Густавъ Шпетъ

ИСТОРІЯ

КАКЪ

ПРОБЛЕМА ЛОГИКИ

КРИТИЧЕСКІЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКІЯ
ИЗСЛѢДОВАНІЯ

Часть I

МАТЕРІАЛЫ

МОСКВА
1916

Густавъ Шпетъ

ИСТОРІЯ

КАКЪ

ПРОБЛЕМА ЛОГИКИ

КРИТИЧЕСКІЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКІЯ
ИЗСЛѢДОВАНІЯ

Часть I

МАТЕРІАЛЫ

МОСКВА
1916

1617
.25

МОСКВА
Товарищество ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА.
Арбатская пл., Филипповскій пер., 11.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Весьма тѣ ошибаются, кои думаютъ, что всякой тотъ, кто, по случаю, могъ достать нѣсколько древнихъ лѣтописей и собрать довольное количество историческихъ припасовъ, можетъ сдѣлаться историкомъ; многаго ему не достаетъ, если кромѣ сихъ ничего больше не имѣетъ. Припасы необходимы, но необходимо также и уменье располагать оными.

И. Н. Болтинъ.

Еще на студенческой скамьѣ меня увлекала тема, къ выполненію которой я приступаю только теперь. Мы вступали въ университетъ зачарованные радикализмомъ и простотой того рѣшенія исторической проблемы, которое обѣщалъ заманчивый тогда историческій матеріализмъ. Болѣе углубленное изученіе исторіи,—ознакомленіе съ источниками исторической науки и методами обработки историческаго матеріала,—разбивало много схемъ, но главное—наглядно обнаруживало ту бѣдность и ограниченность, которыя вносились въ науку ихъ кажущейся „простотой“. Оживленные споры, возникавшіе тогда подъ вліяніемъ философской критики матеріализма и „возрожденія“ идеализма, скоро увели вниманіе отъ эмпирическихъ задачъ исторической науки къ ея принципіальнымъ и методологическимъ основаніямъ. Идеями Риккерта и, завязавшейся вокругъ его книги, борьбою мнѣній, казалось, открываются новые пути для философскаго и методологическаго уразумѣнія исторической проблемы.

Самостоятельная работа въ этомъ направленіи тѣмъ болѣе привлекала, что при новой постановкѣ вопроса все широкое поприще исторической проблемы въ философіи казалось только-только открытымъ, но совершенно свободнымъ для его обработки. Эпидемія новокантіанства распространилась съ молніеносной быстротой,—и много ли философски настроенныхъ представителей нашего поколѣнія избѣжали ея болѣе или менѣе острой заразы? Съ вершинъ кантіанства мелкимъ и ничтожнымъ представлялось то, что располага-

лось по обѣ стороны этого философскаго кряжа: догматическая, и, — что еще того хуже, — скептическая докантовская философія; философія эпигоновъ — послѣкантовская...

Словомъ, я приступилъ къ своей работѣ съ увѣренностью, что скажу, если не новое слово, то, во всякомъ случаѣ, — въ новой области. Прекрасное требованіе, предъявляемое къ академической работѣ: отдавать себѣ отчетъ въ томъ, что уже сдѣлано по изучаемому вопросу, побудило меня прежде всего обслѣдовать области, расположенныя по сю сторону кантіанскаго хребта. Къ моему удивленію спускъ въ долину былъ настолько короче и легче того, что я ожидалъ, что одно это уже зарождало сомнѣніе въ высотѣ кантіанскихъ вершинъ. То, что я нашелъ, — каково бы оно ни было по своей принципіальной цѣнности, — въ воспитательно-философскомъ отношеніи подсказывало опредѣленное повелѣніе: ограничивать притязанія на „собственность“, и стараться связать себя съ философской традиціей и ея завѣтами.

Итакъ, слѣдовало, не претендуя на философскую оригинальность, въ свѣтѣ прочно установленныхъ традицій и методологическихъ навыковъ освѣтить всѣ стороны, въ которыхъ выступаетъ передъ нами историческая проблема. Я думалъ, что уже подхожу въ своей работѣ къ намѣченной мною цѣли: мнѣ оставалось только, — удовлетворяя уже названному требованію академической работы, которое теперь представлялось только „формализмомъ“, — сдѣлать „историческое введеніе“, какъ меня постигло новое разочарованіе. Уже въ процесѣ работы надъ матеріаломъ, который доставляетъ XIX вѣкъ, мнѣ казалось удивительнымъ, какъ исторія, какъ эмпирическая и философская проблема, *вдругъ* возникаетъ и расцвѣтаетъ именно въ XIX вѣкѣ... Это противорѣчило прежде всего духу самого историческаго метода, требующаго доискиваться первыхъ корней и истоковъ. Но моя работа не была сама исторической, въ систематическомъ же изслѣдованіи это казалось не столь существеннымъ. Важнѣе, однако, что то же отсутствіе *началъ* обнаруживалось для меня и въ порядкѣ діалектическомъ: пучекъ нитей, откуда-то идущихъ, не сводящихся къ одному началу, просто отрѣзанныхъ какъ-будто у самаго узла. Я все еще находился подъ гипнозомъ кантіанскаго заблужденія, я все еще „вѣрилъ“, напр., тому же Риккерту, его категорическому завѣренію: „въ докантовской философіи

прошлаго и настоящаго для выясненія вопросовъ логики исторической науки не сдѣлано рѣшительно ничего". Я уже убѣдился, что это — неправда, что касается „философіи настоящаго", теперь пришлось отправиться по ту сторону кантіанства и Канта.

„Рѣшительно ничего", — разумѣется, гипербола; „немножко" я всетаки расчитывалъ найти. Поиски были тѣмъ болѣе трудными, что въ большинствѣ случаевъ мнѣ приходилось итти не по проложенному или хотя бы только изслѣдованному пути, а прямо по новинѣ. Чѣмъ шире я знакомился съ литературой XVIII вѣка и чѣмъ глубже мнѣ удавалось проникнуть въ смыслъ вопросовъ, которые волновали этотъ вѣкъ, тѣмъ болѣе я рисковалъ отойти отъ первоначальной задачи методологическаго изслѣдованія и превратиться просто въ повѣствователя. Не рѣдко приходилось выходить за предѣлы собственно философской литературы, потому что научная литература того времени и въ другихъ областяхъ,— юридической, политической, филологической, психологической, богословской,— открывалась съ новыхъ, неожиданныхъ и интересныхъ сторонъ. Но нужно было насильно ограничить себя, такъ какъ, невзирая на значительную самодовлѣющую важность новаго матеріала, я обогащался только матеріаломъ, а прежніе мои догматическіе и критическіе выводы собственно методологическаго характера находили въ этомъ матеріалѣ подтвержденія и иллюстраціи, но существенно не задѣвались.

Прежде чѣмъ воспользоваться этимъ матеріаломъ для систематическихъ цѣлей, я рѣшаюсь представить его, какъ instantiae negativae противъ нѣкоторыхъ утвердившихся въ исторіи философіи предразсудковъ и предвзятыхъ сужденій. Такова задача этой первой части моихъ изслѣдованій. Здѣсь прежде всего возникъ вопросъ о выборѣ изъ всего того матеріала, которымъ я самъ располагалъ. „Хронологически" этотъ вопросъ я разрѣшилъ, ограничивъ себя только XVIII вѣкомъ, временемъ непосредственно предшествовавшимъ кризису, который пережила философія благодаря реформамъ Канта. Изъ предыдущаго ясно, почему меня интересуетъ больше всего именно этотъ моментъ. Но въ особенности подробнѣе остановиться на немъ побуждало меня и то впечатлѣніе, которое я вынесъ о роли Канта для рѣшенія логической и философской проблемы исторіи въ свѣтѣ своего систематическаго анализа, такъ какъ, кажется мнѣ, Кантъ

былъ помѣхой, а не подмогой въ рѣшеніи вопросовъ логики и философіи исторіи.

Труднѣе было найти руководящую нить для выбора матеріала, который долженъ былъ илюстрировать положеніе проблемы въ XVIII вѣкѣ, со стороны его содержанія и состава. Чтобы сохранить въ немъ цѣльность и не распылить его, пришлось обойти много частностей и останавливаться только на томъ, безъ чего получается вовсе невѣрное изображеніе духовной работы XVIII вѣка въ нашей области. Въ общемъ мнѣ здѣсь нетрудно было бы достигнуть сжатаго и цѣльнаго изображенія, еслибы я не убѣдился, что привычныя и авторитетныя для насъ изображенія страдаютъ не только отсутствіемъ полноты, но, — что много хуже, — отсутствіемъ правильной перспективы, и, — что совсѣмъ плохо, — искаженіемъ нѣкоторыхъ, иногда весьма важныхъ, мотивовъ цѣлаго. Пришлось жертвовать законченностью и симетріей плана, что легко было бы соблюсти, если бы рѣчь шла объ области болѣе изслѣдованной. Отъ этого получилось, что на нѣкоторыхъ, — именно, менѣе извѣстныхъ фактахъ, — я вынужденъ былъ останавливаться болѣе подробно и роль критика мѣнять на роль повѣствователя; и обратно, болѣе извѣстные факты можно было затрагивать не такъ подробно, или даже только называть, — уже больше для полноты представленія о цѣломъ, чѣмъ для извлеченія новыхъ мотивовъ и аргументовъ. Въ нѣкоторыхъ немногихъ случаяхъ, — въ особенности, что касается французскаго Просвѣщенія, — я могъ опереться на руководства, въ родѣ „Исторіи философіи исторіи“ проф. Флинта, и позволять себѣ бо́льшую роскошь сокращенія, подчеркивая только нѣкоторые пункты расхожденія въ мнѣніяхъ и оцѣнкахъ, и не повторяя всѣмъ извѣстнаго. Въ результатѣ привычныя нашему уху имена едва называются, или я останавливаюсь на нихъ мимоходомъ, а „мелкія“ и, слѣдовательно, менѣе знакомыя имена надолго требуютъ къ себѣ вниманія. Впрочемъ, я думаю, что это и соотвѣтствуетъ перспективѣ моей, въ концѣ концовъ, только частной проблемы.

Эта частная по существу проблема, однако, сохраняетъ большое общее значеніе, и при томъ не только философское. Споры, о которыхъ я упомянулъ выше, и въ періодъ которыхъ началась моя работа, какъ-будто умолкли. Но все говоритъ за то, что это молчаніе происходитъ отъ усиленной работы надъ поднявшимися тогда вопросами. Они задѣвали

философію съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ, и можно было бы назвать цѣлый рядъ уже вышедшихъ философскихъ изслѣдованій, которыя передумываютъ и перерѣшаютъ старыя проблемы подъ вліяніемъ и возбужденіемъ особенностей „новой науки". Не менѣе глубоко однако эти споры задѣвали и представителей спеціальныхъ наукъ,— и не только исторіи, хотя, разумѣется, прежде всего именно исторіи. Однимъ уже своимъ количествомъ объ этомъ свидѣтельствуетъ соотвѣтствующая литература.

Я хотѣлъ бы здѣсь обратить вниманіе только на *нашу* литературу. Наша философская литература и возникла прежде всего какъ философско-историческая, и никогда не переставала интересоваться исторіей, какъ проблемой,— объ этомъ говорить много не приходится. Но и наука исторія у насъ стоитъ особенно высоко. Здѣсь больше всего проявилась самостоятельность, зрѣлость и самобытность нашего научнаго творчества. Какъ не гордиться именами Соловьева, Ключевскаго, Антоновича, Владимірскаго-Буданова и многихъ, многихъ другихъ? И замѣчательно, что это все — *школы*, т.-е. *методы*, свои методы, и въ конечномъ счетѣ, слѣдовательно, свои философскіе принципы. Какой интересъ среди современныхъ русскихъ историковъ вызываютъ методологическіе и философскіе вопросы, видно изъ большого количества соотвѣтствующихъ работъ нашихъ историковъ. Не говоря уже объ многочисленныхъ статьяхъ, назову только такіе курсы, какъ курсы проф. Виппера, проф. Лаппо-Данилевскаго, проф. Карѣева, проф. Хвостова,—это изъ появившихся въ печати; иные выходятъ „на правахъ рукописи"; иные не появляются въ печати, но читаются у насъ почти въ каждомъ университетѣ.

При такомъ отношеніи къ теоретическимъ проблемамъ исторіи со стороны представителей этой науки, кажется прямо-таки обязанностью и со стороны нашей философіи внести свой вкладъ и свой свѣтъ въ рѣшеніе этихъ трудныхъ и сложныхъ вопросовъ. Какъ возбуждающе должны на насъ дѣйствовать такія статьи, какъ напр., интересная статья проф. Виппера, „Нѣсколько замѣчаній о теоріи историческаго познанія", гдѣ, въ сущности, философіи задается цѣлая програма для методологическихъ изслѣдованій, нужныхъ самой наукѣ. И какъ поощряюще должны быть приняты нижеслѣдующія слова одного изъ лучшихъ представителей нашей исторической науки: „Прибавимъ къ этому,

что начавшаяся въ самое послѣднее время энергичная работа философско-критическаго пересмотра основныхъ историческихъ (соціологическихъ) понятій, въ значительной мѣрѣ вызванная недавними и еще до сихъ поръ не замолкнувшими спорами матеріалистовъ и идеологовъ и обѣщающая очень цѣнные результаты для общественной философіи и науки, да уже и теперь оказывающая свое освѣжающее и оздоровляющее вліяніе на научную атмосферу, успѣла уже поколебать не мало общепризнанныхъ воззрѣній и давно утвердившихся въ исторической наукѣ рубрикъ, схемъ и классификацій, показавъ всю ихъ, въ лучшемъ случаѣ, поверхностность и наивную (въ философскомъ смыслѣ) субъективность, и поставила рядъ вопросовъ тамъ, гдѣ до сихъ поръ царила догматическая увѣренность и опредѣленность" (Д. М. Петрушевскій). Значеніе работы задаваемой такимъ образомъ логикѣ и методологіи понятно само собою. Первымъ шагомъ къ достиженію хотя бы самыхъ скромныхъ цѣлей должно быть тщательное собираніе соотвѣтствующихъ *матеріаловъ*.

Я прошу читателя, который хотѣлъ бы ознакомиться предварительно, или только, съ результатами, къ которымъ я пришелъ въ этой работѣ, обратить вниманіе на слѣд. параграфы: Гл. I, 12; Гл. II, 9; Гл. III, 8; Гл. IV, 9; Гл. V, 6 и 12.

Историко-филологическому Факультету Московскаго Университета я обязанъ двойной благодарностью: 1, за исходатайствованіе мнѣ продолжительной заграничной командировки, доставившей мнѣ столь необходимый для ученой работы досугъ,— лучше сказать, *σχολή*, 2, за щедрую денежную помощь, покрывшую бо̀льшую часть издержекъ по напечатанію этой книги.

Особой благодарностью я обязанъ моему учителю *Георгію Ивановичу Челпанову*, чей исключительный педагогическій даръ я испытывалъ не только въ пору своего образованія, но и при всякой самостоятельной пробѣ, когда такъ неизбѣжны сомнѣнія, колебанія и неувѣренность, и когда снисходительность — лучшая помощь и поддержка. Моя книга выходитъ въ годъ, который отмѣчаетъ *его* двадцатипятилѣтнее служеніе нашей наукѣ и нашему философскому образованію,— я гордился бы, еслибы онъ захотѣлъ признать въ моей работѣ одинъ изъ плодовъ своей собственной дѣятельности.

Москва. 1916, февраль. *Густавъ Шпетъ.*

ВВЕДЕНІЕ.

1. Господствующая въ настоящее время философія есть философія *отрицательная*. Отрицаніе является въ ней не конечнымъ только результатомъ, оно принадлежитъ къ самому существу современной философіи,—съ отрицанія она начинаетъ, на отрицаніи строится и къ отрицанію приходитъ. Это—существенная черта ея и основной недостатокъ ея, такъ какъ въ этомъ всеобщемъ отрицаніи лежитъ коренное, нестерпимое противорѣчіе: она отрицаетъ то, что призвана утверждать, и, отрицая, тѣмъ самымъ утверждаетъ отрицаемое, такъ какъ философское отрицаніе по существу своему, какъ и философское утвержденіе, должно быть *абсолютнымъ*. Такимъ образомъ, отрицательная философія, послѣдовательно проводимая, необходимо кончается отрицаніемъ самой философіи, — такой смыслъ имѣетъ желаніе сгладить нестерпимость названнаго противорѣчія признаніемъ *относительнаго* характера философскихъ утвержденій и отрицаній: всякая „относительная“ философія есть отрицательная философія и, слѣдовательно, отрицаніе философіи.

Несмотря на это современная философія называетъ себя по преимуществу философіей *позитивной*. Это наименованіе не должно вводить въ заблужденіе, такъ какъ подлинное значеніе этого термина остается совершенно отрицательнымъ. Уже въ провозглашеніи критики и критицизма, какъ основныхъ и единственныхъ своихъ методовъ, эта философія обнаруживаетъ свой отрицательный характеръ, но еще ярче онъ сказывается въ самомъ опредѣленіи задачъ позитивной философіи. При всемъ разнообразіи оттѣнковъ и направленій ея, одинъ признакъ позитивной философіи остается всеобщимъ признакомъ: отрицаніе метафизики,—позитивная философія есть философія *не*-метафизическая. Отъ самыхъ воинственныхъ до самыхъ квіетически-мертвенныхъ формъ позитивизма,—мы всюду встрѣчаемъ одно громадное *НЕ*, не-метафизика.

Но это „не“ не есть просто внѣшній знакъ, который выносится за скобки современной философіи и ставится передъ ними, его

скорѣе можно уподобить прилипчивой болѣзни, которая, проникая черезъ маленькую ссадину въ организмъ, оказываетъ вліяніе на всѣ его функціи, на всю жизнедѣятельность организма. Это „не“ преобразуетъ и трансформируетъ философію такимъ образомъ, что все ея развитіе оказывается развитіемъ болѣзненнымъ и полнымъ борьбы за самое существованіе свое.

При сравненіи современной господствующей философіи съ другими моментами въ общей исторіи философіи приходитъ въ голову не мало аналогій, — чаще другихъ повторяется теперь сравненіе ея со схоластикой. Дѣйствительно, господствующая философія есть философія „школъ“ по преимуществу, есть философія „словъ“, есть философія ancillaris. Но все же мы склонны видѣть въ этомъ болѣе внѣшнее сходство, чѣмъ сходство по существу,—можно сказать, это сходство результатовъ, но не тѣхъ внутреннихъ мотивовъ, которые воодушевляютъ къ работѣ. Съ этой стороны мы усматриваемъ больше сходства между господствующей философіей и софистикой. Философскій умъ никогда не зналъ пеленокъ, онъ сразу ставитъ свой вопросъ серьезно и зрѣло: въ чемъ подлинно сущее? Но философскій умъ знаетъ усталость и разочарованіе, которыя выражаются у него въ недовѣріи къ самому себѣ, изъ этого недовѣрія рождается софистика. Софистика начинаетъ съ отрицанія, съ отрицательнаго утвержденія по отношенію къ подлинно сущему, съ провозглашенія его иллюзорности; софистика заканчиваетъ призывомъ, императивомъ, обращеннымъ къ самому философскому уму, и это знаменуетъ его переходъ къ новой творческой работѣ. Софистика Протагора съ его заявленіемъ о человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей, кончаетъ Сократомъ съ его императивомъ: познай себя.

Роковая черта современной философіи въ томъ, что ея софистика начала съ конца и кончила началомъ. Она начала съ императива Локка—найти для самого ума твердую почву, а привела къ кичливому „коперниканству“ Канта, чьимъ именемъ украшена наша господствующая философія. Это сравненіе кантовской философіи съ коперниканствомъ однако слишкомъ формально. Болѣе основательна, на нашъ взглядъ, паралель, проводимая фихтеанцемъ, одно время професоромъ харьковскаго университета, Шадомъ, — это паралель между Кантомъ и Лютеромъ, между философіей Канта и *протестантизмомъ* [1]). Кантъ — *„философскій*

[1]) *I. B. Schad*, Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems. Erfurt. B. I—III. 1800—1802. См. B. III, S. 2—7 —Что современное либеральное протестантство связываетъ себя съ кантіанствомъ, общеизвѣстно.

Лютеръ". Заслуга Лютера, по мнѣнію Шада, въ томъ, что онъ низвергъ въ высшей степени вредную для человѣчества религіозную систему, а не въ томъ, что онъ создалъ новую систему, которая соотвѣтствовала бы достоинству разума. Точно такъ же у Канта. Онъ ниспровергъ всѣ прежнія ученія философовъ силою своего генія, но у него не хватило силы создать новую, законченную, вполнѣ удовлетворяющую разумъ, систему. Но, продолжаетъ Шадъ, протестантизмъ не есть *цѣль*, а есть *путь* къ цѣли. И онъ правъ, говоря, что на *протестъ* нельзя остановиться „*Религіозный* протестантизмъ не есть еще истинная религія сама по себѣ, а только путь къ тому. Точно такъ же и *философскій* протестантизмъ еще не есть единственно истинная философія, но онъ ведетъ къ ней".

Фихтеанецъ, современникъ Канта, могъ еще такъ думать,— къ чему въ самомъ дѣлѣ привелъ кантовскій протестантизмъ, объ этомъ теперь можно составить болѣе вѣрное представленіе. Но важно, что уже на первыхъ же порахъ, при первыхъ попыткахъ перейти отъ Канта къ творческой работѣ въ области философіи обнаружилось это отрицательное *κατ' ἐξοχήν* значеніе его ученія. Критика Канта можетъ имѣть только отрицательное, разрушающее значеніе, и философія, которая хочетъ быть воздвигнута только на ней, необходимо будетъ *отрицательной* философіей.

Кантъ былъ правъ, говоря о своей философіи, что она будетъ понята только черезъ сто лѣтъ,—замѣтныя, не единичныя усилія вырваться изъ путъ кантіанства обнаруживаются только теперь. Теперь только начинаетъ все глубже проникать сознаніе, что самая большая опасность для философіи въ той чертѣ кантіанства, которая имѣетъ видимость творческаго и построяющаго,— здѣсь именно замаскированный источникъ всего современнаго отрицанія. Софистика Канта — не наивная софистика Протагора, она не просто и открыто отрицаетъ, а имитируетъ утвержденіе. Она не отвѣчаетъ на вопросъ о подлинно сущемъ, что его нѣтъ, напротивъ, ея вопросъ полнъ благочестія, — какъ возможна природа? — но по отвѣту, который мы получаемъ, можно судить о степени искренности, которая скрывается за этимъ вопросомъ. Отвѣтъ кантіанства гласитъ: подлинно сущее возможно, какъ возможно и его познаніе, въ силу *творческой* способности философскаго разума. Но стоитъ задаться вопросомъ о подлинной сущности самого этого разума и о подлинныхъ источникахъ его творчества, чтобы обнаружить чисто отрицательную природу этого

отвѣта. Истинный смыслъ современной софистики въ томъ, что на вопросъ объ источникахъ творческой способности философскаго разума она отвѣчаетъ полнымъ къ нему *недовѣріемъ*: подлинно сущее и познаваемое есть таково, какъ оно есть, потому что *иначе разумъ неспособенъ* мыслить! Умъ не обвиваетъ многообразія предметовъ, и не обнаруживаетъ на нихъ неисчерпаемаго запаса своихъ творческихъ силъ, а своей неспособностью иначе мыслить подчиняетъ все сущее однообразному регламенту и распорядку. И это называется: *предписывать природѣ законы*!.. Слишкомъ, слишкомъ *юридическое* представленіе о дѣятельности разума Quaestio juris...

„Невозможность мыслить иначе“,—какъ только при опредѣленныхъ предпосылкахъ и опредѣленныхъ a priori,—признакъ большого жизненнаго опыта и старости. Старость нерѣдко отказывается понимать юность; разочарованная собственнымъ опытомъ, она и въ порывахъ новаго творчества предвидитъ неудачу, раздражается стремленіемъ выйти за предѣлы того, на чемъ остановилась сама, и по отношенію къ тому, что въ нихъ не вмѣщается, реагируетъ скептическими насмѣшками и софистическимъ самоограниченіемъ. Но философскій разумъ не знаетъ ни пеленокъ, ни старческихъ костылей,—онъ не дряхлѣетъ, хотя временами устаетъ. Современная софистика въ своемъ отрицаніи есть выраженіе только этой временной усталости, но чувствуется и настоятельно требуется новая работа. Философскій разумъ не помѣщается въ одной головѣ,—несмотря на господствующее отрицаніе положительная философія въ отдѣльныхъ своихъ представителяхъ никогда не прекращала своей утверждающей дѣятельности, придетъ пора и ей стать общимъ достояніемъ. Безъ этого она—кладъ за семью печатями. И только ставъ общимъ достояніемъ, она можетъ обнаружить всѣ свои цѣнности и драгоцѣнности. Философское сознаніе есть человѣческое сознаніе, но не человѣка, а человѣчества, его творчество не распыленно-индивидуальное, а соціально-коллективное творчество. Нужно только сдвинуть философію съ мертвой точки индивидуализма и субъективизма, на которой она стала, и она выйдетъ изъ тупика отрицанія, чтобы перейти на путь положительнаго строенія.

2. Внутренняя природа отрицанія состоитъ въ томъ, что неопредѣленность негативнаго даетъ ему возможность принимать безконечное множество формъ, носящихъ по внѣшности характеръ утвержденія: не-А, противостоящее А, можетъ безконечно варіировать свое содержаніе. Поэтому, при опредѣленіи отрица-

тельной философіи, когда она принимаетъ форму утвержденія, въ высшей степени важно фиксировать, въ чемъ именно выражается это отрицаніе, на что оно направлено, но не менѣе важно также знать, *какъ* производится въ данномъ случаѣ отрицаніе. Отрицаніе имѣетъ свою излюбленную методологію, нужно проникнуть въ ея секретъ, чтобы преодолѣніе отрицанія было дѣломъ успѣшнымъ и плодотворнымъ.

Нетрудно видѣть, что та форма отрицанія, на которой строится современная господствующая философія есть privatio,—позитивная философія есть философія *привативная* Достаточно указать на одинъ всеобщій ея признакъ: въ силу нѣкоторыхъ чисто историческихъ условій не всѣ представители господствующей философіи прибѣгаютъ къ обозначенію своего ученія, какъ позитивнаго, но зато охотно объединяются подъ терминомъ, въ которомъ и выражается искомая нами форма отрицанія,—господствующая философія есть философія *научная*. Привативный характеръ научной философіи есть вещь самоочевидная. Именно изъ привативности этой философіи и вытекаетъ, что она спеціализируется въ своихъ формахъ, и что внутри ея происходитъ постоянная борьба спеціальныхъ направленій въ зависимости отъ того или иного „научнаго" пристрастія. Натурализмъ, механизмъ, біологизмъ, психологизмъ, историзмъ и т. д., — все это разныя названія и разныя „міросозерцанія", имѣющія между собою то общее, что они характеризуютъ разные типы одной привативной, „научной" формы отрицательной философіи.

Нельзя сказать, чтобы *всѣ* теченія господствующей философіи такъ понимали свою задачу, или по крайней мѣрѣ, открыто выражали ее въ такой формѣ, напротивъ, именно въ кантіанствѣ эта привативность замаскирована наиболѣе умѣло, а потому, какъ сказано, и какъ очевидно, здѣсь и кроется наиболѣе изысканная софистика и наибольшая опасность для философіи. При оцѣнкѣ кантіанства никогда не слѣдуетъ забывать принципа, провозглашеннаго самимъ Кантомъ: примѣры математики и естествознанія достаточно замѣчательны, чтобы пытаться подражать имъ. Философія съ идеаломъ „математическаго естествознанія" есть столь же привативная философія, какъ и всякая другая научная философія. Но опасность, о которой мы говоримъ, кроется здѣсь въ томъ, что философія не просто отожествляется съ наукой или трактуется какъ совокупность „наиболѣе общихъ" выводовъ науки,—это слишкомъ наивно,—а ей придается видимость совершенно самостоятельной сферы знанія. Софистика здѣсь состоитъ

въ томъ, что на мѣсто дѣйствительности какъ предмета философіи подставляется его научное познаніе, — привативность философіи, такимъ образомъ, не уничтожается, но сильно замаскировывается. Такимъ образомъ, философія изъ „теоріи познаваемаго“ превращается въ „теорію познанія“. Но всякій субъективизмъ въ философіи, — будь то субъективизмъ психологическій или трансцендентальный, или иной, — есть софистика и privatio.

Нерѣдко, наконецъ, привативный характеръ современной философіи выражается и въ томъ, что при кажущейся самостоятельности философіи, ея прямыя задачи познанія сущаго подчиняются задачамъ нашего практическаго поведенія. Опять-таки и эта форма привативной философіи находитъ свое самое замаскированное выраженіе въ кантіанствѣ, поскольку у подлинно сущаго отнимается его самоопредѣленіе и оно подчиняется моральнымъ или инымъ мотивамъ и цѣнностямъ.

Эти общія черты господствующей отрицательной философіи одинаково проявляются, какъ при рѣшеніи ею принципіальныхъ, основныхъ вопросовъ философіи, такъ и при рѣшеніи отдѣльныхъ частныхъ проблемъ, даже, можно сказать, въ послѣднемъ случаѣ нерѣдко ея специфическій характеръ обнаруживается съ большей яркостью и отчетливостью, такъ какъ легче снимается та маскировка, которая въ обоснованіи принциповъ доводится до виртуозной изощренности.

Именно одинъ изъ такихъ частныхъ вопросовъ и составляетъ тему послѣдующихъ изслѣдованій: на примѣрѣ логики историческаго познанія мы убѣдимся, что общія черты отрицанія проникли и въ рѣшеніе этой проблемы, равно какъ на ней же обнаружатся и тѣ разнообразныя формы privatio, которыя имѣютъ мѣсто въ философіи вообще, т.-е. и натурализмъ, и психологизмъ, и различнаго рода субъективизмъ, и, наконецъ, отрицаніе автономіи познанія и подчиненіе его практическимъ и моральнымъ оцѣнкамъ.

Но не только какъ „примѣръ“ разсматриваемъ мы свою тему: всякая философская тема по существу своему есть тема общая, всякое философское разсужденіе и доказательство имѣетъ всегда и принципіальное значеніе, касается основъ самого философскаго ума, такимъ образомъ, частная тема пріобрѣтаетъ и обще-философское значеніе an und für sich. Мы хотимъ на примѣрѣ рѣшенія частнаго философскаго вопроса показать, съ одной стороны, отрицательный характеръ господствующей философіи, какъ и возможный выходъ для положительной философіи, а съ

другой стороны, дать критику и попытку положительнаго рѣшенія самой нашей частной проблемы.

Само собою разумѣется, что здѣсь нѣтъ ни малѣйшей претензіи на какую бы то ни было реформу философіи. Положительная философія не есть новая философія, она была всегда, — это философія истинная. Мы только намѣрены слѣдовать ей. И современная философія во многихъ отношеніяхъ есть философія истины и является прямой продолжательницей философскаго дѣла донынѣшняго софистическаго періода, но только это не есть философія господствующая. Разумѣется, и въ господствующей философіи не все подлежитъ огульному опроверженію,— у самыхъ крайнихъ представителей ея можно встрѣтить не мало истиннаго: господствующая философія должна быть отвергнута вообще, но не все въ ней можно и позволительно игнорировать. Неблагодарная, можетъ быть, задача — собирать эти крупицы истины, но обязательная, поскольку тутъ заблужденія суть заблужденія *добросовѣстныя*,—не запрещенія и огульная брань могутъ вывести философію на новый путь, а добросовѣстное же противопоставленіе положительной истины. Если, дѣйствительно, настало время возрожденія философіи, время новаго порыва къ творчеству послѣ прожитаго длиннаго періода усталости и слабости, то это дѣло должно быть дѣломъ всеобщимъ. Такъ какъ рѣчь идетъ не о преобразованіи и реформѣ философіи, то становится не только возможнымъ, но даже необходимымъ искать опоры у тѣхъ представителей ея въ прошломъ, а равно у тѣхъ изъ современниковъ, кто шелъ прямымъ и вѣрнымъ ея путемъ, не поддаваясь соблазну софистики,—здѣсь не только наша опора, но и вѣхи по пути и руководящіе идеалы.

Такимъ образомъ, по самой своей постановкѣ наша задача предполагаетъ работу въ двоякомъ направленіи: критическомъ по отношенію къ отрицательной философіи и положительномъ по отношенію къ положительной философіи. Но критика бываетъ двоякаго рода: также — отрицательная и положительная. Можно критиковать, уличая автора въ непослѣдовательности, недоведенности его мыслей до конца, внутреннихъ противорѣчіяхъ и т. п.,—такую критику называютъ иногда имманентной критикой, но мы предпочитаемъ ее называть отрицательной, такъ какъ это критика для себя самой, и не видно, какому положительному творчеству можетъ она послужить, пока положительно же не раскрыты задачи послѣдняго. Напротивъ, положительная критика начинаетъ именно съ того, что раскрываетъ свои цѣли, показы-

ваетъ свои идеалы, укрѣпляетъ ихъ истинность, и въ критикѣ ложнаго видитъ не самоцѣль, а только средство отстоять свое положительное. Въ концѣ концовъ, критика положительная можетъ включить въ себя и критику имманентную, но явно, что при этомъ эта имманентность теряетъ все свое значеніе, такъ какъ и эта критика подчиняется обнаруженнымъ и защищаемымъ идеаламъ и цѣлямъ. Но можно пойти и еще дальше, — въ строгомъ смыслѣ имманентная критика едва ли и осуществима. Хотя бы скрыто, но критика всегда предполагаетъ нѣкоторое основаніе, какъ регулятивную идею собственной работы, иначе она рискуетъ выродиться въ простое и утомительное отыскиваніе мелкихъ недочетовъ, противорѣчій въ словахъ и выраженіяхъ, и т. п. Разумѣется, если бы мы стали буквально придерживаться указанныхъ опредѣленій критики, то и положительная критика могла бы показаться невыполнимой: вѣдь нужно было бы осуществить до конца всю творческую работу основанія, на которое становится критика для того, чтобы отчетливо открыть всякій пунктъ, съ котораго ведется нападеніе, а такая работа, конечно, есть работа, завершеніе которой лежитъ въ безконечности. Эта трудность разрѣшается тѣмъ, что можно раскрыть свою хотя бы основную принципіальную позицію, обнаруживая ее въ ея частностяхъ въ процесѣ самой критики, тогда облегчается и послѣдующее построеніе, которое въ значительной своей части превращается въ собираніе того, что было разсѣяно въ процесѣ критической борьбы.

3. Названная позиція ясна сама по себѣ изъ того принципіальнаго противопоставленія, которое мы дѣлаемъ между философіей положительной и философіей отрицательной. Рѣчь идетъ, слѣдовательно, о дилемѣ, которая, въ какой бы словесной и формально-логической оболочкѣ ни была высказана, по существу носитъ характеръ безусловной контрадикторности. Предлагаемая здѣсь формулировка преслѣдуетъ не столько цѣли точности въ выраженіяхъ и понятіяхъ, сколько имѣетъ въ виду подвести къ основному смыслу и тенденціямъ названнаго противопоставленія, беря его въ его типическихъ чертахъ [1]).

Всякая индивидуальная философія и всякое философское направленіе опредѣляются, какъ совокупностью проблемъ, которымъ придается особенно важное значеніе, и которыя ставятся

[1]) Я подробнѣе изложилъ свои мысли въ книгѣ „Явленіе и смыслъ". М. 1914. гдѣ я сочеталъ свои тенденціи съ интерпретаціей феноменологіи Гусерля. Выводы, къ которымъ я пришелъ въ этой книгѣ, отчасти оправдываютъ и дѣлаемое здѣсь противопоставленіе.

въ центръ интересовъ данной философіи, такъ и способомъ рѣшенія этихъ проблемъ. Проблематика и методика—двѣ логическихъ координаты, относительно которыхъ опредѣляется логическое значеніе философскаго направленія,—остальное зависитъ отъ индивидуальныхъ и временныхъ условій. Каждый пунктъ, откладываемый на оси проблематики имѣетъ свой соотвѣтственный пунктъ въ методикѣ, и обратно, по примѣняемому методу можно узнать соотвѣтствующую проблему. Поэтому, когда философская рефлексія направляется на самое философію, т.-е. когда она дѣлаетъ философію своей проблемой, она должна обратиться къ готовому „историческому" чертежу и истолковывать его, какъ логическій символъ, представляющій философію въ ея идеѣ и сущности.

Обращаясь съ этимъ къ самой философіи, ея характерной особенностью приходится признать ея принципіально *діалектическій* характеръ. Философія въ цѣломъ и любой ея „отрывокъ" есть діалогъ, есть нѣкоторое „да" и „нѣтъ", какъ свѣтъ и тѣнь, какъ явь и сонъ,—не только рядомъ другъ съ другомъ, но всегда вмѣстѣ и пронизывая другъ друга. Въ истинности этого положенія легко убѣдиться при разсмотрѣніи даже совершенно индивидуальныхъ философскихъ системъ и построеній,—въ каждой прихотливо переплетаются моменты положительные и отрицательные, оба одинаково необходимые. Источникъ дѣйствительныхъ философскихъ недоразумѣній и апорій—въ ошибочныхъ попыткахъ придать положительному отрицательное значеніе и, обратно, отрицательному - положительное значеніе; въ своемъ дѣйствительномъ значеніи—оба момента необходимы. Но философское направленіе можетъ состоять преимущественно изъ тѣхъ или другихъ элементовъ, и тогда приходится говорить о преимущественно положительной или преимущественно отрицательной философіи. Философія, какъ цѣлое, позволяетъ выдѣлить въ себѣ положительный моментъ, какъ одинъ непрерывный послѣдовательный рядъ, звенья котораго связаны традиціей и непосредственнымъ преемствомъ, какъ въ области проблематики, такъ и методики. Если отрицательная философія не представляетъ такого же единства послѣдовательности и связи, то это, какъ легко понять, всецѣло обусловливается самой природой отрицанія, всегда дающаго въ своемъ частномъ утвердительномъ выраженіи неопредѣленное количество возможностей. Но именно эта сторона отрицательной философіи представляетъ часто особенную цѣнность для общаго развитія философіи, такъ какъ ея отрицанія и сомнѣнія при-

водятъ къ новымъ проблемамъ или побуждаютъ освѣтить старыя проблемы съ новой стороны.

Говоря о томъ, что нужно обратиться къ *готовому философскому чертежу*, я имѣю въ виду слѣдующее. Терминъ „философія“ омонимиченъ и ведетъ иногда къ нежелательной игрѣ словами. Философія обозначаетъ не только нѣкоторую систему проблемъ и методовъ, но также извѣстное жизненное настроеніе или міропониманіе и отношеніе къ міру. Философія въ первомъ смыслѣ есть нѣкоторая система знанія, принимающая наукообразную форму и составляющая логическое выраженіе нѣкоторой совокупности переживаній, обнимаемыхъ терминомъ „философія“ во второмъ смыслѣ. Много напрасныхъ упрековъ было высказано по адресу философіи, съ одной стороны, за то, что она претендуетъ на научное значеніе, тогда какъ она есть только переживаніе, а съ другой стороны, за то, что она желаетъ давать „міросозерцаніе“, тогда какъ она есть только наука. Оба значенія термина должны быть различаемы, тогда такіе упреки теряютъ смыслъ. Никто не станетъ смѣшивать религіи и ея объекта съ теологіей, но есть области, гдѣ отсутствіе спеціальныхъ обозначеній ведетъ къ такому смѣшенію, какъ напр., психологія и психологія, мораль и мораль и т. п. Философія возникла изъ того, что есть особый типъ, homo philosophus, какъ есть homo religiosus, который характеризуется и своимъ постояннымъ настроеніемъ, и темой или предметомъ своихъ размышленій. Философія можетъ включить въ свое содержаніе, т.-е. въ темы своихъ размышленій и этотъ предметъ — homo philosophus. Но философія, какъ логическое выраженіе всѣхъ этихъ размышленій, всегда остается областью принципіально иной, чѣмъ сами эти размышленія. Философія въ ея выраженіи и есть, въ концѣ концовъ, „чертежъ“ соотвѣтствующихъ переживаній. Этотъ чертежъ долженъ быть истолкованъ и понятъ, какъ знакъ, изображающій самое дѣйствительность въ ея полнотѣ или въ какой-либо ея части. Какъ схема, этотъ чертежъ есть изображеніе философіи въ ея идеѣ, какъ нѣкотораго идеальнаго же предмета; какъ символъ, этотъ чертежъ есть знакъ, за которымъ лежитъ сама конкретная дѣйствительность, къ которой мы можемъ проникнуть только *сквозь* этотъ знакъ. Такъ черезъ философію, какъ выраженіе, мы можемъ проникнуть къ самой философіи, какъ дѣйствительной жизни.

Такимъ образомъ, философія въ своемъ выраженіи и черезъ него узнаетъ самое себя, поскольку она рефлектируетъ на самое себя. Совершенно такъ же, въ самонаблюденіи изучаемый процесъ

изучается какъ уже выраженный, объективированный, законченный, но оставшійся въ памяти процесъ. Тотъ фактъ, что философія какъ наука, рефлектируя, среди своихъ предметовъ встрѣчаетъ самое себя, сообщаетъ этой наукѣ одно особенное свойство, общее ей съ нѣкоторыми науками и отличающее ее отъ другихъ. Физика, ботаника, минералогія и др. не имѣютъ среди своихъ предметовъ самихъ себя, напротивъ, логика, психологія, подобно философіи, изучаютъ, между прочимъ, и самихъ себя. Такимъ образомъ, вышеотмѣченная эквивокація имѣетъ, повидимому, основаніе въ самомъ характерѣ соотвѣтствующаго знанія. И этотъ характеръ есть до такой степени философскій характеръ, что мы не безъ основанія соотвѣтствующія науки называемъ *философскими*.

Если мы теперь пожелаемъ отвѣтить на вопросъ, чѣмъ же характеризуется такое знаніе, то одну его черту нетрудно замѣтить съ перваго взгляда. Это—всегда знаніе самихъ источниковъ нашего знанія, или, точнѣе сказать, знаніе *съ самаго начала*, знаніе самихъ началъ или принциповъ. Знаніе физики, ботаники и пр. предполагаетъ уже эти начала въ качествѣ своихъ предпосылокъ, въ философіи мы изучаемъ самыя предпосылки,—вокругъ нихъ сосредоточивается вся философская проблематика и методика. Особенность названныхъ проблемъ связана съ одной особенностью метода, которую необходимо отмѣтить здѣсь же. Начиная познавать, мы всегда начинаемъ, такъ сказать, съ середины,—это естественный процесъ, но логика требуетъ отъ наукъ, чтобы онѣ начинали съ начала, съ принциповъ. Гдѣ эти принципы заимствованные, какъ въ физикѣ и под., тамъ это требованіе легко выполнимо, но гдѣ рѣчь идетъ о самихъ этихъ принципахъ, тамъ только одинъ способъ обезпечить себя отъ ложныхъ или предвзятыхъ началъ: постоянно оглядываться назадъ и провѣрять такимъ образомъ каждый свой шагъ, давая въ то же время отчетъ о каждомъ своемъ новомъ шагѣ, показывая, какъ мы приходимъ къ нему, и доводя каждое высказываніе до степени первичной данности и непосредственной очевидности.

Такимъ образомъ, философія всегда изучаетъ *начала*, ея предметъ—„принципы“ и источники, основанія; философія всегда и по существу есть *первая философія*. Тотъ вовсе уничтожаетъ ея смыслъ и значеніе, кто думаетъ, будто философія есть „конецъ“ или „послѣднее обобщеніе“,—такія утвержденія лежатъ *внѣ* сферы даже отрицательной философіи, хотя и являются иногда результатомъ ея. Они вытекаютъ изъ смѣшенія перваго и послѣд-

него τῇ φύσει и πρὸς ἡμᾶς. Только тамъ можетъ итти рѣчь о философіи, гдѣ имѣетъ мѣсто исканіе первыхъ началъ, основаній и принциповъ. Только внутри этой сферы имѣетъ мѣсто названное нами противорѣчіе положительной и отрицательной философіи.

Само это противорѣчіе начинается, слѣдовательно, не съ вопроса о томъ, что называется философіей, а съ вопроса о томъ, что же является „началомъ"? Какъ ни разнообразными кажутся тѣ отвѣты на этотъ вопросъ, которые даны философствующимъ человѣчествомъ, какъ ни многочисленны противорѣчія этихъ отвѣтовъ, т.-е. всѣ философскіе „да" и „нѣтъ",—во всѣхъ утвержденіяхъ, какъ и во всѣхъ отрицаніяхъ, можно подмѣтить нѣчто одно, нѣкоторое ταὐτόν, что и проходитъ, какъ лейтмотивъ, черезъ всю философію, основное, изначальное въ ней Да и Нѣтъ.

4. Подъ именемъ *положительной философіи* я собираю слѣдующіе основные признаки Все высказываемое нами въ качествѣ нашего знанія имѣетъ свое основаніе. Можно условиться называть это основаніе — ratio cognoscendi. Каково оно, въ чемъ оно состоитъ, или гдѣ его искать? Отвѣтъ на этотъ вопросъ уже относится къ содержанію философіи, потому что это есть вопросъ о „началахъ". Сами rationes cognoscendi суть эти начала, *они*, слѣдовательно, составляютъ прямой предметъ философіи, такъ какъ они—*основанія*. Но основаніе всякаго высказыванія лежитъ въ высказываемомъ, — каково высказываемое, т.-е. то, о чемъ дѣлается высказываніе, таково и основаніе. Какой бы частный характеръ ни носило наше высказываніе, оно implicite заключаетъ въ себѣ несравненно „больше" того, къ чему мы непосредственно обращаемся въ своемъ высказываніи. Само по себѣ оно какъ бы оторвано отъ нѣкотораго цѣлаго, въ которомъ оно обозначаетъ часть или членъ или звено или моментъ и т. д. Высказываемое развертывается такимъ образомъ въ нѣкоторую неисчерпаемую полноту, которая выступаетъ передъ нами прежде всего какъ *дѣйствительность*. Подъ дѣйствительностью здѣсь не слѣдуетъ разумѣть ничего, что носило бы характеръ объясняющаго начала, въ качествѣ реальности или производящаго начала или чего-либо подобнаго. Дѣйствительность есть та обстановка, въ которой мы живемъ и философствуемъ, къ которой мы сами принадлежимъ, какъ ея часть и членъ, это — то, что насъ окружаетъ, что даетъ пищу для всѣхъ нашихъ размышленій, заботъ, волненій, восторговъ и разочарованій, какъ равнымъ образомъ, конечно, и сами эти размышленія и волненія Это—та „естественная" дѣйствительность, которую хорошо знаетъ каждый. Въ философіи она выступаетъ,

такимъ образомъ, какъ первая проблема и первый вопросъ,—она не объясненіе и не отвѣтъ, а именно вопросъ, то, что требуетъ объясненія и разрѣшенія. Какъ нельзя уйти отъ дѣйствительности, такъ нельзя уйти и отъ философіи. Цвѣта и краски, звуки, препятствія, на которыя мы наталкиваемся, перемѣны пространственныхъ формъ и отношеній, боль и сладость ощущенія, любовь и ненависть,—все это дѣйствительность, единственная *подлинная* дѣйствительность, дѣйствительность нашей жизни во всей ея жизненной же полнотѣ. Это — первая и это — самая всеобщая проблема философіи, потому что она, дѣйствительно, обнимаетъ собою *все*. Всѣ остальныя философскія проблемы—или части, непосредственно входящія въ составъ этой проблемы, или „искусственные“ пути, косвенно ведущіе къ ней.

Эта дѣйствительность, какъ она разстилается передъ нами, обозначается также, какъ то, что намъ „дано“, какъ то, что мы „находимъ“, какъ то, что намъ является, τὸ φαινόμενον, наконецъ, какъ то, что сознается нами, *сознаваемое*. Но она „дана“ намъ, повторяю, какъ *вопросъ* и загадка, а такъ какъ въ ней—все, и ничего больше намъ не „дано“, то и условій для рѣшенія возникающей задачи мы должны искать въ ней же самой. И первое, съ чѣмъ мы сталкиваемся, это — фактъ, что здѣсь намъ дано *вмѣстѣ* и то, что есть, и то, что „кажется“,—окружающая насъ дѣйствительность въ части своей есть, она—истинна, и въ другой части—только „кажется“, иллюзія. Раскрытіе того, что есть, и его отличеніе отъ того, что кажется, составляетъ теперь ближайшую задачу философіи,—то, что есть, называется *истиной*. Въ цѣломъ дѣйствительности нужно отличить истинное отъ иллюзорнаго, нужно разсказать о томъ, что составляетъ τὰ ὄντα, что есть τὸ ὄν.

Дѣйствительность не „стоитъ“ передъ нами,—„все“ движется и мѣняется, сходится и расходится, появляется и исчезаетъ Все во „всемъ“ есть только стеченіе и случай. Философское констатированіе этого факта, столь банальнаго для жизни, имѣетъ знаменательную важность, такъ какъ вмѣстѣ съ утвержденіемъ случайности утверждается также корелативная ей необходимость. Вмѣстѣ съ случайнымъ, со многимъ, утверждается проникающее его необходимое и единое, въ мѣняющемся открывается „то же“, ταὐτόν. Пункты тожества даютъ не только точки опоры и соотнесенія для явленій дѣйствительности, но сами выступаютъ какъ особый предметъ и особое основаніе для познанія,—ἰδέαι. Образуется особый міръ, идеальный, или міръ идеальнаго предмета съ прочной внутренней закономѣрностью и порядкомъ. Этотъ міръ

во всемъ проникаетъ міръ дѣйствительности, открывая себя въ каждой его формѣ и въ каждомъ явленіи его. Онъ наполняется текущимъ и мѣняющимся, но сохраняетъ въ немъ свою закономѣрность и свой порядокъ, давая намъ, такимъ образомъ, возможность изображать въ его планомѣрности и по его единствамъ текучее и случайное окружающей насъ дѣйствительности. Въ немъ, оказывается, заложены *начала* того порядка, который позволяетъ сдѣлать изъ дѣйствительности не только предметъ жизни, но и созерцанія и изученія, философскаго, какъ и всякаго другого.

Положительная философія, опредѣляя свои проблемы и устанавливая принципы и основанія всякаго знанія, въ то же время, какъ было указано, освѣщаетъ и тотъ путь, какимъ она достигаетъ своихъ результатовъ. Все являющееся и все идеально сущее объединяется въ одно въ сознаваемомъ, которое покрываетъ и всѣ дальнѣйшіе виды и формы бытія,—міръ дѣйствительный и міръ идеальный одинаково суть міры сознаваемаго. Сознаніе, такимъ образомъ, является новымъ общимъ титломъ для философской проблемы. Но какъ выдѣляются въ сознаваемомъ различныя области предметовъ и различныя формы ихъ бытія, такъ корелативно и въ сознаніи приходится говорить о нѣкоторомъ единомъ и многихъ путяхъ его. Если изъ этихъ многочисленныхъ путей насъ особенно интересуютъ пути познанія, то это происходитъ въ значительной степени въ силу критическаго требованія философіи отдавать себѣ отчетъ въ высказываніи нашего знанія и формахъ его выраженія вообще.

Положительная философія всегда отмѣчаетъ въ качествѣ основного пути, какимъ мы приходимъ къ утвержденію дѣйствительнаго, какъ истиннаго, и идеальнаго, какъ необходимаго, путь разума въ широкомъ смыслѣ. То, что есть, есть, и потому оно всегда истинно; заблужденіе проистекаетъ отъ того, что мы приписываемъ бытіе тому, чего нѣтъ, или отрицаемъ бытіе за тѣмъ, что есть; заблужденіе проистекаетъ также отъ того, что мы приписываемъ одной формѣ или одному виду бытія то, что присуще другимъ формамъ и видамъ. Дѣйствительность, оказывается, есть не только сложное сплетеніе и наслоеніе различныхъ видовъ и формъ бытія, но и различныхъ временныхъ моментовъ. Протекая по внутреннему закону послѣдовательности, она въ каждый моментъ своего настоящаго содержитъ въ себѣ прошлое и предуказываетъ будущее. Наше собственное творческое участіе привноситъ въ нее новые моменты. Непосредственно и первично данное выступаетъ въ средѣ примышляемаго, вспоминаемаго, воображае-

маго, ожидаемаго и т. д., и т. д. Нужно тщательно выдѣлить *первичное* и непосредственное отъ привносимаго такимъ образомъ. И все это, какъ и простое утвержденіе бытія тамъ, гдѣ его нѣтъ, или небытія тамъ, гдѣ есть бытіе, есть область сужденія. Сужденіе вообще есть источникъ заблужденія, но не источникъ истины,—истина есть, и ея источникомъ можетъ быть только то, что призвало ее къ бытію.

Но если бы дѣло состояло только въ предосторожности по отношенію къ такого рода утвержденіямъ истины, философія, вѣроятно, не такъ страдала бы, какъ она страдаетъ отъ „полуистинъ", т.-е. отъ мнѣній, отъ субъективныхъ сужденій, поспѣшныхъ обобщеній и т. п. Между тѣмъ у насъ есть постоянный источникъ такого именно рода высказываній. Положительная философія видитъ путь къ истинному бытію въ разумѣ, или болѣе специфицированно, въ умѣ, интеллектѣ и т. п. Путь къ субъективному положительная философія всегда обозначала, какъ путь черезъ чувства. Эта философія не думаетъ, что въ каждомъ показаніи чувствъ заключается непремѣнно обманъ и ложь, скорѣе напротивъ, въ нихъ заключается истина, но только частично или неясно, или смутно, — и притомъ степень ясности или истинности постоянно колеблется, мѣняясь не только отъ одного эмпирическаго субъекта къ другому, но даже у одного и того же субъекта въ зависимости отъ условій момента. Но если тѣмъ не менѣе оказывается возможнымъ усмотрѣніе одного и того же за разнообразными чувственными показаніями, если оказывается, что различные субъекты говорятъ объ одномъ и томъ же, невзирая на различіе чувственно даннаго имъ, то это всегда приписывалось разуму или уму. Здѣсь видѣли тотъ путь, который приводитъ къ самому предмету въ его идеѣ, здѣсь, слѣдовательно, лежитъ путь къ истинѣ.

Но на этомъ нельзя остановиться, и положительная философія всегда видѣла труднѣйшую свою проблему въ томъ, чтобы найти тотъ же разумъ и въ самомъ предметѣ. Она не могла забыть, что путь черезъ разумное, идеальное, есть путь къ дѣйствительности, которая встала передъ философіей, какъ ея первая и основная проблема. Исторія философіи показываетъ, какой это длинный и утомительный путь, и мы не можемъ быть увѣрены, что мы подходимъ уже къ его концу. Этотъ путь далеко впередъ лежитъ открытый передъ нами, и современная задача положительной философіи состоитъ въ томъ, чтобы итти этимъ путемъ дальше, но все въ томъ же направленіи раскрытія того, что есть,

что истинно, къ раскрытію смысла существующаго, разума въ дѣйствительности.

Поскольку философія обращается въ сферѣ названныхъ проблемъ, она все время остается *первой философіей*. Какія бы новыя проблемы ни поставило передъ нею время или самъ разумъ въ своемъ имманентномъ раскрытіи, она остается на этой своей почвѣ. Поскольку ея высказыванія складываются въ форму и образъ науки, поскольку, слѣдовательно, ея выраженія должны руководиться логикой, постольку и философія принимаетъ видъ теоріи. И если бы можно было однимъ словомъ, хотя бы приблизительно характеризовать предметъ этой „теоріи", мы бы сказали, что положительная философія, какъ первая философія, какъ область началъ и основаній, всегда была „теоріей" *истины*, т.-е. того, что есть, существующаго, являющагося, сознаваемаго, или уже, поскольку рѣчь идетъ объ основаніи познанія (ratio cognoscendi, она была „теоріей познаваемаго".

5. Намѣченныя общія черты положительной философіи подъ разнымъ терминологическимъ одѣяніемъ, съ различными оттѣнками въ подчеркиваніи то тѣхъ, то другихъ сторонъ философской работы въ смыслѣ ихъ важности, тѣмъ не менѣе могутъ быть признаны довольно постоянной и устойчивой суммой ея признаковъ. Труднѣе дать такую сумарную характеристику отрицательной философіи, именно потому, что, какъ само собою разумѣется, не можетъ быть такого знанія или такой философіи, которыя состояли бы изъ одного только чистаго отрицанія. Но такъ какъ всякое отрицаніе влечетъ за собою неопредѣленное количество ограничивающихъ утвержденій, то количество типовъ отрицательной философіи съ теченіемъ времени возрастаетъ, и самые виды отрицательной философіи иногда вступаютъ въ контрадикторныя отношенія. Часто даже одно, повидимому, опредѣленное названіе прикрываетъ рядъ весьма разнообразныхъ направленій. Достаточно сопоставить, съ одной стороны, напр., позитивизмъ, какъ тенденцію къ принципіальному отрицанію философіи и, слѣдовательно, признанію одного только спеціальнаго знанія, и, съ другой стороны, матеріализмъ, какъ послѣдовательную и догматическую объяснительную метафизическую систему. Точно такъ же легко обнаружить многообразіе формъ отрицательной философіи, если обратить вниманіе на то, какъ много возникаетъ типовъ позитивизма, въ зависимости отъ того, какая изъ спеціальныхъ наукъ берется за „образецъ" для всеобщихъ объясненій, или какъ разнообразны и иногда взаимно противоположны виды скептицизма,

гдѣ то утверждается достовѣрность одного только единичнаго и отрицается достовѣрность общаго, то отрицается достовѣрность одного только разума, а въ качествѣ источника познанія выступаютъ и опытъ и инстинктъ и другія біологическія функціи.

Тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду опыты отрицательной философіи, не достигающіе совершенно всеобщаго отрицанія самой философіи, можно попытаться собрать нѣкоторые, хотя и очень общіе и по необходимости ограниченные по количеству, признаки также и отрицательной философіи, имѣя въ виду опять-таки главнымъ образомъ *тенденціи*. Но и еще въ одномъ отношеніи мы считаемъ полезнымъ ограничить себя, чтобы не расплыться въ слишкомъ общихъ и неопредѣленныхъ признакахъ. Мы ограничимся только тѣми образцами отрицательной философіи, которые не отвергаютъ принципіальнаго характера философіи, но только самые принципы опредѣляютъ отрицательно.

Едва ли не самымъ общимъ признакомъ отрицательной философіи служитъ ея принципіальное отрицаніе непосредственной данности какого бы то ни было рода, т.-е. будетъ ли то данность интуиціи или внутренняго опыта или разума или откровенія,—все равно. Это отрицаніе есть отказъ отъ рѣшенія той проблемы, съ которой начинаетъ положительная философія. Именно, это—отказъ отъ выдѣленія въ окружающей насъ дѣйствительности того, что есть, въ противоположность тому, что кажется. Отрицательная философія склоняется къ убѣжденію, что *вся* эта дѣйствительность есть только кажущееся, и ничто въ ней не дано непосредственно какъ существующее. Являющееся, *τὸ φαινόμενον*, есть сплошь или проявленіе чего-нибудь отъ насъ навсегда скрытаго, „непознаваемаго“ ни прямо, ни косвенно, или являющееся есть только явленіе, т.-е. нѣкоторый „субъективный“ актъ или процессъ,—понимается ли дальше подъ субъектомъ человѣкъ или душа или духъ, это—вопросъ болѣе частный. Такимъ образомъ, съ самаго начала философскій интересъ переносится съ дѣйствительности или на нѣкоторую ея часть, поскольку самъ субъектъ понимается какъ дѣйствительный, или на нѣчто стоящее внѣ дѣйствительности, но тѣмъ не менѣе ее опредѣляющее. Дѣйствительность въ цѣломъ перестаетъ быть проблемой философіи, субъективное опредѣленіе ея нельзя уже разсматривать даже какъ средство, оно становится всецѣло себѣ довлѣющей цѣлью.

Сообразно новой возникающей отсюда проблематикѣ и основная проблема истины принимаетъ совершенно иной характеръ въ отрицательной философіи, чѣмъ тотъ, какой былъ присущъ ей въ фи-

лософіи положительной. Если дѣйствительность, какъ то, что есть вокругъ насъ, сплошь подвергается сомнѣнію, то и истина должна быть ему подвергнута, собственно должно бы утверждать, что и ея нѣтъ. Но здѣсь именно и раскрывается подлинный смыслъ подмѣны въ философской проблемѣ дѣйствительности субъектомъ познанія. Истина, оказывается, не есть, какъ бытіе въ дѣйствительномъ мірѣ, а она—только въ нашемъ познаніи. Истина изъ сознаваемаго переходитъ въ сознаніе, и притомъ въ ту ограниченную его часть, которая называется познаніемъ. Поскольку познаніе есть процесъ, постольку въ немъ сказывается достиженіе истины, стремленіе къ ней. Она сама только въ этомъ процесѣ находитъ свое осуществленіе. Процесъ познанія вообще есть весьма ограниченный процесъ, включенный въ болѣе обширный процесъ сужденія. И вотъ, оказывается, что въ сужденіи и приходится искать истину.

Отрицательная философія, невзирая на присущую ей въ большинствѣ случаевъ крайнюю формалистичность, однако не можетъ обойтись въ анализѣ сужденія вовсе безъ всякаго содержанія. Но содержаніе, какъ мы видѣли, отодвигается въ область для насъ недоступнаго, позади міра дѣйствительности помѣщается міръ непознаваемаго, „вещей въ себѣ“. Вопросъ теперь и идетъ о томъ, въ какомъ отношеніи должно стоять сужденіе къ этому міру вещей въ себѣ, къ непостижимому для насъ X? И здѣсь, въ то время какъ положительная философія ищетъ истину въ непосредственно данномъ, отрицательная философія создаетъ изъ истины проблему согласованія сужденія съ названнымъ X-омъ. Эта проблема въ самой постановкѣ своей подсказываетъ двураздѣльное рѣшеніе, вслѣдствіе чего она принимаетъ видимость дилемы: или познаніе согласуется съ вещами или вещи согласуются съ познаніемъ. Самая постановка этой мнимой дилемы характерна для отрицательной философіи, еще больше—ея разрѣшеніе въ пользу второго ея члена.

Соотвѣтственно и вопросъ о необходимости выступаетъ въ отрицательной философіи въ совершенно иномъ видѣ, чѣмъ въ философіи положительной. Необходимость не есть порядокъ и связь въ предметѣ, а есть общеобязательность или общегодность, общая правомочность или полносильность (Allgemeingültigkeit) сужденія. Такъ какъ свои правомочія сужденіе получаетъ не отъ своего содержанія и предмета, т.-е. не отъ субъекта, какъ подлежащаго сужденія, а отъ субъекта высказывающаго сужденіе, то послѣдній,—такъ какъ санкція со стороны „вещей“ отвергается

отрицательной философіей,—ищетъ этой санкціи въ чемъ-либо сужденію и познанію постороннемъ, преимущественно, въ практическомъ поведеніи, въ дѣйствованіи, въ морали, въ пользѣ и т. п.

Разумѣется, вмѣстѣ съ этимъ измѣненіемъ философской проблематики мѣняется и методика. Мало того, въ отрицательной философіи происходитъ знаменательное перемѣщеніе функцій самой методики. Вслѣдствіе перенесенія философскаго интереса съ проблемъ дѣйствительности на изученіе самого субъекта, пути познанія понимаются какъ субъективные пути, а вслѣдствіе отрицанія и самого предмета, какъ предмета дѣйствительнаго міра, для философскаго изученія ничего не остается кромѣ изученія однихъ только путей или методовъ. Методологія, логика или „философія наукъ“ остаются, такимъ образомъ, единственной сферой философіи. Дѣйствительность, какъ предметъ философіи, находитъ свой сурогатъ въ „предметѣ“ науки, природа, напр., не есть часть окружающей насъ дѣйствительности, а есть содержаніе физики или естественныхъ наукъ, и т. п. Необходимость и закономѣрность въ дѣйствительности не есть ея порядокъ и связь, а есть умственное построеніе. Разумъ въ дѣйствительности есть только разумъ самого этого построенія. И онъ выступаетъ не какъ особый предметъ, а какъ идеалъ, парящій передъ нами, но лишенный творческихъ способностей,—попытки творчества съ его стороны ведутъ къ новымъ заблужденіямъ.

Если мы не хотимъ сходить съ пути истины, мы должны держаться въ предѣлахъ строгаго самоограниченія. Всякій выходъ за границы ведетъ въ область „ирраціональнаго“. Сама дѣйствительность отодвигается въ область исключительно „ирраціональнаго“. Истинное познаніе движется всецѣло въ сферѣ „образованія понятій“, внутри круга сужденій, не только отдѣленнаго точными границами отъ дѣйствительности, но все больше отъ нея удаляющагося по мѣрѣ приближенія къ истинѣ. Какъ указано, истина, въ самомъ дѣлѣ, отрывается отъ дѣйствительности, ибо ея санкція лежитъ въ сферахъ прагматическихъ. Обращенія къ дѣйствительности здѣсь нѣтъ и не можетъ быть, потому что не должно быть. Другими словами, тамъ, гдѣ начинается самая серьезная и самая глубокая проблема положительной философіи, тамъ отрицательная философія запрещаетъ ставить вопросы.

Нигдѣ такъ не расходятся положительная и отрицательная философія, какъ въ этомъ послѣднемъ результатѣ. Но никогда, кажется, такъ не чувствовалась необходимость въ разрѣшеніи

именно этой проблемы, какъ въ настоящее время. Вотъ почему и приходится выбирать между этими двумя основными типами философскаго построенія, между „теоріей познаваемаго“ и „теоріей познанія“,—ибо въ силу тѣхъ же аргументовъ, которые позволили намъ назвать положительную философію „теоріей познаваемаго“, отрицательная философія по причинѣ ей присущаго субъективизма можетъ быть названа „теоріей познанія“.

Въ своемъ противопоставленіи положительной и отрицательной философіи, мы не обобщали, а типизировали. Типическое для разнаго рода представителей той и другой философіи мы объединяли въ цѣлое. Поэтому, можетъ, ни одно конкретное философское направленіе не совпадаетъ до послѣдней точности съ данными здѣсь характеристиками. Но если бы пришлось искать конкретнаго воплощенія намѣченныхъ типовъ, то наиболѣе полно и исчерпывающимъ образомъ такое противопоставленіе мы представили бы себѣ въ философіи Платона, какъ примѣръ положительной философіи, и въ философіи Канта, какъ примѣръ отрицательной философіи. Нетрудно затѣмъ отнести къ положительной философіи Плотина, Декарта, Спинозу, Лейбница и т. д., какъ и къ отрицательной—Протагора, скептиковъ, Локка, Кондильяка и др. Каждое новое теченіе въ философіи имѣетъ также своихъ систематизаторовъ, — впрочемъ, часто отступающихъ отъ духа и смысла основателей ученія,— черезъ нихъ передается преемственность и создается традиція. Самый яркій примѣръ Лейбницъ и Хр. Вольфъ, но, кажется, всякая эпоха въ философіи можетъ быть отмѣчена также своимъ Вольфомъ,—древность знала своего Вольфа въ лицѣ Аристотеля [1]), Кантъ нашелъ своего Вольфа въ лицѣ Рейнгольда, а позже въ лицѣ Германа Когена. Такъ создаются „школы“, принадлежность которыхъ къ одному изъ двухъ основныхъ типовъ философіи нетрудно опредѣлить по принадлежности ихъ главы.

6. Именно на почвѣ положительной философіи мы хотимъ попытаться поставить и рѣшить вопросъ нашей темы, тамъ же мы найдемъ основанія для своей критики. При разсмотрѣніи любой точки зрѣнія, какъ и при собственномъ построеніи, мы никогда не должны забывать, что первой проблемой философіи является проблема дѣйствительности, а ея конечной цѣлью должно быть разрѣшеніе этой проблемы. Одно это условіе уже

[1]) Аналогично сопоставляетъ Вольфа и Аристотеля Гегель: „Für Deutschland, und auch allgemeiner, hat Wolf die Welt des Bewusstseyns definirt, wie man es auch von Aristoteles sagen kann“. (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Brl. 1844. 3. Th. S. 427.)

выдвигаетъ съ необычайной силой значеніе исторической проблемы, такъ какъ *„исторія“ вѣдь и есть въ концѣ концовъ та дѣйствительность, которая насъ окружаетъ*, и изъ анализа которой должна исходить философія. Только въ исторіи эта дѣйствительность выступаетъ въ своей безусловной и единственной полнотѣ,—по сравненію съ исторіей всякая другая дѣйствительность должна представляться какъ „часть“ или абстракція. Всякая спеціальная наука извлекаетъ свой объектъ въ концѣ концовъ изъ историческаго цѣлаго, какъ анатомъ можетъ извлечь изъ цѣлаго организма составляющія его части: костякъ, нервную систему, систему кровеносныхъ сосудовъ, мышечную систему, и т. п. Философія отъ своего общаго ученія о предметности бытія и сущности можетъ переходить къ своимъ болѣе частнымъ вопросамъ, о каждомъ предметѣ въ отдѣльности, путемъ спецификаціи своего общаго ученія сообразно особенностямъ этихъ предметовъ. Въ числѣ этихъ спецификацій найдетъ свое мѣсто также „соціальное“, какъ предметъ, въ частности также „историческое“,— и, повидимому, это самый простой и естественный путь для рѣшенія исторической проблемы.

Но есть основанія подойти къ вопросу и съ иной стороны. Именно обиліе такихъ рѣшеній этой проблемы, которыя составляютъ только „выводъ“ или „приложеніе“ общихъ точекъ зрѣнія, уже предостерегаетъ противъ соблазна увеличивать число ихъ. Съ другой стороны, если принять въ расчетъ тотъ пунктъ, передъ которымъ останавливается положительная философія и въ настоящее время, т.-е. „переходъ“ отъ идеальнаго къ дѣйствительному, то особенно привлекательнымъ кажется именно черезъ посредство рѣшенія исторической проблемы попытаться разрѣшить и философскую. Словомъ, является желаніе выполнить старое предложеніе Шеллинга: если нѣтъ перехода отъ идеальнаго къ дѣйствительному, то нельзя ли найти переходъ отъ дѣйствительнаго къ идеальному? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, слѣдовательно, и на вопросъ о значеніи исторической проблемы для философіи долженъ однако стоять только въ концѣ нашей работы. Этимъ же характеромъ „введенія“ оправдывается нѣкоторая, можетъ быть, неясность и *предварительность* вводимыхъ мною опредѣленій, такъ какъ иначе я долженъ былъ бы представить уже *результатъ* изслѣдованій, т.-е. начать съ того, чѣмъ нужно кончить. Всѣмъ сказаннымъ я хотѣлъ только оправдать тотъ пріемъ „обзора“, критики и иманентнаго рѣшенія нашего вопроса, къ которому я счелъ себя въ правѣ обратиться.

Но въ интересахъ ясности въ критикѣ и въ принципѣ подбора матеріала, которымъ мы воспользуемся, можетъ быть полезно напередъ указать одинъ пунктъ, которому я придаю особенно важное значеніе.

Подходя къ проблемѣ исторіи, какъ проблемѣ дѣйствительности, мы не можемъ игнорировать одного обстоятельства, являющагося, въ концѣ концовъ, рѣшающимъ при самомъ описаніи и опредѣленіи историческаго и соціальнаго вообще. Дѣло въ томъ, что непредвзятое описаніе дѣйствительности во всей ея конкретной—исторической,—полнотѣ, разрушаетъ гипотезу о томъ, будто эта дѣйствительность есть только комплексъ „ощущеній“. Дѣйствительность не только имѣетъ цвѣтъ, не только оказываетъ сопротивленіе и выступаетъ какъ гладкая, шероховатая, скользкая и т. п., но и не только необходимо добавить къ этому наличность такъ называемаго внутренняго опыта, поскольку рѣчь идетъ о субъективныхъ переживаніяхъ, т.-е. переживаніяхъ ограниченныхъ индивидуальной сферой психофизическаго организма. Съ равной несомнѣнностью въ этой дѣйствительности констатируется наличность *фактовъ*, не разрѣшаемыхъ въ теоріяхъ и терминахъ индивидуальной психологіи, а явно указывающихъ на то, что человѣческій индивидъ, — вопреки утвержденію одного современнаго логика,—не есть заключенный одиночной тюрьмы. Ближе къ дѣйствительности слова историка (Дройзенъ), который говоритъ: „Въ общеніи семьи, государства, народа и т. д. индивидъ возвышается надъ узкими предѣлами своего эфемернаго я, чтобы, если позволительно такъ выразиться, мыслить и дѣйствовать изъ я семьи, народа, государства“. Факты и акты коллективнаго, „соборнаго“, именно *соціальнаго* порядка такъ же дѣйствительны, какъ и факты индивидуальныхъ переживаній. Человѣкъ для человѣка вовсе не только сочеловѣкъ, но они оба вмѣстѣ составляютъ нѣчто, что не есть простая сумма ихъ, а въ то же время и каждый изъ нихъ и оба они, какъ новое единство, составляютъ не только часть, но и „органъ“ новаго человѣческаго цѣлаго, соціальнаго цѣлаго.

Самыя изощренныя попытки современной психологіи „свести“ соціальныя явленія къ явленіямъ индивидуально-психологическаго порядка,—какъ мы надѣемся показать на страницахъ этой работы, — терпятъ рѣшительное крушеніе передъ фактами непосредственной и первичной данности соціальнаго предмета, какъ такового. Въ современной объяснительной психологіи все чаще приходится наблюдать любопытное явленіе,—цѣлый рядъ

фактовъ, подлежащихъ объясненію, вдругъ, выступаетъ въ качествѣ факторовъ объясняющихъ. Симпатія, симпатическое пониманіе, подражаніе, конгеніальность, „вчувствованіе“ и подобныя переживанія самымъ безжалостнымъ образомъ разбиваютъ схемы и аналогіи объяснительной психологіи.

Философски (и психологически) я пытаюсь подойти къ анализу первичнаго даннаго въ соціальномъ и историческомъ явленіи путемъ анализа пониманія или *уразумѣнія*. Здѣсь я вижу философскій источникъ соціальности. Если я правъ, если въ самомъ дѣлѣ нельзя свести уразумѣніе къ процесамъ „умозаключенія“, то въ этомъ и лежитъ специфическій признакъ соціальнаго, принципіально отличающій его какъ предметъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ,—не только такъ называемыхъ наукъ о природѣ, но и науки о душѣ. Никогда соціальныя науки и исторія не изучаютъ „души“, а потому не изучаютъ и „душевныхъ явленій“. Изъ этого ясно, что и методологическія задачи этихъ наукъ суть задачи специфическія и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ единственныя. Тамъ, гдѣ мы обходимся однимъ,—весьма условно, конечно,—умомъ, тамъ передъ нами всегда только „внѣшность“, тамъ для научнаго знанія достаточно, можетъ быть, однихъ практическихъ или прагматическихъ цѣлей, savoir pour agir; только философское знаніе можетъ и отъ этихъ наукъ потребовать большаго, но на современномъ языкѣ все, что выходитъ за предѣлы *техники*, что не находитъ своего техническаго и индустріальнаго примѣненія, есть *метафизика*.

Другое дѣло исторія. Она по существу не можетъ довольствоваться „внѣшностью“, ибо *начинаетъ* съ утвержденія, что то, что ей дано, есть только *знакъ*. Раскрытіе этого знака ея единственная задача. Документы и памятники суть знаки, требующіе прежде всего уразумѣнія нѣкоторыхъ дѣйствій, которыя сами только знаки, прикрывающіе нѣкоторые движущіе исторіей факторы, постигаемые опять-таки съ помощью уразумѣнія. Философія можетъ итти еще дальше въ поискахъ за уразумѣніемъ самого субстрата исторіи, но въ существенной своей основѣ за всѣми этими интерпретаціями: филологической, технической, исторической, философской, лежитъ одинъ и тотъ же путь уразумѣнія Исторія есть по существу наука не техническая, а *герменевтическая*.

Въ этомъ именно ея особое философское значеніе. Она научаетъ, что не путемъ техническаго приложенія постигается смыслъ и значеніе конкретнаго, а путемъ его интерпретаціи и

уразумѣнія. Философскій предметъ вѣдь есть именно конкретный предметъ, и при томъ въ его *абсолютной* полнотѣ. Что предметомъ философіи является абсолютное, это утвержденіе имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если подъ абсолютнымъ понимается конкретно абсолютное. Но раскрыться и обнаружиться абсолютное можетъ только въ историческомъ процесѣ, потому что это есть единственная область полной и не сокращенной дѣйствительности. Философское изученіе историческаго въ такомъ случаѣ всецѣло должно быть направлено на связь и внутреннее единство въ самомъ абсолютномъ или въ *свободѣ*, какъ единственной формѣ дѣятельности абсолютнаго. Какъ исторія, если бы она состояла только изъ „кусковъ“, изъ рѣшеній индивидуальныхъ воль и изволеній, была бы лишена единства и цѣльности, такъ и философія требуетъ для своего творчества абсолютнаго источника единства—свободы.

Изученіе свободы какъ предмета, какъ конкретной цѣлостности, есть одна изъ основныхъ темъ философіи, какъ первой философіи или какъ *принциповъ*. Поскольку философское изученіе простирается не только на анализъ и описаніе предметовъ, но поскольку оно изучаетъ также „вещи“, постольку на почвѣ принциповъ развивается спеціальное онтологическое ученіе объ соотвѣтствующей вещи дѣйствительнаго бытія. Носитель соціальнаго и историческаго,—духъ,—составляетъ предметъ такой онтологической дисциплины, носящей названіе *философіи исторіи* или *исторіософіи*. Философія исторіи въ этомъ пониманіи есть все-таки, какъ подчеркивалъ уже Гегель, исторія. Наконецъ, исторія какъ наука имѣетъ своимъ предметомъ тотъ же историческій процесъ, но не въ истолкованіи его онтологическаго носителя, а въ изображеніи этого процеса въ его эмпирическомъ обнаруженіи.

7. Было бы неправильно думать, будто наука исторіи ограничиваетъ свои задачи только пониманіемъ и интерпретаціей, т.-е. обходится безъ выполненія того логическаго требованія, которое предъявляется ко всякой эмпирической наукѣ и которое называется объясненіемъ или составленіемъ *теоріи*. Такое допущеніе противорѣчило бы, какъ факту, такъ и логикѣ. Историческія теоріи суть не менѣе теоріи, чѣмъ теоріи физики или біологіи, какія бы свои особенности не имѣли эти теоріи и науки. Кажущееся противорѣчіе между единичнымъ и неповторяющимся характеромъ историческихъ явленій и закономѣрностью явленій „природы“, проистекающей именно изъ повторенія ихъ, является

въ результатѣ только совершенно произвольнаго отожествленія теоретическаго и подчиненнаго „закону“. Но даже крайній случай объясненія изъ „произвола“ или „каприза“ есть логически такая же правомѣрная гипотеза и теорія, какъ и объясненіе изъ необходимости „законовъ природы“. Исторія можетъ не быть наукой законоустанавливающей и тѣмъ не менѣе *она есть наука объяснительная*, т.-е наука, логической задачей которой является установленіе объяснительныхъ *теорій*.

Историографія обнаруживаетъ, однако, что исторія не сразу становится на путь выполненія чисто логическихъ задачъ науки. Напротивъ, подобно другимъ наукамъ она проходитъ сперва подготовительныя стадіи безпорядочнаго накопленія матеріала и затѣмъ упорядоченія его по соображеніямъ постороннимъ наукѣ, и сравнительно поздно приходитъ къ сознанію своихъ научныхъ логическихъ задачъ. Наиболѣе простое и ясное раздѣленіе послѣдовательныхъ моментовъ въ развитіи исторической науки устанавливаетъ три ступени въ образованіи исторической науки (Бернгеймъ): 1, исторія повѣствовательная или реферирующая, 2, исторія поучающая или прагматическая, 3, исторія развивающая или генетическая.

Повѣствовательная исторія есть простой разсказъ о событіяхъ, вызываемый чисто эстетическими потребностями, и въ этомъ смыслѣ онъ занимаетъ нѣкоторое мѣсто рядомъ съ другими видами словеснаго „литературнаго“ творчества. На ряду съ этимъ это есть хроника или лѣтопись, имѣющая въ виду запечатлѣть для потомства или для подростающаго поколѣнія нѣкоторыя славныя или замѣчательныя событія изъ жизни отцовъ и предковъ. Наконецъ, это—нѣкоторыя памятныя записи, вызываемыя практическими нуждами по урегулированію и руководству взаимныхъ отношеній членовъ даннаго общежитія. Во всѣхъ этихъ случаяхъ записываемое важно, или цѣнно, или интересно „само по себѣ“. Напротивъ, въ прагматическомъ изложеніи преслѣдуются уже цѣли практическаго примѣненія или использованія сообщаемыхъ фактовъ по ихъ житейскому обобщенію и поучительности. Такого рода обобщенія выступаютъ въ качествѣ какъ бы правилъ или максимъ поведенія, въ видѣ „исторической морали“. Необходимость обоснованія или оправданія этихъ правилъ заставляетъ историка углубляться въ отысканіе причинъ и мотивовъ сообщаемыхъ имъ событій. Указываемыя причины сами сводятся къ разнаго рода моральнымъ и психологическимъ побужденіямъ житейской же морали и психологіи,—страстп, жела-

нія, намѣренія, побужденія справедливости, возмездія и т. п. играютъ здѣсь первенствующую роль. Прагматическая исторія въ цѣломъ всегда есть резонирующая исторія.

Только генетическая исторія имѣетъ цѣлью чистое познаніе нѣкотораго своеобразнаго матеріала, изображеніе котораго подчиняется не посторонпимъ ему соображеніямъ, а правиламъ, проистекающимъ изъ самого этого своеобразія. Задача генетической исторіи есть изображеніе событій въ ихъ развитіи. Собственно это и есть впервые научная стадія въ развитіи исторіи. Здѣсь исторія изображается, подчиняясь нѣкоторымъ предпосылкамъ, которыя могутъ найти свое оправданіе только въ логическомъ анализѣ ея научныхъ задачъ. Научная исторія предполагаетъ уже соотвѣтствующее пониманіе своего предмета, гдѣ на первомъ планѣ стоитъ идея единства человѣческаго рода, событія въ развитіи котораго стоятъ во внутренней и непрерывной связи и взаимодѣйствіи, какъ другъ съ другомъ, такъ и съ внѣшними физическими условіями.

Лучше было бы эту послѣднюю стадію называть не генетической, а стадіей исторіи *объяснительной*. *Теорія* всегда есть логическій признакъ науки, а какой характеръ носитъ эта теорія, можетъ быть рѣшено только логическимъ же анализомъ соотвѣтственнаго предмета, а не предварительнымъ опредѣленіемъ науки. Въ частности названіе исторіи „генетической“ совершенно предвзято и подсказываетъ біологическія или органическія аналогіи, что не только само по себѣ подвержено сомнѣнію, но сильно можетъ стѣснить свободу и непредубѣжденность дальнѣйшаго анализа.

Въ цѣломъ, однако, приведенное раздѣленіе пріемлемо и мы хотѣли бы обратить вниманіе только на одну подробность, которая, какъ будетъ показано въ своемъ мѣстѣ, имѣетъ весьма существенное и плодотворное значеніе. Какъ извѣстно, всѣ раздѣленія, подобныя приведенному, „условны“. Несовершенство такой условности до извѣстной степени устраняется тѣмъ, что въ раздѣленіе вводятся новыя подраздѣленія и намѣчаются особыя, „промежуточныя“ или „переходныя“ формы, связывающія тѣ моменты, которые кажутся слишкомъ рѣзко другъ отъ друга оторванными. Необходимо обратить вниманіе напередъ на одинъ такого рода „переходъ“, который можно констатировать между исторіей прагматической и объяснительной, и который мы предлагаемъ назвать моментомъ или стадіей *философской исторіи*.

Этотъ моментъ можно предусмотрѣть совершенно апріорно,

если имѣть въ виду довольно прочно установившееся мнѣніе о томъ, что „всѣ науки возникаютъ изъ философіи“. Фактически и исторически это положеніе весьма спорное, но въ порядкѣ логическомъ оно имѣетъ свое оправданіе въ томъ, что извѣстное знаніе становится, дѣйствительно, научнымъ только тогда, когда оно сознательно рефлексируетъ о своихъ началахъ и когда оно сознательно обращается къ логическимъ, т.-е. также и философски оправданнымъ, средствамъ своего выраженія. Философія есть рефлексія на всякое духовное творчество, она легко подмѣчаетъ его типы и виды, и стоитъ ей замѣтить зарожденіе новой науки, какъ она уже на стражѣ ея интересовъ. Сократовскій образъ „повивальной бабки“ заключаетъ въ себѣ много истиннаго. Философія тотчасъ принимаетъ новорожденную науку въ свое лоно, и этотъ моментъ *философской стадіи* въ развитіи науки есть моментъ собственно историческій для нея, въ противоположность прежнему *до*историческому. Этотъ моментъ характеризуется нѣкоторой дифференціаціей сперва неопредѣленнаго по составу знанія, такъ что изъ него выдѣляется нѣкоторая объединенная и однородная система. Въ исторической наукѣ этотъ моментъ наступаетъ тогда, когда она достигаетъ стадіи спецификаціи своего предмета и, слѣдовательно, приходитъ къ идеѣ какого-то особеннаго методологическаго единства. На первыхъ порахъ это—чисто отрицательная работа разграниченія и отдѣленія, но съ теченіемъ времени въ ней все больше намѣчается положительный результатъ, точная формулировка или сознаніе котораго уже приводитъ къ научной объяснительной исторіи.

Въ исторической наукѣ это методологическое самоопредѣленіе начинается съ отграниченія историческаго метода и историческаго предмета прежде всего отъ методовъ математическаго и естественнонаучнаго. Исторія представляется тогда какъ исключительная область чистой эмпиріи, и между эмпирическимъ и историческимъ обнаруживается какъ бы взаимно покрывающееся совпаденіе. Мѣсто для исторіи найдено и остается за нею, но она его еще не занимаетъ. Въ неопредѣленной сферѣ эмпирическаго заключенъ не одинъ предметъ и не единственный методъ. Самымъ важнымъ здѣсь является дальнѣйшая диференціація и отдѣленіе методовъ *сравнительнаго* и историческаго въ примѣненіи къ предмету соціальнаго. Это—весьма плодотворный моментъ, такъ какъ онъ даетъ толчекъ къ логическому оформленію исторіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ конституированію цѣлаго длиннаго

ряда систематическихъ наукъ о соціальномъ. Развитіе юриспруденціи, политической экономіи, богословія, филологіи, эстетики, идетъ рука объ руку съ развитіемъ исторіи,—это какъ бы моментъ горѣнія химически сложнаго тѣла, когда изъ него выдѣляются составляющіе его элементы. Можетъ быть, наиболѣе интереснымъ здѣсь является моментъ, когда проникнутая идеей „эволюціи“ философская исторія приводитъ къ мысли объ одной *общей* систематической наукѣ о соціальномъ и, такимъ образомъ, приводитъ къ созданію *динамической соціологіи*, съ основной идеей прогреса (Контъ). Наконецъ, наступаетъ моментъ для расчета и съ самой философіей, исторія перестаетъ быть философской исторіей и становится исторіей научной, когда она выдѣлитъ изъ себя въ видѣ особой и самостоятельной дисциплины *философію исторіи*. Въ цѣломъ можно, поэтому, сказать, что періодъ философской исторіи есть тотъ именно ея періодъ, въ который зарождается и конституируется научная исторія. Ниже будетъ показано, что такимъ періодомъ для исторической науки является XVIII вѣкъ, въ частности эпоха Просвѣщенія.

Такъ какъ въ послѣдующемъ изложеніи намъ придется начать именно съ этой эпохи, то къ вышеприведенной схемѣ Бернгейма [1]) необходимо сдѣлать еще нѣкоторыя разъясненія. Переходя отъ исторіи повѣствовательной къ исторіи прагматической, Бернгеймъ имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, античную историографію, но нельзя игнорировать также того обстоятельства, что прагматизмъ XVIII вѣка выступаетъ преимущественно противъ такъ называемой „эрудиціи“ и „эрудитовъ“ [2]). Таковъ просто фактъ. Какъ фактъ же мы можемъ констатировать,—не входя, слѣдовательно, въ его объясненіе,—тѣсную связь, которая существуетъ, по всей вѣроятности, не случайно, между прагма-

---

[1]) Схема Бернгейма вообще ясна, но несовершенна. Мы не имѣемъ въ виду подвергать ее критикѣ, а пользуемся ею, какъ одной изъ принятыхъ схемъ, по поводу которой мы только высказываемъ нужныя намъ въ послѣдующемъ соображенія. Методологически несравненно тоньше и фактически совершеннѣе схема, предлагаемая Дилтеемъ и стремящаяся охватить развитіе „исторіи“ въ его полной послѣдовательности. Дилтей намѣчаетъ ступени: непритязательное повѣствованіе (Геродотъ), резонирующее (bohrende) объясненіе (Фукидидъ), примѣненіе систематическаго знанія (Полибій; Макіавели, Гвичардини), разложеніе на отдѣльныя связи (XVIII в., Вольтеръ) и принципъ эволюціи (Винкельманъ, Ю. Мезеръ, Гердеръ). *Dilthey*. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Brl. 1910. S. 95—97.

[2]) Ср. ниже о Болингброкѣ.

тической и такъ называемой „политической“ исторіей [1]). Но сама по себѣ *политическая* исторія можетъ разсматриваться уже какъ изложеніе исторіи („дѣяній“) съ опредѣленной „точки зрѣнія“ и, поскольку она можетъ быть „всеобщей“, она приближается къ *философской исторіи* въ нашемъ опредѣленіи. Прагматическая исторія въ ея цѣломъ и въ широкомъ смыслѣ характеризуется, между прочимъ, тѣмъ, что однимъ изъ обычныхъ пріемовъ ея „объясненія“ является резонирующее и морализирующее привнесеніе телеологіи, которая остается для самого историческаго предмета „*внѣшней*“, т.-е. *внѣшне* предначертаннымъ планомъ или *внѣшне* заданной цѣлью и т. п. Этотъ же признакъ остается замѣтнымъ и въ философской исторіи, хотя въ нее проникаетъ уже сознаніе того, что мораль и резонерство не должны имѣть мѣста въ историческомъ изложеніи. Прагматическая исторія, признавая „единичность“ историческаго предмета, тѣмъ не менѣе ищетъ въ исторіи „постоянствъ“, которыя прежде всего понимаетъ, какъ „повторенія“, единство коихъ и даетъ ей соотвѣтствующую „точку зрѣнія“. „Точка зрѣнія“ также выступаетъ съ претензіей на объясняющую роль и въ этомъ смыслѣ призвана замѣнить *мотивы* („побужденія“, страсти и т. п.), къ которымъ обращается прагматическая исторія. Сама прагматическая исторія говоритъ, какъ извѣстно, о „причинахъ“, но, поскольку въ ней указываются преимущественно побужденія, движущія въ направленіи къ практическимъ цѣлямъ и моральнымъ оцѣнкамъ, мы въ правѣ говорить именно о мотивахъ, такъ какъ „мотивъ“ и есть ничто иное, какъ побуждающее представленіе съ болѣе или менѣе яркой чувственной окраской, гдѣ въ концѣ концовъ само чувство выступаетъ какъ движущій моментъ. Въ силу этого психологическаго факта „мотивъ“ обычно признается движущимъ началомъ, исходящимъ отъ „характера“ индивидовъ или „лицъ“, „личностей“. Напротивъ, философская исторія больше интересуется „закономѣрностью“ вообще, чѣмъ просто „повторяемостью“ явленій, что само по себѣ уже влечетъ ее къ нѣкоторымъ опытамъ методологическаго анализа соотвѣтствующихъ понятій, и что въ концѣ концовъ опредѣляетъ ея переходъ къ научнымъ понятіямъ „основаній“ и „причинъ“, или такъ наз. „факторовъ“, неиндивидуальныхъ и „безличныхъ“. Въ философской исторіи могутъ безпорядочно перемѣшиваться „мотивы“ съ объединяющей ихъ „точкой зрѣнія“ и причинными факторами, но тенден-

[1]) Ср. *Н. Карѣевъ*, Основные вопросы философіи исторіи. 2 изд. Спб. 1887. Т. II, стр. 309.

ція къ настоящей философіи и наукѣ исторіи выражается именно въ методологическомъ очищеніи этихъ понятій Въ цѣломъ можно сказать, что для философской исторіи является существеннымъ внесеніе въ разсмотрѣніе историческихъ событій *раціональнаго* метода на мѣсто психологистическаго мотивированія прагматической исторіи. Оборотная сторона этого раціонализма въ исторіи состоитъ въ томъ, что исторія здѣсь построяется нерѣдко такъ, какъ она *могла бы только быть*. Но *то, что можетъ быть*, въ свою очередь, принимается ею за *то, что должно быть*, и въ результатѣ просто утверждается, какъ *то, что было*. Поскольку „возможность“ есть гипотеза и можетъ перейти въ теорію, постольку это—движеніе въ сторону научной исторіи, а поскольку „возможность“ возводится въ „долженствованіе“, опредѣляемое внѣшнимъ планомъ или цѣлью исторіи, постольку здѣсь—возвращеніе опять къ прагматизму. Съ этой стороны философская исторія и опредѣляется преимущественно, какъ „переходная ступень“ въ развитіи самой исторической науки.

Внѣшнимъ признакомъ, по которому можно опредѣлить наступленіе и наличность въ исторической наукѣ періода философской исторіи, является прежде всего ея стремленіе обнять свой предметъ во всей его конкретной полнотѣ и всеобщности. Поэтому, это есть періодъ по преимуществу *всеобщихъ* или *универсальныхъ* исторій. Но, какъ констатируетъ исторіографія, на ряду съ стремленіемъ къ универсальности всегда обнаруживается также стремленіе къ составленію исторій національныхъ, народовъ и государствъ, но опять-таки „въ цѣломъ“, въ ихъ конкретномъ единствѣ. Другой, болѣе углубленный признакъ даетъ возможность перенести понятіе философской исторіи и на такого рода „національныя“ исторіи. Можно замѣтить, что въ характеризуемый нами періодъ, прагматизмъ исторіи, ея стремленіе къ поученію, смѣняется стремленіемъ найти въ ней какое-то внутреннее единство. При отсутствіи строгой методологіи и точныхъ логическихъ средствъ такое стремленіе не сразу приводитъ къ нужнымъ результатамъ по причинѣ исключительной сложности и многообразія объединяемыхъ въ предметѣ явленій. Результатомъ этого бываетъ то, что въ качествѣ объединяющаго момента или „идеи“ выдвигается либо совершенно субъективное пониманіе историческаго процеса, какъ цѣлаго, либо подчеркиваніе одного какого-нибудь момента въ сложномъ цѣломъ, какъ момента руководящаго или направляющаго. Другими словами, вмѣсто „идеи“ въ историческомъ процесѣ устанавливается „точка зрѣнія“ на этотъ

процесъ. Такъ исторія изображается или понимается съ „точки зрѣнія“ религіозной (Босюетъ), съ точки зрѣнія развитія нравовъ (Вольтеръ), успѣховъ интелекта (Кондорсе), гражданственности (Фергюсонъ), образованности и благосостоянія (Пзелинъ), размноженія и экономическихъ потребностей (Аделунгъ), государства и международныхъ отношеній (Кантъ), и т. д., и т. д. Всѣ такія „точки зрѣнія“ суть частныя точки зрѣнія и возведеніе ихъ въ степень общаго и философскаго принципа философски и логически не можетъ быть принято. Свое оправданіе онѣ могутъ найти только съ момента *обращенія* всѣхъ отношеній, когда самая постановка вопроса, такъ сказать, переворачивается, и начинаютъ говорить объ историческомъ методѣ въ правѣ, экономикѣ, филологіи, богословіи и проч. Для философовъ философская исторія смѣняется *философіей исторіи*, когда удается подмѣтить идею и смыслъ историческаго процеса, не путемъ внѣшняго привнесенія „точекъ зрѣнія“, а путемъ имманентнаго раскрытія смысла самого предмета, а для историковъ философская исторія смѣняется научной исторіей, когда ея объясненія и теоріи проникаются сознаніемъ своей специфичности.

Такимъ образомъ, разница между философіей исторіи и наукой исторіи не въ предметѣ, предметъ одинъ—историческій процесъ. Но этотъ предметъ изучается въ его проявленіяхъ и закономѣрности и въ его смыслѣ, это изученіе эмпирическое и философское. Это—не двѣ точки зрѣнія на предметъ, а „степени“ углубленія въ него, проникновенія въ него. Научное изученіе ограничено тѣмъ, что оно—научное, т.-е. своей логикой и своимъ методомъ, у философіи иная логика и иной методъ, ибо она беретъ *тотъ же* предметъ, но не въ его эмпирической данности, а въ его идеѣ или въ его идеальной данности. Философія исторіи остается всетаки философіей.

8. Итакъ, опредѣленіе и мѣсто философіи исторіи, повидимому, ясно и недвусмысленно. То, что обозначается этимъ понятіемъ, можетъ отвергаться, потому ли что оно скучно и неинтересно, когда превосходитъ нашу мѣру пониманія и способностей, потому ли, что оно безполезно и даже вредно, такъ какъ не видно, съ какой стороны оно можетъ способствовать успѣхамъ техники и индустріи,—во всякомъ случаѣ, отвергая это, не слѣдуетъ пользоваться терминомъ для обозначенія другого содержанія. Между тѣмъ съ такимъ явленіемъ приходится не рѣдко встрѣчаться. Подъ философіей исторіи иногда понимаютъ не метафизическое или онтологическое изученіе историческаго процеса, а

изученіе историческаго *познанія*, т.-е. или соотвѣтствующей психологіи или соотвѣтствующей логики и методологіи. Къ сожалѣнію, и въ употребленіи терминовъ „теорія историческаго знанія“, „методологія исторіи“, „логика исторіи“ и т. п. господствуетъ полная разноголосица и безграничный произволъ. Необходимо и здѣсь соблюдать нѣкоторое постоянство.

Процесъ научной работы складывается изъ двухъ, въ общемъ легко различимыхъ, моментовъ: изъ момента познанія и изъ момента сообщенія познаннаго во всеобщее свѣдѣніе. Тотъ и другой моменты имѣютъ свои средства, свои пути и пріемы, свои *методы*. Но ясно, что они должны быть тщательно различаемы, когда мы ихъ самихъ дѣлаемъ предметомъ своего размышленія. Строго говоря, для характеристики *науки* важенъ только второй моментъ,—какъ бы мы ни пришли къ своему знанію, существенно, чтобы оно было сообщено такъ, чтобы не вызвало сомнѣній, чтобы было *доказано*. Но само собою разумѣется, что въ общей организаціи науки создается свой кодексъ правилъ и наставленій къ самому познанію соотвѣтствующаго предмета, такъ какъ опытъ этого познанія показываетъ, что есть пути и пріемы болѣе короткіе, болѣе цѣлесообразные, болѣе удобные и т. п., которыхъ и слѣдуетъ держаться въ интересахъ большей производительности самой работы. Это не есть неподвижный списокъ правилъ и рецептовъ, онъ постоянно мѣняется, пополняется, но въ цѣломъ это—всегда нѣкоторый регистръ удачно примѣнявшихся пріемовъ, рекомендуемыхъ и впредь. Только работавшіе въ области соотвѣтствующей науки могутъ оцѣнить достоинство такого списка правилъ и совѣтовъ, ими же онъ устанавливается и исправляется. Естественно, что всякая наука имѣетъ свою технику познанія, и собраніе соотвѣтствующихъ наблюденій можетъ оказать ей большую услугу. При познаніи существенную роль играетъ, конечно, личное дарованіе, находчивость, догадка, подготовленность, иногда и „случайность“, тѣмъ не менѣе совокупность специфическихъ для каждой науки правилъ ея техники объединяется въ нѣкоторую вспомогательную для науки дисциплину. Поскольку рѣчь идетъ объ нѣкоторыхъ искусственныхъ пріемахъ въ достиженіи нужнаго знанія, это—*техника* его, поскольку рѣчь идетъ въ широкомъ смыслѣ объ изслѣдованіи и нахожденіи его, это—*эвристика*, поскольку рѣчь идетъ о путяхъ и методахъ изслѣдованія, это—*методика* изслѣдованія. Такая дисциплина всегда специфична, и едва ли есть смыслъ говорить объ „общей“ методикѣ или „общей“ эвристикѣ, имѣя

въ виду такія правила *изслѣдованія*, которыя примѣнялись бы и въ математикѣ, напр., и въ исторіи, въ физикѣ и богословіи, въ гистологіи и лингвистикѣ, и т. д.

Другое дѣло—сообщеніе уже пріобрѣтенныхъ знаній. Оно имѣетъ и свои совершенно общія требованія, ибо средство сообщенія, въ концѣ концовъ, одно,—*слово*,—и свои спеціальныя предписанія, въ зависимости отъ характера подлежащихъ изложенію мыслей. Совокупность пріемовъ и методовъ сообщенія и выраженія нашихъ мыслей имѣетъ въ виду или эстетическое впечатлѣніе (также моральное воздѣйствіе) или изображеніе самого познаваемаго предмета въ его бытіи, свойствахъ, дѣйствіяхъ и т. п. Въ послѣднемъ случаѣ рѣчь идетъ именно о *логическомъ* выраженіи нашихъ мыслей и нашего познанія. Поскольку возможно ученіе объ общихъ и спеціальныхъ методахъ такого выраженія, постольку и говорятъ объ *логикѣ* или *методологіи*, какъ общей, такъ и спеціальной. Методологія не есть дѣло удобства или принятости, она диктуется особенностями внутренно присущими предмету, какъ такому, и потому она не есть дѣло опыта или навыка соотвѣтствующаго представителя науки, а есть въ себѣ законченная система, которая въ силу этого сама становится наукой sui generis. Это—не списокъ правилъ, а внутренно связанный органонъ, служащій не лицамъ, а научному предмету въ его изначальныхъ и принципіальныхъ основаніяхъ. И въ такомъ видѣ методологія есть одна изъ философскихъ основныхъ наукъ. Въ противоположность методамъ изслѣдованія, она говоритъ о методахъ *изложенія* или *изображенія*. Можно допустить, что кто-либо изобразитъ полученное имъ знаніе, описавъ путь своего изслѣдованія,—здѣсь какъ будто методы „совпадаютъ“, но призрачность этого „совпаденія“, разумѣется, гораздо легче замѣтить, чѣмъ эквивокацію, вызываемую примѣненіемъ слова „методъ“. Между тѣмъ только этой эквивокаціи мы обязаны тѣмъ, что правила эвристики не рѣдко обозначаются именемъ научной методологіи, а логическіе анализы иногда выдаются за правила методики изслѣдованія.

Это имѣетъ значеніе о всякой научной работѣ, но, кажется, своей крайней степени такое смѣшеніе достигаетъ въ исторической наукѣ. Послѣдняя имѣетъ свой собственный терминъ,—удобный уже своей особенностью,—для обозначенія методики историческаго изслѣдованія или исторической эвристики, это терминъ—*историка*. Но значеніе этого термина, оказывается, у историковъ весьма многообразно, онъ употребляется на ряду

съ названіями „теорія историческаго знанія“, „методологія“ и под., и примѣняется самъ, повидимому, въ столькихъ значеніяхъ, сколько авторовъ пользовалось имъ.

Авторомъ термина „историка“ признается въ соотвѣтствующей литературѣ [1]) ученый историографъ XVII-го вѣка Фосіусъ. Для него лежитъ внѣ спора, что *историку* слѣдуетъ отличать отъ исторіи такъ же точно, какъ отличаютъ поэтику отъ поэзіи, такъ какъ обѣ излагаютъ правила: историка для составленія исторіи, поэтика—для поэзіи [2]). Насколько знакомо, говоритъ онъ, имя исторіи, настолько большинству почти неизвѣстно, что есть „органическая“ (organica) дисциплина, которая называется *историкой*, и которая ведетъ свое начало отъ Діонисія Галикарнасскаго и Лукіана [3]). Историка есть искусство, которое учитъ насъ писать исторію. Это не есть наука, что видно, изъ ея цѣли и предмета, ибо изъ историки научаются составлять надлежащимъ образомъ исторію, а наука имѣетъ въ виду не дѣйствія, а знаніе,—scientia vero est, non operationis, sed sciendi gratia,—кромѣ того историка имѣетъ дѣло съ вещами случайными, тогда какъ наука говоритъ о вещахъ необходимыхъ [4]).

Такимъ образомъ, историка есть не наука, а собраніе предписаній и правилъ полезныхъ при писаніи исторіи,—подъ чѣмъ подразумѣваются, съ одной стороны, правила изслѣдованія, главнымъ образомъ, *критики*, а съ другой стороны, совѣты литературные. Въ XVIII-омъ вѣкѣ говорятъ преимущественно объ „искусствѣ писать исторію“,—l'art d'écrire l'histoire или la théorie de l'art d'écrire l'histoire или la manière d'écrire l'histoire. Но

---

[1]) Напр., *Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode. Lpz. 1908. S. 222; *Н. Кареевъ*, Теорія историческаго знанія. Спб. 1913. Стр. 48, прим. — Книга Фосіуса носитъ заглавіе: Gerardi Joannis Vossii ARS HISTORICA; sive, De Historiae, et Historices natura, Historiaeque scribendae praeceptis, commentatio. Ed. sec. Lugduni Batavorum 1653 (цитирую по этому изданію, 1-е изд. 1623 г.). Книга Dell' Arte Historica d'Agostino Mascardi. Roma 1636, говоритъ, дѣйствительно, *объ* исторіи и Arte historica у Маскарди обозначаетъ самое науку исторіи. Но по словамъ Дону книга Маскарди въ значительной части есть заимствованія, pour ne pas dire plagiats, и переводъ изъ книги *Laurent Ducci* Ars historica in qua laudabiliter conscribendae historiae praecepta traduntur 1604. Такимъ образомъ, Дуччи,—если судить *по заглавію* книги,—пользуется терминомъ раньше Фосіуса. (Книгу Дуччи я не видѣлъ, пользуюсь только указаніями Дону, *Daunou*, Cours d'études historiques. T. VII, Art d'écrire l'histoire. Paris 1844. P. 84.)

[2]) o. c., p. 1.

[3]) ib., p. 6.

[4]) ib., p. 15.

встрѣчается и терминъ Ars historica, передаваемый также въ нѣмецкой литературѣ черезъ Geschichtswissenschaft, только позже ставшей синонимомъ Geschichte [1]). Здѣсь опять-таки рѣчь идетъ о методахъ изслѣдованія, и только у Хладеніуса къ эвристикѣ присоединяется логическое изслѣдованіе въ области историческаго метода.

Въ XIX вѣкѣ терминомъ историка опять начинаютъ пользоваться. Гервинусъ возобновляетъ вопросъ Фосіуса,—какъ случилось, спрашиваетъ онъ [2]), что на ряду съ поэтикой не позаботились объ мѣстѣ для историки? Отвѣтъ на этотъ вопросъ Гервинусъ ищетъ въ особенностяхъ самого предмета исторіи и формъ ея изложенія. Никакихъ *правилъ* изслѣдованія онъ не предлагаетъ, а ищетъ признаковъ, по которымъ можно было бы опредѣлить характеръ современной исторіи въ отличіе отъ исторіи повѣствовательной (хроники) и исторіи прагматической. Поскольку у него рѣчь идетъ не только о внѣшне-литературныхъ формахъ изложенія, этотъ трактатъ скорѣе относится къ логикѣ исторіи, чѣмъ къ техникѣ ея изслѣдованія, къ эвристикѣ.

Новое опять пониманіе историки даетъ Дройзенъ [3]). „Историка,—говоритъ онъ,—не есть энциклопедія историческихъ наукъ, не есть философія (или теологія) исторіи, и не физика нравственнаго міра, меньше всего поэтика для писанія исторіи.—Она должна поставить себѣ задачей быть органономъ историческаго мышленія и изслѣдованія..... Историка обнимаетъ *методику* историческаго изслѣдованія, *систематику* исторически изслѣдуемаго". Это было бы ясно и безспорно, но оказывается, что Методика обнимаетъ у Дройзена, на ряду съ эвристикой, критикой и интерпретаціей, также *изложеніе* (die Darstellung).

Въ послѣднее время опять вышло сочиненіе подъ заглавіемъ „Историка" Людвига Риса [4]). Какъ показываетъ подзаголовокъ

---

[1]) Напр., *Gatterer*, Handbuch der Universalhistorie. Zwote Ausgabe. Göttingen 1765. T. I. S. 1: „die *historische Kunst* oder *Geschichtswissenschaft* (*Ars historica* oder *Historiographia*) ist eine Wissenschaft von den Regeln, lesenswürdige Geschichtbücher zu verfertigen" Ср *P. Geiger*, Das Wort „Geschichte" und seine Zusammensetzungen. Freiburg 1908. S. 22, 45.

[2]) *Gervinus*, Grundzüge der Historik. Lpz. 1837. (Цитирую *новое* изданіе, представляющее точную перепечатку перваго и отмѣченное *также* годомъ 1837! Русскій переводъ въ Приложеніи къ переводу Автобіографіи Гервинуса, М. 1895, весьма не точенъ.)

[3]) *Droysen*, Grundriss der Historik. Lpz. 1868. См. §§ 16—18.

[4]) *L. Riess*, Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens. B. I. Brl. 1912.

книги: „Органонъ историческаго мышленія и изслѣдованія“, авторъ имѣетъ въ виду выполнить задачу, поставленную историкѣ Дройзеномъ, но въ дѣйствительности въ этой, исключительно интересной по содержанію книгѣ, нѣтъ никакихъ правилъ „изслѣдованія“. Рѣчь идетъ о *принципѣ* исторіи и объ ея предметѣ. Такое изслѣдованіе можетъ быть отнесено только къ принципамъ философіи и къ логикѣ.

Подъ другими терминами, вводимыми современными изслѣдователями, какъ „теорія историческаго знанія“ и „методологія“ скрывается то же смѣшеніе задачъ эвристики и логики. Напр., проф. Карѣевъ [1]) употребляетъ promiscue термины „историка“ и „теорія историческаго знанія“, что вполнѣ законно и послѣдовательно, но когда онъ поясняетъ, что „спеціальные вопросы историки касаются, главнымъ образомъ, того, что можетъ быть обозначено, какъ техника исторической методологіи“, это способно вызвать недоумѣнія. Вѣдь „историческая методологія“ есть *глава логики*, что значитъ ея „техника“? А если подъ методологіей вопреки точному смыслу термина понимать „историческую методику“, т.-е. правила историческаго изслѣдованія, то вѣдь „техника исторической методологіи“ значитъ *техника исторической техники*. Въ другой своей книгѣ [2]) нашъ уважаемый ученый даетъ совершенно безукоризненное опредѣленіе историки: „Теорія историческаго знанія, которую можно еще назвать „историкою“, имѣетъ своимъ предметомъ выясненіе того, какъ добывается познаніе прошлаго и при соблюденіи какихъ условій оно можетъ быть дѣйствительно научнымъ“. Но въ другомъ мѣстѣ той же книги онъ говоритъ о вопросахъ, которые въ историкѣ, какъ теоріи историческаго познанія, „берутся съ гносеологической и методологической точки зрѣнія“.

Наконецъ, терминомъ „теорія историческаго познанія“ пользуется проф. Випперъ [3]). Его книга богата весьма цѣннымъ содержаніемъ, и она не есть „историка“, какъ эвристика,—это изслѣдованіе преимущественно по логикѣ и методологіи исторической науки. Самъ авторъ сопоставляетъ терминъ „теорія исто-

---

[1]) *Н. Карѣевъ*, Теорія историческаго знанія. Спб. 1913. Стр. 48, 49. На досадное смѣшеніе терминовъ, столь затрудняющее взаимное пониманіе изслѣдователей, Н. Карѣевъ жалуется еще въ своихъ Основныхъ вопросахъ философіи исторіи. 2 изд., т. I, стр. 2 сл.

[2]) *Н. Карѣевъ*, Исторіологія. Пгр. 1915. Стр. 17 и 313.

[3]) *Проф. Р. Випперъ*, Очерки теоріи историческаго познанія. М. 1911. Стр. 1, 115.

рическаго познанія“ съ терминами „философія исторіи“ и „методологія“ исторіи. И дѣйствительно, на ряду съ методологическими вопросами, т.-е. вопросами логической конструкціи исторической *науки*, авторъ обсуждаетъ также вопросы „философіи исторіи“, какъ ученія объ историческомъ *процессѣ*.

При такомъ многообразіи пониманій чего же держаться? Беря все въ цѣломъ, нельзя ли сдѣлать того обобщенія, которое допускаетъ, напр., проф. Флинтъ [1]), который утверждаетъ, что „ходъ развитія историки, въ цѣломъ, есть нѣкоторый прогресъ отъ общихъ мѣстъ рефлексіи по поводу исторіи къ философскому уразумѣнію условій и процесовъ, отъ которыхъ зависитъ историческая наука“? Однако, такое обобщеніе было бы весьма спорно по соображеніямъ чисто логическимъ. Имѣя въ виду проведенное выше различеніе терминовъ, если ихъ можно обнять въ одномъ понятіи развитія историки, какъ перехода отъ вопросовъ техники къ вопросамъ логики, то, повидимому, это можетъ быть достигнуто лишь путемъ *отказа* отъ разсмотрѣнія методическихъ и техническихъ задачъ историческаго изслѣдованія. Всякое же *соединеніе* задачъ обоего рода подъ однимъ титломъ, „историки“ ли или „методологіи“, ведетъ къ смѣшенію этихъ задачъ и приноситъ больше вреда, чѣмъ пользы. Позволю себѣ привести одну иллюстрацію. Ланглуа и Сеньобосъ [2]) выдѣляютъ „синтетическіе процесы“ въ качествѣ „второй части методологіи“. Если говорить, дѣйствительно, о *методологіи*, т.-е. о логикѣ, то, конечно, только тутъ *впервые* она находитъ свое примѣненіе. Но тогда къ этому „отдѣлу“ должны быть предъявлены и соотвѣтственныя требованія. Однако то, что мы дѣйствительно встрѣчаемъ у названныхъ авторовъ, именно съ логической точки зрѣнія не можетъ выдержать самой легкой критики. Напр., говоря объ „общности историческихъ фактовъ“ [3]) авторы на протяженіи всего своего разсужденія не различаютъ даже *общаго* и *абстрактнаго*, отношенія части и цѣлаго и отношенія вида и рода, и т. п. Переходъ отъ частей къ цѣлому здѣсь толкуется, какъ переходъ отъ частнаго (видового) къ общему (родовому), а реальное раздѣленіе и реальный анализъ не разъ выступаютъ подъ именемъ

---

[1]) *R. Flint.* History of the Philosophy of History. 1893. P. 15.

[2]) Введеніе въ изученіе исторіи. Пер. А. Серебряковой. Спб., 1899. См. стр. 169. То, что здѣсь обозначено словомъ „синтезъ“, у Бернгейма называется Auffassung, но въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ *смѣсью* историки и логики.

[3]) Стр. 170, 173, 220 и др.

„абстракціи“. Количество примѣровъ можно было бы увеличить, но и безъ того, мнѣ кажется, ясно, что правильнѣе было бы *различать* задачи исторіи и логики, чѣмъ искать между ними общаго,—родового ли или конкретнаго.

Во всякомъ случаѣ, при различеніи двухъ смысловъ слова „методъ“, которымъ обозначаются, съ одной стороны, пріемы изслѣдованія въ наукѣ, а, съ другой стороны, пріемы и способы изложенія или построенія науки, неопредѣленность терминологіи должна исчезнуть. Путаница въ значеніи этого понятія нисколько не удивительна, пока рѣчь идетъ объ авторахъ, спеціалистахъ въ области исторіи, а не философіи. Къ сожалѣнію, сама современная логика даетъ поводъ къ такому же смѣшенію, включая въ свое содержаніе не только проблемы научной методологіи, но и вопросы эвристики. Въ логикѣ нѣтъ мѣста для правилъ, напр., исторической критики, какъ не должно быть въ ней мѣста, напр., для такъ наз. „методовъ индуктивнаго изслѣдованія“, и т. п. Область эвристики есть дѣло компетенціи самихъ представителей соотвѣтствующихъ наукъ. Поэтому, и въ *исторіи* компетентны только историки. Самое большее логикъ можетъ пользоваться этимъ только, какъ матеріаломъ для сужденія объ специфическихъ особенностяхъ историческаго предмета. Никто не въ правѣ, поэтому, и здѣсь, въ нашемъ изслѣдованіи, ожидать встрѣтить какія-либо методическія указанія касательно работы историческаго изслѣдованія. Здѣсь можетъ разсматриваться только исторія, какъ наука и какъ философія. Исторія какъ наука есть объектъ логики и методологіи. Историка остается совершенно въ сторонѣ, и она даже не наука, какъ правильно замѣтилъ уже Фосіусъ; и по отношенію къ историкѣ въ ея узкомъ, но точномъ значеніи всегда есть соблазнъ повторить характеристику, данную ей Флинтомъ: „весьма значительная часть ея до такой степени тривіальна и поверхностна, что едва ли когда-либо можетъ пригодиться даже для лицъ самыхъ ограниченныхъ способностей“ [1]). Но какъ же понимать собственныя задачи *логики и методологіи* исторической науки?

9. Логика издавна понимается, какъ наука о *формахъ* познанія или *формахъ* мышленія. Но многозначность слова „форма“ безпримѣрна, и это—источникъ постоянныхъ недоразумѣній въ опредѣленіи задачъ логики. Одна група значеній во всякомъ случаѣ должна быть оставлена внѣ анализа задачъ логики,

---

[1]) *Flint*, o. c., p. 16.

это—субъективное истолкованіе термина „форма“. Логика не имѣетъ своимъ предметомъ ни субъекта познанія, ни его дѣятельности, какъ субъекта. Выдѣленіе такого предмета есть задача спеціальной науки и совершенно недопустимо сводить основную философскую науку, до „главы“ спеціальной науки. Формы субъективнаго познанія, съ которыми приходится имѣть дѣло такой наукѣ, не суть тѣ *общія* формы, съ которыми имѣетъ дѣло логика, и которыя, поэтому, называются *логическими* формами. Въ этомъ отношеніи названная спеціальная наука не отличается отъ другихъ наукъ. Было высказано мнѣніе, и совершенно, на нашъ взглядъ, справедливое, что, въ сущности, всякая наука имѣетъ дѣло съ формами, всякая наука—*формальна*. Но именно, поскольку она „формальна“, она логична, форма *κατ' ἐξοχήν* есть предметъ логики. Получается, какъ если бы логика была наукой о формѣ всѣхъ формъ.

Это, конечно, не очень ясно, такъ какъ все-таки оставляетъ насъ неудовлетворенными по вопросу о значеніи, въ какомъ берется здѣсь терминъ „форма“. Многообразіе пониманій этого термина обусловливается въ значительной степени многообразіемъ пониманій и опредѣленій коррелативнаго формѣ содержанія. Но приведенная формула можетъ быть полезна здѣсь тѣмъ, что она предостерегаетъ противъ всякаго такого пониманія формы, какъ предмета логики, которое сколько-нибудь ограничивало бы сферу значенія этого термина. Такъ, если бы мы ограничили содержаніе, или познаваемое, только областью *дѣйствительнаго* предмета, т.-е. областью „вещей“, мы, можетъ быть, получили бы нѣкоторую формальную науку онтологическаго порядка, но это не была бы логика, такъ какъ вообще область примѣненія логики шире области дѣйствительнаго предмета. Съ другой стороны, ограниченіе предмета логики можетъ произойти и въ томъ случаѣ, если мы введемъ въ кругъ разсматриваемыхъ ею формъ только одну какую-нибудь область идеальнаго предмета, напр., только метематическія формы, или вообще ограничимъ область формъ областью идеальнаго предмета, какъ предмета общаго. Если въ первомъ случаѣ опасность для логики заключалась въ томъ, что мы впали бы въ ошибку онтологизма, то во второмъ случаѣ мы пришли бы къ своеобразной формѣ *логическаго матеріализма*, состоящаго,—какъ и всякій матеріализмъ,—въ „механизаціи“ логики, т.-е. въ упрощеніи сложнаго, въ симплификаціи квалифицированнаго и въ элементарномъ схематизированіи живого.

Тѣ формы, съ которыми имѣютъ дѣло науки и логика, суть

понятія. Всякое научное знаніе находитъ свое выраженіе въ формѣ понятія, какія бы спеціальныя или общія проблемы ни рѣшала наука, какія бы конкретныя или абстрактныя положенія она ни высказывала. Понятіе своимъ содержаніемъ всегда указываетъ на предметъ и тѣмъ самымъ на границы своего приложенія или на границы выражаемаго понятіемъ. Всякая наука, слѣдовательно, направлена на какой-либо опредѣленный предметъ. Логика изучаетъ не область какого-либо особаго или спеціальнаго предмета, а имѣетъ въ виду *всякій* предметъ, и, слѣдовательно, это не есть область того или иного понятія, а есть область всякаго понятія. Въ этомъ смыслѣ логика имѣетъ дѣло съ самыми „общими“, или, точнѣе, съ самыми *формальными* формами, она, дѣйствительно, имѣетъ дѣло съ формою формъ, потому что она само понятіе дѣлаетъ своимъ предметомъ. Понятіе становится предметомъ логики, еще разъ повторяю, отнюдь не какъ субъективная функція познанія, а потому оно необходимо должно мыслиться вмѣстѣ съ своимъ корелатомъ, т.-е. съ тѣмъ, что обнимается этимъ понятіемъ. Вопросъ о предметѣ, какъ носителѣ содержанія всякаго понятія, есть совершенно умѣстный и даже необходимый вопросъ въ логикѣ.

Понятіе есть прежде всего *слово*, или болѣе общо, словесное *выраженіе*. Мы можемъ пользоваться иными понятіями, чѣмъ слово, напр., жестомъ, рисункомъ, моделью, чертежомъ и т. п., но единственно слово остается самымъ общимъ изъ выраженій. Все научное знаніе выражается, въ концѣ концовъ, въ словѣ. Если логика предпочитаетъ терминъ *понятіе*, то только для того, чтобы избѣжать эквивокаціи съ граматикой. Но въ граматикѣ „слово“ есть сравнительно опредѣленный и замкнутый въ себѣ элементъ, тогда какъ „понятіе“ для логики есть и каждое граматически отдѣльное слово и всякая связь словъ: фраза, абзацъ, глава, цѣлая книга, и даже вся наука въ ея совокупности можетъ разсматриваться какъ „одно“ понятіе. Во всѣхъ своихъ объемахъ и приложеніяхъ понятіе для логики предполагаетъ свой корелатъ въ обнимаемомъ имъ, выраженіе есть выраженіе выражаемаго, которое есть ничто иное, какъ *значеніе* понятія. Вопросъ о предметѣ понятія есть вопросъ прежде всего объ этомъ значеніи, ибо „предметъ“ и есть его носитель.

Логика имѣетъ своимъ предметомъ понятіе, каково же его значеніе въ логикѣ? Какъ мы указывали, рѣчь идетъ не о понятіи какой-либо ограниченной области, а о всякомъ понятіи, поэтому, понятія самой логики суть понятія, выражающія всякій

предметъ, или, какъ говорятъ еще, „предметъ вообще“. Понятія физики выражаютъ узкую и опредѣленную сферу бытія, ибо и предметъ ея ограниченъ, то же самое во всякой спеціальной наукѣ. Понятія логики приложимы ко всякому предмету, выражаютъ *всякій* предметъ, поэтому, понятія логики выражаютъ и предметъ физики, и психологіи, и соціологіи, и любой другой предметъ. Когда логика оперируетъ съ такими своими понятіями, какъ „родъ“, „видъ“, „выводъ“, „противопоставленіе“, „опредѣленіе“ и т. п.,—то это—выраженія, относящіяся ко всякому знанію безъ исключенія. Какъ ни общи, напр., понятія математики, но понятія логики еще общѣе, именно потому, что въ ней говорится о выраженіи *всякаго* предмета. Такимъ образомъ, выражаемое, какъ предметъ логическаго изученія, есть предметъ вообще. Поэтому, напр., ученіе логики о понятіяхъ: общемъ, частномъ, конкретномъ, собирательномъ и пр. и пр., есть ученіе о соотвѣтственномъ предметѣ, но „вообще“, т.-е. *вообще* о частномъ или общемъ предметѣ, *вообще* объ абстрактномъ или общемъ предметѣ и т. д.

При такомъ отношеніи выраженія къ выражаемому логика дѣйствуетъ совершенно такъ же, какъ и всякая спеціальная наука. Но какъ всякая спеціальная наука имѣетъ не только форму, но и содержаніе, такъ, слѣдовательно., и логика, будучи, формальной наукой *κατ' ἐξοχήν*, тѣмъ не менѣе, не есть, скажемъ, формалистическая наука въ томъ смыслѣ, будто она изучаетъ „пустыя“ формы безъ содержанія,—что, кстати, въ себѣ противорѣчиво,—а изучаетъ формы самого общаго предмета, невзирая на свою общность, нелишеннаго вовсе какого бы то ни было содержанія. Вотъ почему чрезвычайно одностороненъ тотъ взглядъ, по которому логика, какъ формальная наука, имѣетъ дѣло только съ „объемами“ понятій, такъ что всѣ ея операціи, въ концѣ концовъ, сводятся къ операціямъ надъ отношеніями „рода“ и „вида“. Логика должна обращаться также къ содержанію, потому что въ немъ значеніе понятій, оно есть выражаемое. Формалистическая логика одного только объема никогда не могла выполнить своихъ задачъ, и это—не только эмпирическій фактъ, а это вытекаетъ изъ существа ея задачъ и предмета. По этой же причинѣ и всѣ попытки „математической“ логики обречены на неуспѣхъ, поскольку онѣ претендуютъ на то, чтобы заступить мѣсто логики; для логики онѣ имѣютъ только второстепенное значеніе. Въ цѣломъ логика есть не только логика объема, но и содержанія. Отъ этого и происходитъ, что нерѣдко, говоря о логическихъ связяхъ, отношеніяхъ, основаніяхъ и т. п., мы имѣемъ въ виду

не собственно связи и отношенія и пр. выраженій, какъ такихъ, а именно выражаемаго ими. Квалифицируя соотвѣтственное выраженіе опредѣленіемъ: *логическій*, мы только хотимъ сказать, что оно берется не въ его эмпирической дѣйствительности и не въ его частной принадлежности къ какой-либо опредѣленной области идеальнаго предмета, а въ его пріуроченности къ „предмету вообще“, такъ что значеніе соотвѣтственной связи и т. д. простирается на *всякій* предметъ и *всякую* вещь.

Обращеніе къ значенію понятія или выраженія, къ самому предмету, дѣлаетъ возможнымъ въ самой логикѣ спецификацію понятій и ихъ системъ, такъ что логика невѣроятно расширяется въ своемъ содержаніи, ставя своей задачей изученіе выраженія не только предмета вообще, но и въ его специфицированныхъ формахъ. Система специфицированныхъ по предмету понятій есть наука. Логика, слѣдовательно, изучаетъ не только науку „вообще“, но и во всѣхъ ея спеціальныхъ формахъ. А поскольку самые процесы спецификаціи и генерификаціи суть процесы взаимные, для нея науки, какъ понятія и выраженія, представляютъ систему, которую она также можетъ назвать своимъ предметомъ. Въ такомъ видѣ логика есть наука о формахъ выраженія наукъ или *методологія*.

Задачей методологіи попрежнему остается изученіе формъ выраженія, но теперь не для предмета вообще, а для каждаго специфицированнаго предмета въ отдѣльности. Спеціальныя понятія и формы ихъ отношеній изучаются методологіей, какъ такія, въ первичной и непосредственной данности предмета, слѣдовательно, путемъ анализа тѣхъ предпосылокъ, которыя наука вбираетъ въ себя догматически, какъ условія своего построенія. Въ этой своей особенности методологія сохраняетъ весь характеръ и всѣ особенности первой философіи и остается по существу философской наукой. Ея проблемы опредѣляются ея задачами и въ общемъ идутъ въ двухъ направленіяхъ. Съ одной стороны, предметъ науки изучается въ его логическихъ формахъ выраженія, т.-е. въ понятіяхъ, отношеніяхъ понятій, въ принципіальныхъ связяхъ и взаимной координаціи, resp. субординаціи, но, во всякомъ случаѣ, въ элементахъ, получаемыхъ путемъ аналитическимъ. Съ другой стороны, методологія направляется на логическое построеніе науки въ цѣломъ, это—ея синтетическое направленіе, гдѣ рѣчь идетъ о способахъ доказательства, объ объяснительныхъ теоріяхъ и ихъ специфическихъ особенностяхъ въ зависимости отъ специфичности предмета, объ ихъ характерѣ, какъ теорій, устанавливающихъ законы или допускающихъ творчество и т. п.

Одно общее замѣчаніе должно еще пояснить наше пониманіе логики и методологіи. Существуетъ довольно распространенное мнѣніе, — которое явно находится въ противорѣчіи со всѣмъ сказаннымъ, — будто особый характеръ логики составляетъ ея „нормативность", будто логика есть нормативная наука. Что подъ этимъ понимать? Часто такое утвержденіе связывается съ утвержденіемъ, будто логика призвана давать правила для научнаго мышленія не въ смыслѣ его выраженія, а въ смыслѣ его нахожденія. Логика въ такомъ случаѣ понимается, какъ ars inveniendi. И, дѣйствительно, еслибы логика была эвристикой, а не методологіей наукъ, она могла бы быть собраніемъ правилъ, рецептовъ и совѣтовъ, и тогда она могла бы называться и „нормативной" дисциплиной. Но если логика есть ars disserandi, то, что значитъ ея нормативность? Говорятъ о „долженствованіи", которое будто бы усматривается помимо бытія и даже до такой степени противно ему, что отъ бытія къ долженствованію нѣтъ никакого перехода; говорятъ даже объ особой „логической совѣсти", опредѣляющей это долженствованіе. Происхожденіе этихъ аналогій отъ „этики" очевидно. Но аналогія—плохой способъ доказательства, а по существу это вызываетъ много недоумѣній. Долженствованіе,— какое бы то ни было, какъ и совѣсть, — даетъ преимущественно отрицательныя указанія, такъ что, можетъ быть, правильнѣе было бы тогда и логику опредѣлять, какъ науку о не-должномъ или не-позволительномъ. Но логика, какъ извѣстно, никогда не ограничивалась однимъ анализомъ логическихъ ошибокъ, а какъ усмотрѣть положительныя указанія на то, чего должно держаться безъ анализа того, что есть,—вещь исключительно непонятная. Въ концѣ концовъ, тутъ можетъ быть только одинъ выходъ, заключающійся въ томъ, что логическое долженствованіе подчиняютъ какой-нибудь гетерономной санкціи, въ родѣ морали или нашего пожеланія („кто хочетъ достигнуть того-то, долженъ держаться такихъ-то правилъ", „кто хочетъ цѣли, долженъ хотѣть средствъ" и т. п.), и логика, претендующая быть основной дисциплиной, теряетъ всякій смыслъ.

Но, на самомъ дѣлѣ, и правила какъ нормы предписываются не „субъектомъ", а самимъ предметомъ. Именно, изъ его анализа раскрывается правило его поведенія. Поэтому, и логика, если и выставляетъ какое-либо правило, то только какъ законъ самого предмета. Если, напр., логика запрещаетъ трактовать математическій предметъ, какъ предметъ эмпирическаго міра, то это происходитъ не въ силу желанія „познающаго субъекта" и не

въ силу его моральнаго долга, а въ силу особенностей, обнаруживаемыхъ въ сущности самого предмета. „Норма“ вообще не есть особый видъ сужденій научнаго познанія, а всякое правило предмета или его законъ могутъ быть превращены въ предписаніе, необходимость котораго вызывается необходимостью поведенія. Никто не говоритъ, что математика есть нормативная наука, между тѣмъ, любое положеніе геометріи или ариѳметики является нормой, когда оно служитъ правиломъ для рѣшенія математической или даже технической задачи; точно такъ же положенія физики или химіи могутъ играть нормативную роль въ техникѣ, и т. п. Такимъ же образомъ могутъ и положенія логики примѣняться въ качествѣ „логическихъ нормъ“, но хотя бы *для этого* эти положенія нужно умѣть найти и установить.

Въ смыслѣ стремленія къ автономности, въ смыслѣ стремленія устранить всякія санкціи этическаго или иного практическаго характера, логика, такимъ образомъ, есть „чистая логика“, а какое потомъ изъ нея можно сдѣлать примѣненіе,—это уже вопросъ второй и для существа логики не имѣющій ни малѣйшаго значенія. Если логика останется безъ всякаго практическаго примѣненія, она ни на одну минуту не перестанетъ быть ни логикой, ни наукой,—даже выиграетъ въ своей философской цѣнности.

Но есть теченіе въ современной философіи, которое не только въ нормативномъ характерѣ видитъ спасеніе для самой логики, но вообще понятію „цѣнности“ приписываетъ столь существенное для науки значеніе, что только съ помощью этого понятія обѣщаетъ разрѣшить всѣ труднѣйшіе вопросы философіи, въ томъ числѣ и нашъ вопросъ объ исторіи, какъ наукѣ, и даже этотъ вопросъ въ особенности. Это отрицательное ученіе объ исторической наукѣ и ея методѣ, мы изслѣдуемъ ниже съ возможной полнотой, здѣсь же остановились на немъ, только для того, чтобы ближе опредѣлить собственныя задачи. Логика столь же мало есть наука о цѣнностяхъ, какъ мало можетъ быть какая-нибудь цѣнность, даже воображаемая, которая не имѣла бы нѣкоторой опредѣленной формы бытія и предметности. Но если бы какая-либо наука, дѣйствительно, оказалась наукой о цѣнностяхъ, то, какъ ясно, изъ всего вышесказаннаго, логика могла бы только эту sui generis форму бытія подвергнуть своему анализу въ формахъ его выраженія и, слѣдовательно, въ принципѣ ея задачи тутъ ничѣмъ не отличались бы отъ задачъ логики по отношенію къ другимъ наукамъ.

10. Логика и методологія исторіи, поэтому, не есть какая-либо принципіально новая логика, которая уничтожала бы или дѣлала ненужной остальную логику, это есть та же логика, но специфированная сообразно особенностямъ историческаго предмета. Именно особенности этого предмета, говорятъ иногда, таковы, что приходится выбирать одно изъ двухъ: или признать, что существующая логика не достаточна для исторіи, какъ науки, или признать, руководясь опредѣленіями существующей логики, что исторія не есть наука. И то и другое невѣрно: исторія есть наука, а если современная логика для нея недостаточна, то не въ силу существенныхъ особенностей этой логики, а въ силу эмпирическихъ условій ея развитія. Не нигилизмъ по отношенію къ исторіи изъ этого вытекаетъ, а, напротивъ, насущное требованіе пополнить существующіе недостатки современной логики. Но принципіально для методологіи исторіи долженъ быть руководящимъ постулатъ: условія исторіи какъ науки содержатся въ понятіи науки, какъ его опредѣляетъ логика и какъ его понимаетъ философія.

Современная логика, говорятъ, есть логика абстрактнаго, а исторія—конкретна, логика вообще безсильна передъ конкретнымъ, слѣдовательно, и передъ исторіей. Что современная логика имѣетъ недостатки, и что она мало считалась съ конкретнымъ, кто же споритъ,—но что это относится къ ея сущности, что есть нѣчто, что можетъ быть *выражено*, но по существу ускользаетъ отъ логическихъ и вообще раціональныхъ формъ выраженія, это логика у себя называетъ: qui nimium probat, nihil probat. Если только исторія можетъ быть „выражена“, то ея логика существуетъ, но быть выраженной для исторіи, значитъ, ничто иное, какъ существовать,—если исторія существуетъ, то есть и ея логика. Конечно, это также слишкомъ широко, потому что и трагедія есть выраженіе, и лирика есть выраженіе, и Венера Милоская также. Трудно сомнѣваться, что въ этихъ „выраженіяхъ“ есть своя логика, какъ нельзя сомнѣваться въ томъ, что все это выразимо также въ „понятіяхъ“ раціональныхъ, но можно усумниться въ томъ, что это—„наука“. И дѣло не просто въ присоединеніи эмоціональныхъ и другихъ моментовъ въ этихъ предметахъ выраженія, но дѣло въ опредѣленіи *самой науки* какъ предмета. А это уже—дѣло логики, и я не думаю, чтобы логическое опредѣленіе науки устраняло возможность включить въ число наукъ также исторію. Доказательство этого—одна изъ задачъ послѣдующаго изложенія.

Но и напередъ видно, что логика отнюдь не исключаетъ изученія конкретнаго изъ области научнаго. И средства для этого у нея должны найтись. Въ противномъ случаѣ изъ вѣдѣнія логики выпала бы не только исторія, но прежде всего философія, которая именно конкретную дѣйствительность ставитъ задачей своего познанія, но затѣмъ выпали бы и *всѣ* науки объ дѣйствительномъ мірѣ. Это—одно изъ несовершенствъ въ нашемъ употребленіи терминомъ, когда утверждаютъ, будто науки, которыми до сихъ поръ только и интересовалась логика, изучаютъ абстрактные предметы. Оставляя въ сторонѣ математику, которая изучаетъ идеальные предметы, какая же изъ наукъ о дѣйствительномъ мірѣ имѣетъ предметомъ абстрактное? Мы слышимъ о томъ, что науки подѣлили міръ на части и каждая изучаетъ свою „область“, т.-е. извѣстную *часть* этой дѣйствительности, но кто же станетъ утверждать, что „часть“ есть абстракція? Сама наука для выраженія тѣхъ свойствъ, которыя она находитъ въ своемъ предметѣ, обращается къ абстракціямъ, какъ средствамъ выраженія, и это допустимо, — просто необходимо, — во всѣхъ наукахъ, но отъ этого наука не дѣлается абстрактной въ томъ смыслѣ, будто она изучаетъ только абстракціи. И рѣшительно непонятно, почему можетъ быть запрещено исторіи пользоваться также абстрактными понятіями, какъ своими выраженіями. И она ими пользуется ровно въ такой мѣрѣ, въ какой это ей самой нужно.

Поэтому, если логика при данномъ ея состояніи обнаруживаетъ недостатки и нѣкоторую узость, то, можетъ быть, вовсе не отвергать ее нужно, а расширять и углублять. Если разсмотрѣніе исторической проблемы можетъ способствовать такому расширенію и углубленію, то оно становится прямо-таки необходимѣйшей проблемой современной логики.

Выраженіе, какъ мы говорили, зависитъ отъ предмета, который характеризуется и въ порядкѣ общелогическомъ, какъ конкретный *или* абстрактный, раздѣлительный *или* коллективный, эмпирическій или идеальный и т. п., но и въ порядкѣ специфическомъ, методологическомъ въ узкомъ смыслѣ, какъ предметъ природы или животнаго міра или соціальнаго и пр. По отношенію къ исторіи здѣсь достаточное количество задачъ и работы. Но сверхъ того методологическое изслѣдованіе должно показать также мѣсто исторіи въ средѣ остального знанія, и въ частности научнаго знанія, въ особенности методологически важно отношеніе исторіи къ другимъ наукамъ о томъ же предметѣ. Уясне-

ніе мѣста исторіи какъ науки раскрываетъ во всей единственной особенности ея терминологію, номенклатуру, ея понятія и методы выраженія. Не менѣе существенно методологически также возможное примѣненіе спецпфическаго метода исторіи, историческаго метода, въ другихъ наукахъ, о другихъ предметахъ, но нѣкотораго общаго логическаго свойства. Наконецъ, высшія и конечныя задачи методологіи лежатъ въ синтетическомъ направленіи ея работы, гдѣ изъ особенностей историческаго предмета, какъ предмета дѣйствительнаго міра, требуется показать свой особый характеръ исторической причинности, лежащей въ основѣ всѣхъ историческихъ объясненій и теорій.

Таковы задачи, которыя стоятъ передъ логическими и методологическими изслѣдованіями въ области исторической проблемы. Въ этой первой части нашихъ изслѣдованій мы собираемъ только матеріалы. Настоящимъ Введеніемъ мы хотѣли намѣтить тѣ принципы, которыми опредѣляется выборъ этихъ матеріаловъ, а равно критика и послѣдующая конструкція. Разумѣется, въ области самихъ этихъ предпосылокъ есть много спорнаго. Ихъ обоснованіе есть также дѣло будущаго. Результаты могутъ дать для ихъ оправданія больше, чѣмъ апріорный споръ о нихъ. Это ожиданіе служитъ для меня также оправданіемъ догматичности въ вышеизложенномъ.

Такимъ образомъ, вопросъ о методахъ исторіи и о специфическомъ характерѣ исторіи, какъ науки, есть совершенно правомѣрный вопросъ методологіи. По своему объему онъ не является совершенно общимъ, такъ чтобы его можно было рѣшить простой ссылкой на методологію другой какой-либо общей науки, но онъ и не представляетъ собою до такой степени частной проблемы, которая принуждала бы насъ держаться возможно ближе къ тому эмпирическому матеріалу, которымъ располагаетъ сама исторія какъ наука, и къ тѣмъ ея методамъ, которые имѣютъ совершенно узкую сферу спеціальнаго приложенія. Это не крайнее положеніе нашей проблемы создаетъ для рѣшенія ея своеобразныя затрудненія: съ одной стороны, мы должны предполагать нѣкоторыя совершенно всеобщія предпосылки общей логики и методологіи данными, съ другой стороны, мы должны отказаться въ значительной степени отъ помощи опыта самой эмпирической науки исторіи, по крайней мѣрѣ, поскольку у представителей ея этотъ опытъ не получаетъ принципіальнаго обоснованія и освѣщенія. И, однако, въ обоихъ случаяхъ мы увидимъ себя вынужденными нарушать эти ограничительныя требованія.

Дѣло въ томъ, что хотя философскій анализъ предмета *τῇ φύσει* предшествуетъ методологическому, но *πρὸς ἡμᾶς* онъ слѣдуетъ не только за методологическимъ, но и за эмпирическимъ. И это не историческая случайность, а это лежитъ въ самой природѣ нашего познанія: „естественное“ пониманіе міра для насъ необходимый первый шагъ въ его пониманіи вообще. Этимъ обстоятельствомъ обусловливается и то, что общія методологическія положенія, въ дѣйствительности, оказываются не вполнѣ общими, мало того, они могутъ оказаться и вовсе ошибочными, если обобщенію подвергается не то, что выражаетъ подлинную сущность вещи, или если видовое принимается за родовое. Такимъ образомъ, въ философіи на ряду съ ея положеніями накопляются положенія, представляющія собою мнѣнія философовъ,— всякое спеціальное изслѣдованіе, ведущееся на почвѣ такъ или иначе установленныхъ общихъ предпосылокъ является вмѣстѣ съ тѣмъ experimentum crucis для нихъ самихъ. Спеціальное философское изслѣдованіе не можетъ вестись безъ того, чтобы въ то же время не ревизовались общія предпосылки самого изслѣдованія, — это характерно для философскаго изслѣдованія, какъ изслѣдованія, касающагося, даже въ самыхъ частныхъ своихъ вопросахъ, основъ нашего познанія вообще, и притомъ касающагося *принципіально*; поскольку приходится наблюдать такое же или аналогичное явленіе и въ самихъ наукахъ, постольку это лишній разъ подтверждаетъ зависимость ихъ отъ философскихъ пріемовъ и методовъ.

Такимъ образомъ, намъ не разъ придется останавливаться на выясненіи нѣкоторыхъ общихъ вопросовъ методологіи и логики, останавливаться подробнѣе, чѣмъ это можетъ показаться съ перваго взгляда необходимымъ для изслѣдованія спеціальнаго. Съ другой стороны, мы не можемъ отказать себѣ въ правѣ обращаться и къ чисто эмпирическому матеріалу, почерпаемому изъ сужденій самихъ историковъ,— и не только въ тѣхъ случаяхъ, когда, можно думать, авторитетъ спеціалиста служитъ подтвержденіемъ методологическаго изслѣдованія, но и въ тѣхъ случаяхъ, когда, напротивъ, сужденіе спеціалиста служитъ только иллюстраціей того, какъ мало историкъ отдаетъ себѣ отчета въ тѣхъ методахъ, которыми онъ самъ пользуется. Послѣднее даже будетъ встрѣчаться чаще, и мы не можемъ здѣсь не подчеркнуть, — вопреки распространенному, можетъ быть, мнѣнію,—ту мысль, что представитель спеціальной науки, какъ такой, не призванъ и не компетентенъ судить о методахъ и логической кон-

струкціи собственной науки. Здѣсь повторяется то же, что въ отношеніи между техникой и наукой вообще: даже хорошій *техникъ*-историкъ не всегда можетъ высказать хорошее теоретическое сужденіе о своей работѣ, какъ не можетъ, напр., инженеръ техникъ разрабатывать теоретическія проблемы математики. Для сужденія о философскомъ и логическомъ значеніи своей науки у спеціалиста ученаго нѣтъ ни нужной опытности въ философской рефлексіи, ни даже нужнаго запаса философской и логической терминологіи. Фактическое совмѣщеніе въ одномъ *лицѣ* историка и логика, разумѣется, ни малѣйшимъ образомъ не колеблетъ принципіальнаго различія ихъ задачъ.

11. Но всѣ эти трудности, будучи трудностями скорѣе литературнаго свойства, чѣмъ трудностями, проистекающими изъ существа дѣла, легче преодолимы, чѣмъ тѣ затрудненія, которыя вытекаютъ изъ существующаго въ наукѣ и философіи смѣшенія многообразныхъ проблемъ, групирующихся вокругъ того матеріала, который доставляетъ понятіе „исторіи“ вообще. Одинъ только вопросъ мнѣ не хотѣлось бы обходить молчаніемъ,—и это побуждаетъ меня даже здѣсь, въ Введеніи, внести нѣкоторый полемическій элементъ,—это—вопросъ объ отношеніи философіи исторіи и логики исторической науки. Какъ ни кажется яснымъ различіе историческаго процеса и историческаго познанія, но софизмъ отрицательной философіи и здѣсь затрудняетъ различеніе. Мы еще разъ, хотя уже въ самой частной формѣ, встрѣчаемся съ подмѣной философіи, какъ теоріи познаваемаго, какъ познанія дѣйствительности, теоріей познанія, присущаго логическому субъекту. Правильное раздѣленіе проблемъ, очевидно, необходимо, какъ въ интересахъ философіи, такъ и въ интересахъ логики.

Совершенно очевидно, какъ было указано, что терминъ „исторія“ имѣетъ омонимное значеніе, обозначая одновременно, какъ нѣкоторый дѣйствительный процесъ, такъ и науку о немъ. Само собою разумѣется, что этими двумя значеніями понятіе „исторіи“ не исчерпывается, такъ какъ и внутри каждаго изъ этихъ значеній, оно пріобрѣтаетъ новый рядъ другихъ болѣе узкихъ и спеціальныхъ значеній. Но это раздѣленіе остается основнымъ, и въ этомъ видѣ, не вызываетъ сомнѣній въ своей правильности. Однако, иначе дѣло обстоитъ, какъ только мы обратимся къ сужденіямъ, высказываемымъ по поводу предмета, обозначаемаго словомъ „исторія“,—какъ ни наивно смѣшеніе этихъ двухъ значеній, но намъ придется убѣдиться, что оно имѣетъ мѣсто и служитъ иногда источникомъ самыхъ печальныхъ

недоразумѣній. Нетрудно видѣть, что смѣшенію этихъ двухъ значеній особенно благопріятствуетъ субъективистическое направленіе въ философіи, смѣшивающее два принципіально разнородныхъ предмета, предметъ логики и предметъ науки.

Эмпирическая исторія, какъ наука, имѣетъ дѣло только съ „вещью“ въ ея эмпирической установкѣ, какъ бы мы эту вещь ни опредѣляли, логика и методологія имѣетъ дѣло съ самой этой наукой, и притомъ не въ эмпирической, а идеальной установкѣ. Для наглядности этого различенія позволимъ себѣ привести нижеслѣдующую схему.

Дѣйствительность (выражаемое, значеніе, *предметъ*).

эмпирическое изученіе — идеальное изученіе

исторія — *философія исторіи*

Понятіе какъ выраженіе дѣйствительности.

Наука (выражаемое, значеніе, *предметъ*)

эмпирическое изученіе — идеальное изученіе

исторія науки (историографія) — *философія науки (методологія)*

Понятіе какъ выраженіе науки („форма“).

Различіе между предметомъ логики и предметомъ исторіи само по себѣ, повидимому, провести послѣдовательно еще не такъ трудно. Но дѣло осложняется тѣмъ, что на ряду съ эмпирической исторіей существуетъ *философія исторіи*, при чемъ и этотъ терминъ далеко не свободенъ отъ эквивокаціи, въ особенности благодаря вліянію той же негативистической философіи. Именно, такъ какъ въ отрицательной философіи подчасъ само содержаніе философіи разсматривается, какъ совокупность „послѣднихъ“ обобщеній спеціальныхъ наукъ, или „конечныхъ синтезовъ“ и т. п., то философія исторіи иногда понимается просто, какъ „универсальная“ исторія,—это и есть главный источникъ эквивокаціи. Универсальная исторія представляетъ собою спеціальную методологическую проблему, и въ этомъ видѣ своевременно нами будетъ разсмотрѣна. Поэтому, поставивъ вопросъ объ отношеніи эмпирической исторіи и философіи исторіи, мы можемъ оставить въ сторонѣ тѣ попытки трактованія проблемы, которыя не выходятъ за предѣлы смѣшенія „общаго“ и фило-

софскаго, а ограничимся только принципіальнымъ противоположеніемъ, которое имѣетъ здѣсь мѣсто, эмпирическаго и философскаго. Всѣ попытки затемнить эту ясную постановку вопроса введеніемъ въ его разсмотрѣніе проблемъ „универсальной“ исторіи, уже потому априорно должны быть отброшены, что если только вообще возможна „универсальная“ исторія, какъ наука, она должна быть наукой эмпирической и, слѣдовательно, ничего дать не можетъ для рѣшенія вопроса о философіи исторіи. Но возможно ли обратное, возможно ли вопреки смыслу и очевидности объявить тѣмъ не менѣе „универсальную исторію“ философіей исторіи, не пребывая на точкѣ зрѣнія того наивнаго пониманія философіи, по которому философія есть „совокупность обобщеній“?

Возможно только въ томъ *единственномъ* случаѣ, если мы произведемъ съ тѣмъ вмѣстѣ и извѣстную софистическую подмѣну, т-е. на мѣсто предмета исторіи, какъ науки, „вещи“, подставимъ другой предметъ, „понятіе“. Въ такомъ случаѣ и рождается вопросъ о болѣе тщательномъ отдѣленіи логики и методологіи исторіи отъ философіи исторіи. Логика исторіи есть логика исторіи, какъ науки; философія исторіи есть философія исторіи, какъ эмпирической дѣйствительности. Это положеніе— крайней очевидности. Но вѣдь логика тоже философская дисциплина, въ какомъ же отношеніи стоитъ философія исторіи къ логикѣ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ опять-таки дается точнымъ различеніемъ предметовъ. Это различеніе затемняется отрицательной философіей.

Риккертъ въ своей статьѣ подъ заглавіемъ „Философія исторіи“ [1]) различаетъ три понятія философіи исторіи: философія исторіи, 1, какъ универсальная исторія, 2, какъ наука объ историческихъ принципахъ, и 3, какъ „наука объ историческомъ познаніи“, какъ „часть *логики* въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова“. Въ первыхъ двухъ значеніяхъ объектомъ исторіи остается дѣйствительность, въ третьемъ подъ исторіей нужно понимать „не самое минувшую дѣйствительность, но изображеніе этой минувшей дѣйствительности, или историческую науку“. Риккертъ допускаетъ, что „возможенъ“ еще четвертый видъ философіи исторіи, гдѣ она по своему значенію подходила бы къ значенію метафизики, но противъ такого значенія онъ энергично возста-

[1]) Въ сборникѣ Die Philosophie im Begin des XX. Jahrhunderts.... hrsg. v. Windelband. Heidelberg 1904. (Мы пользуемся русскимъ переводомъ С. Гессена, сдѣланнымъ со 2-го изд. 1907 г. Спб. 1908).

етъ. Очевидно, отмѣченная нами подстановка логики на мѣсто философіи относится именно къ третьему виду философіи исторіи, но, если мы примемъ во вниманіе, что Риккертъ стоитъ на почвѣ кантовскаго софизма, что предпосылкой его изслѣдованій является кантовскій субъективизмъ, то мы должны ожидать, что, поскольку Риккертъ вообще признаетъ правомѣрность и первыхъ двухъ пониманій философіи исторіи, они должны въ его интерпретаціи превратиться въ „субъективную“ философію исторіи и въ логику въ смыслѣ теоріи познанія.

Въ общемъ видѣ Риккертъ намѣчаетъ непосредственный переходъ отъ каждаго изъ названныхъ пониманій философіи къ другому. Универсальная исторія желаетъ изобразить историческую жизнь какъ *единое* цѣлое, но тотчасъ возникаетъ вопросъ, въ чемъ это единство, въ чемъ—*принципъ* этого единства? Такъ, отъ перваго вида философіи исторіи мы приходимъ ко второму. Если мы, далѣе, разсмотримъ понятія, которыми должна пользоваться философія исторія, какъ наука о принципахъ, то, встрѣтившись съ такими понятіями, какъ „законъ“, „смыслъ“ и под., мы должны будемъ признать необходимость предварительнаго анализа этихъ понятій, а это уже есть дѣло логики. „Философія исторіи, какъ наука о принципахъ, не можетъ даже приступить къ своей работѣ, не отвѣтивъ предварительно на поставленные вопросы. А она не сможетъ дать на нихъ отвѣта безъ яснаго проникновенія въ сущность историческаго познанія, т.-е. безъ *логическихъ* свѣдѣній. Такъ, вторая изъ трехъ разсматриваемыхъ дисциплинъ наталкиваетъ на изученіе третьей, подобно тому, какъ первая привела насъ ко второй..... логика исторіи является исходнымъ пунктомъ и основой всѣхъ философско-историческихъ изслѣдованій вообще“.

Связь между тремя названными понятіями несомнѣнная, и притомъ именно въ такомъ видѣ, какъ это указываетъ Риккертъ. И точно также несомнѣнно, что каждая изъ этихъ дисциплинъ, разъ онѣ возможны, имѣетъ совершенно самостоятельное значеніе и не исключаетъ другой. Но именно эта мысль у Риккерта затемняется его утвержденіемъ, будто нельзя даже приступить къ работѣ въ области философіи исторіи, не отвѣтивъ предварительно на логическіе вопросы. Это не есть, конечно, отрицаніе факта: философіи исторіи писались и пишутся, хотя логическая работа вообще, и въ частности логическій анализъ философско-историческихъ понятій, далеки еще отъ своего конца. Слѣдовательно, это есть нѣчто большее, — отрицаніе возможности, т.-е.

отрицаніе существеннаго значенія подобнаго рода опытовъ философіи исторіи. Но такъ ли это? Дѣйствительно ли философія исторіи по существу невозможна, пока логика не сдѣлала своего дѣла?

Обратимъ вниманіе на переходы отъ одного пониманія философіи исторіи къ другому, какъ это изображено у Риккерта. Въ то время, какъ первый переходъ, отъ универсальной исторіи къ философіи исторіи, есть переходъ *отъ дѣйствительности къ ея же* принципамъ, второй переходъ отъ философіи исторіи къ логикѣ, есть переходъ *отъ дѣйствительности* къ понятіямъ и принципамъ *науки* объ этой дѣйствительности. Философія исторіи съ ея принципами и логика историческаго познанія (изображенія этой дѣйствительности) съ ея принципами—вещи до такой степени разныя, что ихъ смѣшеніе можетъ быть допущено только при смѣшеніи двухъ здѣсь различныхъ значеній термина „принципы“. И дѣйствительно, допустимъ, что универсальная исторія „необходимо приводитъ“ къ философіи исторіи, — что это значитъ? Это значитъ, что универсальная исторія безъ принциповъ философіи исторіи будетъ несовершенной, можно сказать „догматической“, въ томъ смыслѣ, что она не критически установитъ свой *принципъ единства*, т.-е. „произвольно“ поймете это единство, и слѣдовательно, можетъ субъективное мнѣніе выдавать за нѣчто присущее самой дѣйствительности. Но можетъ случиться и иначе, что авторъ универсальной исторіи совершенно адекватно выразитъ принципъ единства, заключающійся въ дѣйствительности, не прибѣгая вовсе къ помощи философско-историческихъ анализовъ, — какъ можно, напр., утверждать, что законодательная власть въ Англіи принадлежитъ парламенту, не изучая предварительно государственнаго права.

Совершенно иной характеръ носитъ переходъ отъ философіи исторіи къ логикѣ исторической науки. Совершенно непонятно, почему въ философіи исторіи нельзя даже приступить къ работѣ безъ предварительнаго отвѣта на логическіе вопросы, а въ универсальной исторіи можно? Больше того, эмпирическая наука исторіи точно такъ же немыслима безъ логики и логическихъ понятій, какъ и философія исторіи. Послѣдовательно было бы требовать, чтобы и историки не приступали къ своей работѣ, пока логика не отвѣтитъ на свои вопросы. И смыслъ такого утвержденія поймете всякій безъ предварительныхъ „переходовъ“ отъ одного вида знанія къ другому. Логика прежде всего *для себя* освѣщаетъ пути историческаго, какъ и всякаго другого по-

знанія. Исторія же и философія исторіи дѣлаютъ свое дѣло и тѣмъ только и доставляютъ матеріалъ для самой логики. Разумѣется, взаимодѣйствіе между исторіей и логикой существуетъ, но въ интересахъ взаимной помощи, а не взаимнаго торможенія работы. Логика своимъ анализомъ строенія и метода науки освѣщаетъ послѣдней ея пути, но должны быть на лицо и эти пути, чтобы было что освѣщать, — безъ работы исторіи и философіи исторіи сама логика исторической науки оставалась бы не у дѣлъ. И нужны совершенно особыя философскія предпосылки субъективизма, чтобы „переходы“ Риккерта не были вовсе лишены смысла.

Послѣ совершенно основательной критики претензій замѣнить философію исторіи соціологіей, Риккертъ приходитъ къ выводу, что поскольку рѣчь идетъ о философіи исторіи, какъ наукѣ объ историческихъ принципахъ, ея дѣло — не установленіе „законовъ“, а разрѣшеніе вопросовъ, касающихся общей сущности исторической жизни [1]). Это безспорно вѣрное утвержденіе однако интерпретируется Риккертомъ въ томъ смыслѣ, что всѣ попытки къ установленію такихъ законовъ были только попытками установить *„формулы цѣнности“*, и именно въ установленіи системы цѣнностей лежитъ задача философіи исторіи. Понятіе „цѣнности“ является центральнымъ въ теоріи Риккерта и мы впослѣдствіи подвергнемъ его спеціальному разбору; здѣсь для насъ интересенъ только вопросъ: мѣняетъ ли это понятіе отношеніе между логикой исторической науки и философіей историческаго процеса, и если мѣняетъ, то въ какомъ направленіи?

Понятіе цѣнности, какъ руководящее понятіе научнаго историческаго изложенія, Риккертъ получаетъ путемъ анализа понятія философіи исторіи, въ послѣднемъ изъ трехъ указанныхъ имъ видовъ ея, и путемъ анализа научныхъ задачъ историка. Изъ риккертовскаго противопоставленія наукъ о природѣ и наукъ о культурѣ какъ-то само собою получается также противопоставленіе законовъ и цѣнностей. Этотъ дуализмъ есть наслѣдіе, въ концѣ концовъ, кантовскаго дуализма въ функціяхъ самого разума, теоретическихъ и практическихъ. Но если подойти къ вопросу не со стороны выводовъ изъ какихъ бы то ни было философскихъ предпосылокъ, а попытаться рѣшить его путемъ констатированія факта, то противопоставленіе „закона“ и „цѣнности“ покажется далеко не исключающимъ и даже не обнимающимъ

[1]) о. с., стр. 89.

дѣйствительную наличность научнаго знанія. Весьма возможно, что именно для исторической науки и для философіи исторіи не является логически обязательной ни форма изложенія законоустанавливающихъ наукъ ни форма системы оцѣнокъ. Риккертъ настойчиво повторяетъ, что нужно при логическомъ анализѣ исторіи имѣть въ виду не несуществующую еще идеальную науку исторію, а тѣ ея формы, которыя уже существуютъ. Но если руководствоваться именно этимъ критеріемъ, то можно съ увѣренностью отмѣтить, какъ признакъ исторіи, наличность въ ней *теорій*. Эти теоріи могутъ быть „идеалистическими", могутъ быть „матеріалистическими" или даже „политическими", но современная исторія не можетъ обойтись безъ *объяснительныхъ* теорій. Риккерту кажется, что если исторія не устанавливаетъ естественнонаучныхъ законовъ, то значитъ нужно обратиться къ „цѣнностямъ". Но неизвѣстно, почему объяснительная теорія должна принять форму установленія закона? Напр., всѣмъ извѣстно, какъ много было высказано теорій о происхожденіи Руси,—какъ ни разнообразны эти теоріи по своему содержанію, формально-логически онѣ сходны въ томъ, что не устанавливаютъ естественнонаучныхъ законовъ, но всѣ являются причинно-объяснительными гипотезами и теоріями.

Неправильность выводовъ Риккерта коренится главнымъ образомъ въ его общихъ философскихъ предпосылкахъ. Еще въ этой части нашихъ изслѣдованій мы покажемъ, что кантіанство представляло самую неблагопріятную почву для логики исторической науки,—тутъ источники большинства недоразумѣній и Риккерта. Но одной иллюстраціей изъ его разсужденій мы воспользуемся здѣсь же для поясненія своей мысли.

Риккертъ считаетъ, что понятіе закона является въ исторіи и въ философіи исторіи противорѣчивымъ, поэтому, философія исторіи, какъ наука о принципахъ, должна говорить не о законахъ, но точно также, по его мнѣнію, она не можетъ говорить и о такъ наз. общихъ факторахъ или „силахъ" исторической жизни [1]). Это и есть смѣшеніе закона и объясненія. Всѣ эти факторы вообще, по его мнѣнію, могутъ быть раздѣлены на факторы физическіе и психическіе, но въ концѣ концовъ они являются только *условіями*, безъ которыхъ не могли бы совершаться историческія событія, и именно поэтому они не представляютъ интереса ни для историка, ни для философа исторіи. Это совер-

[1]) ib., стр. 88.

шенно справедливо. Однако существенно другое: *почему* это суть условія, а не объяснительныя причины? Только потому, что они не суть *производящія* историческій процесъ причины, что они *для историческаго* процеса *внѣшни*, какъ напр., сами физическія условія „внѣшни“ при психологическихъ процесахъ и являются только ихъ условіями, и т. п. Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ „внутренними“ факторами историческаго процеса, которые берутся какъ *дѣйствующія* силы. Для философіи исторіи, какъ и для науки исторіи, не безразлично, будутъ ли этими факторами развитіе производительныхъ силъ или соціальная психологія массъ, но если только они понимаются какъ внутреннія факторы историческаго процеса, логически они являются совершенно законными факторами въ объяснительныхъ теоріяхъ. Если бы даже кто-либо увидѣлъ внутреннія основанія историческаго объясненія въ капризѣ и произволѣ Божественнаго Промысла, то логически это было бы правомѣрнѣе, чѣмъ отказываться вовсе отъ объясненій въ исторіи и обращаться для ея построенія къ системѣ цѣнностей. Но глубокій философскій корень риккертовскаго отрицанія лежитъ въ его кантіанскомъ пониманіи причинности, — оно признаетъ только ту причинность, которая связывается съ феноменалистическимъ истолкованіемъ необходимой временной связи; все, что сверхъ этого, относится къ „свободѣ“, но не какъ абсолютной причинности, а какъ области морали и цѣнностей.

Риккертъ въ этой же статьѣ сдѣлалъ весьма рискованное утвержденіе: „Въ докантовской же философіи прошлаго и настоящаго для выясненія этихъ вопросовъ (логики исторической науки) не сдѣлано рѣшительно ничего“ [1]). Это не есть простое незнаніе исторіи вопроса, это есть нежеланіе ее знать, и, какъ видно, изъ собственныхъ заявленій Риккерта, нежеланіе, проистекающее изъ его убѣжденія, что онъ призванъ къ борьбѣ съ натурализмомъ Просвѣщенія [2]), котораго Кантъ до конца не одолѣлъ. Весь настоящій томъ моей работы посвященъ изслѣдованію того, что сдѣлано было для исторической науки Просвѣщеніемъ, и я прихожу къ выводу, что именно въ Кантѣ эта работа встрѣтила свое первое серьезное препятствіе. Но есть одинъ вопросъ, о которомъ можно говорить и до этихъ изслѣдованій, это—вопросъ о „прогресѣ“, такъ какъ уже ни для кого не новость, что это понятіе введено въ научный и философскій обиходъ именно вѣкомъ Про-

[1]) ib., стр. 9.

[2]) ib., стр. 1—2.

свѣщенія. Общеизвѣстно также, что это—одна изъ основныхъ проблемъ философіи исторіи.

Риккертъ считаетъ, что всѣ высказанныя „формулы“ прогреса или его „законы“ также суть „*формулы цѣнности*“ [1]). Я этого не думаю, но для логики это не важно, важнѣе для нея мнѣніе Риккерта, что и по существу иначе быть не можетъ, потому что само понятіе „прогреса“ есть понятіе цѣнности, „точнѣе говоря, понятіе о возрастаніи, либо уменьшеніи цѣнности, и поэтому, о прогресѣ можно говорить лишь тогда, когда уже предварительно имѣется *критерій цѣнности*“. Это превратное мнѣніе опять-таки вытекаетъ изъ общихъ философскихъ предпосылокъ Риккерта и „докантовская философія прошлаго и настоящаго“, какъ и нелюбезное Риккерту Просвѣщеніе, могли бы опровергнуть его фактами. Но, повторяю, важнѣе—принципъ. Въ принципѣ же понятіе „прогреса“ необходимо связано съ понятіемъ цѣнности именно при кантіанскихъ предпосылкахъ, такъ какъ оно можетъ быть допущено только по постулатамъ практическаго разума, а не по законамъ природы. Однако ничего нѣтъ противорѣчиваго въ идеѣ „прогреса“, устанавливаемаго *не* по „критеріямъ цѣнности“, если только не расширять понятія цѣнности такимъ образомъ, что подъ него подойдутъ также разность и знаменатель арифметической и геометрической прогресій. Представить себѣ прогресъ безъ внѣшнихъ критеріевъ цѣнности вовсе не трудно, допуская измѣренія иманентнаго, внутренняго порядка, гдѣ критеріемъ является непосредственное сравненіе каждыхъ двухъ послѣдующихъ моментовъ; въ такомъ случаѣ легко обойтись даже безъ „идеала“. А при изслѣдованіи единичнаго процеса, какимъ является историческій процесъ, это даже единственный способъ избѣжать туманныхъ разсужденій о прогресѣ или регресѣ „вообще“, а дать адекватную картину самой конкретной дѣйствительности. Но такое понятіе о прогресѣ возможно опять только при предпосылкѣ *внутренней* производящей причинности, раскрытіе или реализація которой можетъ разсматриваться какъ прогресъ или регресъ. Раскрытіе, актуализація всякой потенціи можетъ разсматриваться какъ прогресъ, и такой процесъ можно изображать физически или метафизически, исторически или философско-исторически, обходясь безъ всякихъ „цѣнностей“, которыя всегда останутся для объясненія *внѣшнимъ* привнесеніемъ.

---

[1]) ib., стр. 94 сл.

Эти примѣры уже достаточно уясняютъ основную тенденцію Риккерта: ученіе о дѣйствительности становится теоріей познанія, если дѣйствительность есть только представленіе, а философія исторіи становится логикой, если логика, какъ философская наука, есть наука о цѣнностяхъ, а философія исторіи также. „Названія историческаго *принципа* и заслуживаетъ, говоритъ Риккертъ, именно только то, что выполняетъ эту функцію конституированія историческаго универсума, дѣлая возможнымъ объединеніе всѣхъ частей послѣдняго, какъ индивидуальныхъ членовъ, въ единство историческаго цѣлаго. Поэтому, если философія исторіи, какъ наука о принципахъ, вообще имѣетъ raison d'être, то она должна быть ученіемъ о *цѣнностяхъ*, сообщающихъ единство историческому универсуму и вмѣстѣ съ тѣмъ расчленяющихъ его“ [1]). Слово *цѣнность* само по себѣ ни страшно, ни драгоцѣнно, можно было бы обойтись безъ него, и тогда формула Риккерта носила бы совершенно нейтральный видъ и, можетъ быть, была бы логически пріемлема, такъ какъ, едва ли кто сомнѣвается, что философія исторіи имѣетъ въ виду именно объединеніе отдѣльныхъ членовъ историческаго процеса въ нѣкоторое историческое цѣлое. Но для Риккерта съ понятіемъ цѣнности связывается весь смыслъ его философскаго міровоззрѣнія. Безъ этого понятія можно было бы говорить о философіи исторіи, совершенно не касаясь тѣхъ орудій, которыми должно было быть сбито со своихъ позицій Просвѣщеніе: субъективизма и примата практическаго разума.

Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что въ окружающей насъ дѣйствительности есть родъ предметовъ, своеобразная форма бытія которыхъ заставляетъ насъ назвать ихъ „цѣнностями“. Всѣ разсужденія Риккерта теряли бы смыслъ,—нужно, чтобы эти цѣнности конституировались *субъектомъ*, на манеръ того, какъ устанавливаются Кантомъ его категоріи, и нужно, чтобы онѣ получили санкцію со стороны практическаго разума того же субъекта,—дѣйствительное бытіе цѣнностей для Риккерта—такой же nonsens, какъ дѣйствительное бытіе истины, то и другое—только въ „идеѣ“.

Единство, о которомъ говоритъ Риккертъ, дѣйствительно, можетъ исходить отъ субъекта, и можетъ быть присуще самой исторической дѣйствительности. Это можетъ быть единство познаваемаго и единство познанія. Но это и есть дилема, выбирать въ которой предложено Кантомъ. Что этотъ выборъ приведетъ къ санкціи практическаго разума—извѣстно отъ Канта же.

---

[1]) ib., стр. 99—100, ср. 107.

Происхожденіе своего пониманія философіи исторіи изъ кантовскаго субъективизма и прагматизма Риккертъ изображаетъ не безъ пафоса въ слѣдующихъ строкахъ: „Вполнѣ признавая современное естествознаніе, Кантъ снова отводитъ человѣку „центральное мѣсто“ въ мірѣ. Правда, не въ пространственномъ, но зато въ еще болѣе важномъ для философіи исторіи смыслѣ. Теперь снова все „вращается“ вокругъ *субъекта*. „Природа“ не есть абсолютная дѣйствительность, но соотвѣтственно общей сущности своей она опредѣлена „субъективными“ формами пониманія, и именно „безконечная“ вселенная есть ничто иное, какъ „идея“ субъекта, мысль о необходимо поставленной ему и вмѣстѣ съ тѣмъ неразрѣшимой задачѣ. Этотъ „субъективизмъ“ не только не затрогиваетъ основъ эмпирическаго естествознанія, но еще болѣе укрѣпляетъ ихъ; зато онъ совершенно разрушаетъ основы натурализма, не видящаго въ историческомъ никакого смысла. Значеніе этой разрушительной работы было огромно; она прежде всего уничтожила всѣ препятствія, мѣшавшія историческому пониманію бытія, а благодаря тѣсной связи между гносеологіей и этикой, она клала первый камень для построенія положительной философско-исторической системы. Не только со своимъ теоретическимъ разумомъ человѣкъ стоитъ въ центрѣ „природы“, но въ то же самое время онъ своимъ практическимъ разумомъ непосредственно постигаетъ себя, какъ нѣчто, что даетъ культурной жизни объективный смыслъ, именно какъ сознающую долгъ, автономную, „свободную“ личность, и этому практическому разуму принадлежитъ примать. Какъ незначителенъ въ сравненіи съ этимъ тотъ фактъ, что мѣсто дѣйствія исторіи ограничено въ пространствѣ и времени, что это безконечно малая частица на одной изъ безконечныхъ точекъ мірового цѣлаго!“ [1])

Остается, однако, фактъ, что, невзирая на эту благодарную для философіи исторіи разрушительную работу Канта, впервые только Риккертъ нашелъ, какъ можно на почвѣ изображеннаго субъективизма и прагматизма понять философію исторіи. Ея предметъ—не дѣйствительность, какъ думаютъ „докантовскіе“ мыслители, а нѣчто совершенно иное: „предметъ философіи исторіи, какъ науки о принципахъ, есть „идея“ въ кантовскомъ смыслѣ, какъ всюду тамъ, гдѣ предметомъ является безусловное въ полнотѣ своего содержанія“ [2]). Эта „идея“ и есть у Риккерта ничто

[1]) ib., стр. 131—132.

[2]) Вышеназванный сборникъ, B. II, S. 111. Рус. пер. стр. 112. (Я отступаю въ передачѣ этой цитаты отъ русскаго переводчика, потому что такъ

лное, какъ его система культурныхъ цѣнностей [1]). Но съ точки зрѣнія именно кантовскаго пониманія „идеи“ можно ли признать такую систему цѣнностей системой „дѣйствительности“? Ни въ коемъ случаѣ. Отъ дѣйствительности тутъ ничего не остается, и всякая попытка придать „идеѣ“ конститутивный характеръ, вѣдь приведетъ только къ иллюзіи (Schein). Философію исторіи, дѣйствительно, можно принять, если ея предметомъ является *идея*, но не въ кантовскомъ, а въ платоновскомъ смыслѣ. Платоновская идея можетъ быть объясняющимъ началомъ, можетъ раскрываться въ историческомъ прогресѣ, можетъ быть имманентной силой въ исторіи, и философія исторіи, какъ ученіе о ней, есть теорія познаваемаго во всякомъ случаѣ. „Идея“ же субъективизма, идея „теоріи познанія“, на мѣсто дѣйствительнаго или идеальнаго предмета ничего не вноситъ, — это мѣсто остается пустымъ; отъ прагматичности этой „идеи“, отъ того, что это— идея практическаго разума, дѣло нисколько не мѣняется, теоретическая философія ничего отъ этого не пріобрѣтаетъ, а теряетъ всю свою автономію. Поэтому, когда Риккертъ сводитъ и философію исторіи къ логикѣ, объявляя ту и другую царствомъ цѣнностей, онъ не доводитъ дѣла до конца. Примать практическаго разума долженъ бы побудить его сдѣлать еще одинъ „переходъ“, къ этикѣ,—здѣсь, вѣдь, послѣднія основанія и первыя предпосылки. Но въ этикѣ ли, или въ логикѣ собственной науки, историческій процесъ становится предметомъ философіи исторіи, въ обоихъ случаяхъ философія исторіи выступаетъ, какъ теорія познанія, а не теорія познаваемаго. И въ этомъ пунктѣ коренное различіе въ отношеніи къ ней со стороны философіи отрицательной и философіи положительной.

Общее заключеніе Риккерта объ отношеніи установленныхъ имъ видовъ философіи исторіи гласитъ: „задачи философіи исторіи, которая сперва, казалось, распадается на три различныхъ дисциплины, принимаютъ совершенно единообразную форму“ [2]). Эмпирическое бытіе предоставляется спеціальнымъ наукамъ,

---

мнѣ кажется выразительнѣе, но у меня подъ руками только I-ое нѣмецкое изданіе и я не могу судить, самъ ли Риккертъ измѣнилъ редакцію фразы, или я расхожусь въ ея пониманіи съ русскимъ переводчикомъ).

[1]) стр. 125.

[2]) o. c., S. 133. Рус. пер. стр. 147—148. (Опять прибѣгаю къ оригиналу по тѣмъ же основаніямъ, что выше. Впрочемъ, въ интерпретаціи русскаго переводчика нужная мнѣ мысль Риккерта, пожалуй, подчеркиваются еще рѣзче: слово einheitlich я перевожу здѣсь „единообразный“, г. Гессенъ— „тожественный“).

философія же имѣетъ дѣло съ „царствомъ цѣнностей“. „Одною изъ областей цѣнности является область науки, поскольку послѣдняя стремится къ осуществленію цѣнностей истины, и философія исторіи, поэтому, должна прежде всего имѣть дѣло съ сущностью исторической науки. Она понимаетъ послѣднюю какъ индивидуализующее изображеніе неповторяющагося развитія культуры, т.-е. бытія и процеса, полнозначнаго въ своей индивидуальности въ смыслѣ культурныхъ цѣнностей. Отсюда получается тогда, что принципы исторической жизни сами суть цѣнности и обработка этихъ цѣнностей въ смыслѣ ихъ правомочія (Geltung), поэтому, есть вторая задача философіи исторіи, которая, однако, въ концѣ концовъ совпадаетъ съ задачею философіи, какъ науки о цѣнностяхъ вообще“. Это—туманно, но смыслъ имѣетъ короткій: философія изучаетъ цѣнности, среди этихъ цѣнностей находится *наука исторія*,—философія, изучающая цѣнность подъ титломъ: „наука исторія“, есть логика исторической науки; но наука исторія также изучаетъ цѣнности, именно цѣнности культуры, *изображеніе* которыхъ она ставитъ своей задачей; принципы этихъ цѣнностей, т.-е. цѣнностей культуры, которую изображаетъ историческая наука, изучаетъ философія исторіи; ergo, задача философіи исторіи совпадаетъ съ задачей философіи, какъ науки о цѣнностяхъ вообще. Формально, это—quaternio terminorum, такъ какъ наука, какъ цѣнность, и предметъ этой науки, какъ цѣнность, суть разныя вещи. Но по существу, какъ будто все пріемлемо: вѣдь и наука есть культурная цѣнность, съ одной стороны, а съ другой стороны, развѣ не правда, что философія исторіи есть философія?

Это —одинъ изъ примѣровъ того, какъ трудно разрѣшается кантовскій основной софизмъ! Но стоитъ продумать все разсужденіе Риккерта въ порядкѣ обѣихъ частей кантовской дилемы—и ошибка раскрывается сама собою. Въ порядкѣ субъективномъ Риккертъ разсуждаетъ послѣдовательно: какъ Кантъ предписывалъ законы природѣ, записывая ихъ на страницахъ естествознанія, такъ Риккертъ хочетъ предписывать цѣнности историческому процесу, записывая ихъ на страницахъ исторіи. Какъ для Канта нѣтъ природы внѣ естествознанія, такъ для Риккерта нѣтъ историческаго процеса внѣ исторической науки. Исторія какъ процесъ = исторія какъ наука. Понятно, что философія историческаго процеса совпадаетъ съ логикой исторической науки, — непонятнымъ остается развѣ только,—почему это совпаденіе касается только „принциповъ“, а не всего содержанія.

Но отбросимъ субъективистическій софизмъ, и что же получится? Никто не споритъ, что если назвать предметы культуры цѣнностями, то среди этихъ цѣнностей окажется наука, въ томъ числѣ и исторія, но только если исторія, какъ наука, имѣетъ въ качествѣ предмета, напр., нашествіе вандаловъ, то это во всякомъ случаѣ „цѣнность“ иного порядка, чѣмъ сама наука. А потому, если философія есть наука о цѣнностяхъ вообще, то, казалось бы, ея первѣйшая задача — не допускать „совпаденія“ этихъ цѣнностей, а различить ихъ. И это различеніе было бы небезполезно. Риккертъ самъ говоритъ, что логика изучаетъ науку какъ *изображеніе* культуры, каковая культура есть цѣнность, но такъ какъ и изображеніе культуры есть цѣнность, то все это попадаетъ въ одинъ мѣшокъ субъективной философіи. Почему же не сказать обратно: культура есть предметъ исторіи, изображеніе культуры, также есть культура, а потому все совпадаетъ въ „исторіи“, какъ и скажетъ любой эмпирикъ-позитивистъ. И пока не будетъ произведено принципіальнаго различенія между предметами, пока логика не будетъ логикой предмета, а не субъекта психологическаго или гносеологическаго,—каковое различеніе уже второстепенно здѣсь,—до тѣхъ поръ она всегда стоитъ передъ угрозой затемнѣнія своихъ проблемъ даже въ самой ихъ постановкѣ. И это субъективистическое смѣшеніе проблемъ для логики гораздо опаснѣе, чѣмъ совершенно ее незадѣвающее прямое ея отрицаніе эмпиризмомъ или только суженіе ея задачъ, когда онѣ ограничиваются только однимъ родомъ предметовъ, напр., „вещей“ (онтологизмъ въ логикѣ) или математическихъ предметовъ (математизмъ).

Мы исходимъ изъ того,—и будемъ этого держаться въ нашихъ изслѣдованіяхъ,—что основная философская наука даетъ логикѣ указаніе на видъ и бытіе предмета. Дѣйствительность въ нѣкоторой своей спецификаціи является предметомъ науки исторіи и философіи исторіи, одинъ разъ въ его эмпиричности, другой — въ его идеальности. Исторія и философія исторіи, слѣдовательно, каждая по своему, изображаютъ этотъ предметъ, выражаютъ его. Выраженіе идетъ отъ выражаемаго, т.-е. отъ предмета. Логика узнаетъ предметъ, потому что имѣетъ указанія на него отъ принциповъ философіи, но собственнымъ предметомъ она дѣлаетъ само это выраженіе, его форму. Логика исторической науки есть наука о формѣ выраженія исторической науки.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

1. Восемнадцатый вѣкъ, и въ частности эпоху Просвѣщенія, нерѣдко характеризуютъ, какъ вѣкъ „неисторическій“ и даже „антиисторическій“. Что слѣдуетъ разумѣть подъ этой характеристикой и на чемъ она основывается? Значитъ ли это, что въ XVIII-омъ вѣкѣ не было интереса къ тому методу изученія общественныхъ явленій и отношеній, который мы называемъ исторіей или историческимъ методомъ? Или просто исторія какъ наука не установилась еще и не могла установиться въ силу специфическихъ особенностей научнаго и философскаго мышленія XVIII-го вѣка? Или, наконецъ, это сужденіе имѣетъ въ виду подчеркнуть, что къ исторіи, какъ наукѣ, въ ту пору не было *теоретическаго* интереса, какъ не было также философскаго стремленія понять и осмыслить исторію, какъ соціальный процесъ?

Въ отвѣтъ на эти вопросы мы можемъ услышать, что люди XVIII-го вѣка подъ вліяніемъ господствовавшаго философскаго настроенія слишкомъ раціонализировали, схематизировали, наконецъ, принимали собственное время за мѣрку и вѣнецъ, слишкомъ, чтобы понять и разрѣшить задачу возстановленія дѣйствительной *картины прошлаго* [1]). Отсутствіе „исторіи“, естественно, влекло за собою отсутствіе интереса къ теоретическимъ вопросамъ о логическомъ значеніи историческаго и о логическомъ мѣстѣ исторіи, какъ науки, а отсутствіе научно и критически установленныхъ историческихъ свѣдѣній не позволяло философски возвыситься надъ шаблонно-традиціоннымъ представленіемъ о четырехъ монархіяхъ, и т. п. Въ конечномъ счетѣ, такимъ образомъ, и все міровоззрѣніе XVIII вѣка лишено историческихъ корней и историческаго смысла.

---

[1]) Какъ опредѣлялъ *Боденъ* (Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566), Historia nihil aliud esse debeat quam veritatis et rerum gestarum veluti tabula.

Новая эра въ философіи, начавшаяся съ Канта, на первыхъ порахъ, по крайней мѣрѣ, сохраняетъ сложившіяся „неисторическія“ традиціи. Виндельбандъ, одинъ изъ первыхъ въ наше время выступившій съ „новыми“ взглядами на научную природу исторіи, такъ изображаетъ роль Канта въ отношеніи нашей темы: „Совсѣмъ въ другомъ смыслѣ (чѣмъ отрицаніе научности химіи и психологіи) имѣетъ силу это относительно историческихъ дисциплинъ, которыя, наконецъ, прямо исключены Кантомъ изъ сферы науки. Мы не можемъ за это упрекать Канта: до его времени, дѣйствительно, было, въ сущности, только искусство дѣописанія (eine Kunst der Geschichtsschreibung) и великіе художники въ немъ; но исторію причисляли именно къ беллетристикѣ, она не была еще наукой. Таковой она стала послѣ Канта“ [1]). Нѣсколько ниже, впрочемъ, Виндельбандъ высказываетъ мнѣніе,—котораго мы не раздѣляемъ,—будто единственно „критическому духу“ мы обязаны теперь сціентификаціей исторіи, но существеннымъ въ этой характеристикѣ остается общее отношеніе къ XVIII-ому вѣку. Правда, для насъ ясно, что далеко не вся теоретическая мысль конца XVIII-го вѣка представлена именно и только Кантомъ. Напротивъ, такое суженіе интересовъ момента неизбѣжно должно привести къ неполнотѣ и односторонности представленія о немъ. Но, съ другой стороны, роль и вліяніе Канта основательно побуждаютъ видѣть въ немъ новую эру философіи. Такимъ образомъ, само собою обозначается тотъ моментъ, который завершаетъ собою объемъ нашего изслѣдованія. Поскольку мы беремъ его не какъ хронологическій только предѣлъ, очевидно, для насъ имѣло бы немалое значеніе, если бы можно было обнаружить среди современниковъ Канта, избѣгшихъ его всесторонняго вліянія, иное отношеніе къ интересующимъ насъ проблемамъ „исторіи“.

Ограничивая, такимъ образомъ, поле своего вниманія, мы должны признать, что приводимая характеристика XVIII-го вѣка, если ей придавать совершенно *общее значеніе, далеко несоотвѣтствуетъ фактамъ*. Она сама страдаетъ *неисторичностью*, такъ какъ она не столько констатируетъ факты, сколько представляетъ собою *выводы* изъ нѣкоторыхъ положеній, схематизирующихъ состояніе науки и философіи въ ту пору. Въ особенности такая характеристика должна показаться несправедливой, если имѣть въ виду все интелектуальное развитіе эпохи въ ея мѣстныхъ и

---

[1]) *W. Windelband*, Nach hundert Jahren. S. 10: „Zu Kants Gedächtnis“. Zwölf Festgaben usw. Brl. 1904. (Kantstudien. B. IX).

индивидуальныхъ особенностяхъ примѣнительно къ странамъ, игравшимъ руководящую роль въ культурѣ эпохи. Единственно правильнымъ методическимъ рѣшеніемъ этого вопроса былъ бы не методъ „выводовъ“, а методъ историческій же, или, по крайней мѣрѣ, чистое, непредвзятое, констатированіе фактовъ. Окажется прежде всего, что въ XVIII-омъ вѣкѣ очень энергично разработывались чисто историческіе вопросы при помощи историческихъ методовъ, что хотя и остается преобладающей прагматическая окраска въ способѣ объясненія, но зато закладывается фундаментъ основательной филологической и матеріальной критики, наконецъ, что самый предметъ исторіи приводится къ тому его пониманію, которое господствуетъ и въ XIX-омъ, „историческомъ“ вѣкѣ. Вообще сравненіе состоянія исторіи въ XVIII-омъ вѣкѣ съ предыдущей эпохой точно такъ же, какъ и сравненіе его съ состояніемъ исторической науки въ XIX-омъ вѣкѣ, даетъ полное основаніе для того, чтобы искать сѣмена взращеннаго нашимъ временемъ, именно въ XVIII-омъ вѣкѣ. Все это ставитъ передъ эпохой новыя теоретическія проблемы, сосредоточивающіяся, главнымъ образомъ, на чисто теоретическомъ же опредѣленіи самого предмета „новой науки“, но побуждающія настойчиво, какъ къ чисто философскимъ обобщеніямъ, такъ и къ логическому и методологическому анализу средствъ и путей этой новой науки, не говоря ужъ о психологическихъ опытахъ теоріи историческаго познанія, выдвигающихся иногда на первый планъ и волнующихъ ученое общество. Показать это путемъ хотя бы общаго обзора нѣкоторыхъ фактовъ мы ставимъ теперь своей ближайшей задачей, разсмотрѣвъ предварительно нѣкоторые примѣры тѣхъ основаній, которыя побуждаютъ къ приведенной выше отрицательной характеристикѣ.

Въ то же время необходимо подчеркнуть, что вышеназванный „методъ выводовъ“, столь противоположный дѣйствительному историческому методу, заключаетъ въ себѣ тѣмъ не менѣе нѣкоторый смыслъ и можетъ найти оправданіе именно въ философскомъ изслѣдованіи спеціальныхъ проблемъ. Философскія предпосылки суть нерѣдко ничто иное, какъ „гипотезы“, и тогда, естественно, чѣмъ больше примѣненій можно найти имъ въ рѣшеніи частныхъ проблемъ, тѣмъ больше онѣ пріобрѣтаютъ значенія. Съ другой стороны, сама частная проблема иногда пріобрѣтаетъ для насъ особенный смыслъ въ зависимости отъ того, на какомъ она покоится общемъ философскомъ основаніи. Показать, что данная проблема возникаетъ и рѣшается въ свѣтѣ опредѣ-

леннаго направленія философскаго сознанія, значитъ, ввести эту проблему въ общій планъ и въ общую систему человѣческой мысли, гдѣ ея опредѣленное мѣсто преднамѣчается названными основаніями. Во всемъ этомъ можно искать оправданія „метода выводовъ“. Но не трудно предвидѣть и тѣ опасности, которыя онъ несетъ съ собою, подвергая соблазну существенно связывать объективно важныя спеціальныя проблемы съ излюбленнымъ философскимъ направленіемъ. Мы постараемся показать, что это имѣло мѣсто и по отношенію къ нашей проблемѣ, что изъ этого именно вытекла характеристика XVIII в., какъ „неисторическаго“, а источникъ историзма стали искать въ „критицизмѣ“.

Для рѣшенія нашихъ задачъ мы обращаемся *не* къ историческому методу, хотя и можетъ показаться, что онъ былъ бы здѣсь наиболѣе умѣстенъ. Однако, историческій методъ требуетъ не только фактовъ, онъ требуетъ также ихъ *объясненія*, а для этого мы не располагаемъ достаточными данными. Мы ограничиваемся только анализомъ и интерпретаціей отдѣльныхъ примѣровъ, которые приводимъ, какъ instantiae negativae противъ сложившихся въ исторіи философіи выводовъ и мнѣній. На отдѣльныхъ мыслителяхъ мы останавливаемся не въ мѣру ихъ *общаго* значенія и извѣстности, а лишь постольку, поскольку они даютъ намъ эти instantiae. Такимъ образомъ, мы получаемъ *матеріалы*, какъ для будущаго систематическаго построенія, такъ и для немедленнаго отвѣта на вопросъ о дѣйствительной связи исторической проблемы въ XVIII в. съ философскими основаніями того времени. Не будучи историческими, наши изслѣдованія могутъ пригодиться и для историческаго построенія, и постольку къ нимъ примѣняются обязательные въ такомъ случаѣ пріемы критики и интерпретаціи.

Если имѣть въ виду вообще основанія, которыя служатъ исходнымъ пунктомъ для характеристики отношенія XVIII в. къ исторической проблемѣ, то они складываются обычно изъ двухъ теоретическихъ компонентовъ, во-первыхъ, изъ опредѣленнаго представленія о характерѣ философскаго міровоззрѣнія эпохи Просвѣщенія вообще, и во-вторыхъ, изъ опредѣленнаго пониманія предмета исторіи и ея метода. Таково, напр., мнѣніе Виндельбанда: „Въ то время какъ Возрожденіе XIV и XV вѣковъ было главнымъ образомъ историческаго характера и имѣло свое самое цѣнное научное достояніе въ *гуманитарныхъ* наукахъ, — начиная съ XVI вѣка все пышнѣе и пышнѣе расцвѣтаетъ естествознаніе и постепенно настолько завладѣваетъ интересами философскаго

мышленія, что въ мышленіи позднѣйшаго времени совершенно исчезла историческая точка зрѣнія; и XVIII вѣкъ со своимъ естественно-научнымъ Просвѣщеніемъ свидѣтельствовалъ объ одностороннемъ непониманіи сущности историческаго развитія“ [1]). Такъ устанавливается ни болѣе ни менѣе какъ „исчезновеніе исторической точки зрѣнія“. Но нетрудно видѣть, что это отрицаніе только *выводъ* изъ признанія расцвѣта естествознанія и изъ *того* пониманія исторіи, которое раздѣляетъ самъ Виндельбандъ, а въ какой мѣрѣ разностороннее „непониманіе“ исторической точки зрѣнія въ XIX вѣкѣ можетъ служить достаточнымъ критеріемъ для осужденія „непониманія“ эпохи Просвѣщенія,—это задача, рѣшеніе которой мы будемъ искать ниже. Во всякомъ случаѣ, приведенное мнѣніе Виндельбанда есть попытка съ его стороны *объяснить* фактъ, котораго онъ *не установилъ*, и притомъ попытка логически несостоятельная, такъ какъ при непредвзятомъ теоретическомъ отношеніи къ исторіи остается непонятнымъ, почему развитіе естествознанія можетъ или должно выгѣснять „историческую точку зрѣнія“.

Другой примѣръ даетъ Вундтъ. У него мы встрѣчаемъ другія „основанія“, но тотъ же пріемъ схематическаго *вывода*. Онъ связываетъ *„неисторическое* разсмотрѣніе человѣческой соціальной жизни“ въ XVII и XVIII вв. съ раціонализмомъ и индивидуализмомъ этой эпохи. Оно возникало, „съ одной стороны, изъ существенно различной *практической* оцѣнки индивидуальныхъ и соціальныхъ единицъ, а съ другой стороны, изъ соотвѣтственныхъ представленіяхъ объ ихъ *возникновеніи*. Въ первомъ отношеніи индивидуальная личность признавалась единственной реальной цѣлью человѣческаго существованія, а общество въ его многообразныхъ формаціяхъ только средствомъ для достиженія индивидуальныхъ цѣлей. Во второмъ отношеніи образованіе всякаго рода соціальныхъ объединеній разсматривалось какъ произвольно и намѣренно со стороны индивидовъ установленный процесъ, имѣющій въ виду самое цѣлесообразное достиженіе упомянутыхъ цѣлей“ [2]).

Изъ раціонализма, можетъ быть, вытекало приложеніе абстрактно-математическаго метода и къ объектамъ исторіи, но показываетъ ли *фактическая* наличность и развитіе этой науки въ разсматриваемую эпоху, что такая раціоналистическая обработка

[1]) *В. Виндельбандъ*, Исторія новой философіи. Пер. подъ ред. проф. Введенскаго. Спб. 1902. Т. I, стр. 101.

[2]) *W. Wundt*, Logik 3. Aufl. B. III, S. 630.

соціальныхъ объектовъ считалась именно *исторіей*,—вотъ въ чемъ вопросъ. Развѣ не можетъ быть попытки на ряду съ исторіей создать особую науку, „соціальную физику“, „науку о человѣкѣ“ и т. п.? Опыты приложенія абстрактныхъ методовъ къ самой исторіи могутъ никакого вліянія на эту послѣднюю не оказывать, а привести только къ созданію особой философской или спеціально-научной дисциплины. Съ другой стороны, индивидуализмъ, связанный съ раціонализмомъ, еще не ведетъ необходимо ни къ атомизму, ни къ отрицанію „реальной цѣли человѣческаго существованія“ внѣ и выше индивидуальной личности. И не слѣдуетъ забывать, что само понятіе индивида не имѣетъ однозначнаго противопоставленія въ понятіи общества, а какую роль могла сыграть въ развитіи „исторіи“ идея „человѣчества“, во всякомъ случаѣ вышедшая въ XIX вѣкъ не изъ пѣны, *ἐκ τοῦ ἀφροῦ* [1]),—это вопросъ, который путемъ *выводовъ* рѣшенъ быть не можетъ. Еще больше щепетильности требуется для всеобщаго отрицанія идеи специфическаго объекта исторіи, и пока оно не будетъ имѣть за собою фактическихъ основаній, очень неточнымъ оказывается утвержденіе, будто „образованіе всякаго рода соціальныхъ объединеній“ разсматривалось какъ произвольное и намѣренное. Это утвержденіе остается неточнымъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ показано, что въ этомъ взглядѣ на исторію *исчерпывалось* представленіе о ея факторахъ и причинахъ. А играетъ ли телеологическій моментъ въ самомъ историческомъ процесѣ въ видѣ идеи прогреса, какъ совершенствованія, бо́льшую роль въ міровоззрѣніи раціонализма и Просвѣщенія, чѣмъ въ философско-историческихъ и историческихъ построеніяхъ XIX в.,—это еще большой и опять-таки фактическій вопросъ.

Приведемъ еще сужденіе К. Фишера, которое является тѣмъ болѣе разительнымъ примѣромъ, что мы имѣемъ дѣло съ крупнымъ, по распространенному признанію, историкомъ. Замѣчательно, что его историческое чувство, подсказавшее ему рѣшительное различеніе англо-французскаго и нѣмецкаго Просвѣщенія, все же должно было подчиниться логикѣ его теоріи, такъ что само это различеніе оказалось *выведеннымъ* изъ общаго положенія [2]) По мнѣнію К. Фишера, „неспособность исторически мыслить“ объясняется отчужденностью отъ религіи,—если Просвѣщеніе не

[1]) Ср. *Günther*, Die Wissenschaft von Menschen. Gotha 1907. Напр. S. 18 f. „Aber vom einzelnen schweift immer der Blick des Rationalisten zum Ganzen, zur Menschheit“.

[2]) *K Fischer*, Fr. Bacon u. seine Nachfolger. 2. Aufl. Lpz. 1875. S. 456 ff.

въ состояніи понять религіи, то оно не можетъ объяснить исторію. „Если религія есть носитель исторической жизни въ великомъ и философія—носитель научнаго образованія въ цѣломъ, то можно высказать положеніе: какъ философія относится къ религіи, такъ она относится къ исторіи..... Философія неспособна объяснить религію, если она или обращаетъ ее въ суевѣріе или объясняетъ побужденіями какой-угодно только не религіозной природы: такъ разсуждало французско-англійское Просвѣщеніе въ своихъ самыхъ свободныхъ умахъ, его образъ мысли былъ естественно *неисторическимъ* и *противоисторическимъ*“. Напротивъ, нѣмецкое Просвѣщеніе уже въ самомъ источникѣ своемъ (Лейбницъ) имѣло въ виду соединеніе вѣры и разума, оно включаетъ въ себя религію и проникается ею, а потому, въ силу установленнаго общаго положенія, оно, по крайней мѣрѣ, по задатку своему способно исторически мыслить; оно владѣетъ этимъ задаткомъ уже въ Лейбницѣ, разрѣшаетъ и развиваетъ его въ Винкельманѣ, Лесингѣ и Гердерѣ, но *не могло* развернуть его въ пору господства Хр. Вольфа и его школы.

Эта характеристика апелируетъ, какъ мы видимъ, къ фактамъ и именамъ, но по существу есть также только *выводъ* изъ предпосылки Фишера объ отношеніи религіи и философіи. Не касаясь даже вовсе этой предпосылки, мы все же наталкиваемся на рядъ сомнѣній: прежде всего не входитъ ли въ противорѣчіе съ общими выводами К. Фишера также теоретическое соображеніе, что раціоналистическія основанія философіи кажутся вообще болѣе противными духу историзма, чѣмъ ея эмпирическія основы, родственныя по существу „историческому“? Между тѣмъ съ этой точки зрѣнія можно было бы ожидать, что именно нѣмецкое Просвѣщеніе окажется въ большемъ противорѣчіи съ историзмомъ, чѣмъ Просвѣщеніе французское, впитавшее въ себя большую долю англійскаго эмпиризма [1]). Правда, К. Фишеръ дѣлаетъ

[1]) *Mayr*, Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. Wien 1877. S. 97 ff., энергично защищаетъ эпоху Просвѣщенія противъ упрековъ К. Фишера. Майръ скорѣе готовъ признать, что само „историческое пониманіе религіи“ началось съ эпохи Просвѣщенія, „da ja diese die Schranken zwischen Heidenthum und Christenthum niederriss und statt überirdischer Quellen die irdischen, nämlich die psychologischen und spezifisch historischen Ursprünge der Religionsgeschichte aufzudecken suchte“ (S. 101). Ср. S. 136, „Die Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts berühren 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“; S. 104, „Die Aufklärung hat sich um die Geschichte und deren Philosophie verdient gemacht, wie keine Zeit vor ihr und nach ihr“

весьма существенное ограниченіе для „Вольфа и его школы“,— но это поводъ къ новымъ сомнѣніямъ, такъ какъ не только этимъ вносится разрывъ въ историческую преемственность философіи конца XVIII в. отъ философіи ея начала, но игнорируется и столь существенный фактъ, какъ *прямая* преемственность Вольфа отъ Лейбница [1]). Такимъ образомъ, правъ ли Фишеръ въ своей предпосылкѣ или неправъ, вопросъ рѣшается не ея отвлеченнымъ анализомъ, а констатированіемъ фактовъ, и только по установленіи фактовъ мы имѣемъ право переходить къ попыткамъ ихъ гипотетическаго и теоретическаго объясненія; тогда только могутъ быть непредвзято установлены и тѣ факторы, которые способствовали или противодѣйствовали тому, что философское міровоззрѣніе эпохи складывалось опредѣленнымъ даннымъ образомъ [2]).

2. Для того, кто подъ философіей разумѣетъ не просто всякаго рода туманности и отвлеченныя разсужденія на заданную тему житейской мудрости, а имѣетъ въ виду спеціальную групу предметовъ и вопросовъ, разрѣшаемыхъ по своеобразному методу, для того отожествленіе,—популярное въ эпоху „Просвѣщенія,— „философа“ и „просвѣтителя“ должно показаться столь же нелѣпымъ, сколько и претенціознымъ. Единственнымъ философскимъ моментомъ въ Просвѣщеніи можно признать его стремленіе въ обсужденіи всѣхъ волновавшихъ въ то время вопросовъ исхо-

---

[1]) Въ другомъ мѣстѣ (Исторія нов. философіи. Т. III. Лейбницъ. Пер. Полилова. Стр. 630) К. Фишеръ особенно настаиваетъ на томъ значеніи, которое имѣли для Лесинга и вообще для конца XVIII в. „Новые опыты“ Лейбница, вышедшіе въ 1765 г. и неизвѣстные Вольфу и его ближайшимъ послѣдователямъ. Но не болѣе ли важно для общей мысли Фишера, что Теодицея (1710) была Вольфу знакома?

[2]) До какой степени сложенъ здѣсь вопросъ объ „объясненіи“ можно видѣть изъ попытки Гасбаха, сдѣланной въ его извѣстномъ изслѣдованіи объ Ад. Смитѣ. Ходячее мнѣніе объ антиисторизмѣ XVIII в. Гасбахъ отвергаетъ, но любопытно, что развитіе самой исторической науки въ этомъ вѣкѣ онъ объясняетъ, между прочимъ, какъ разъ тѣми факторами, которые прежде приводились въ доказательство неисторичности эпохи: развитіе естествознанія, деизмъ, естественное право! Ср. *W. Hasbach*, Untersuchungen über Adam Smith. Lpz. 1891. S. 303—304. Впрочемъ, и у Гасбаха это—только „общее“ сужденіе, конкретное же обоснованіе и недостаточно и иногда ошибочно. Такъ, напр., не приводя никакихъ данныхъ, онъ усматриваетъ въ „бекономскихъ принципахъ“ благопріятныя условія для развитія исторической науки (S. 305); или, напр., высокая оцѣнка Юма, какъ историка, опирается у него на устарѣвшую уже историографію Вахлера (S. 306).

дить изъ какого-то *общаго* міровоззрѣнія или прійти къ нему. По нашимъ понятіямъ, поэтому, Просвѣщеніе не есть эпоха въ философіи, не есть какое-либо философское теченіе или направленіе, не есть даже популяризація *философіи*, хотя популяризація *знанія вообще* составляетъ, несомнѣнно, одну изъ характерныхъ чертъ эпохи. Но сама эта популяризація носитъ такой специфическій характеръ, который, пожалуй, наиболѣе адекватно можно было бы передать современнымъ терминомъ *публицистика*.

Дѣйствительно, проблемы, занимавшія писателей и дѣятелей, которыхъ принято считать выразителями эпохи Просвѣщенія, были проблемами текущей житейской практики вообще, и въ частности насущными политическими, соціальными, религіозными и т. п. темами. Философскихъ задачъ въ собственномъ смыслѣ эпоха передъ собою не ставила, самое большее философія служила только *средствомъ* для рѣшенія вопросовъ соціальной или церковной политики, государственнаго переустройства, защиты свободы слова, вѣры и т. д. „Просвѣщеніе“ должно было служить только средствомъ пропаганды соотвѣтствующихъ идей, освободительный смыслъ которыхъ *положительно* состоялъ въ неопредѣленномъ убѣжденіи, что власть должна принадлежать никому иному, какъ просвѣщеннымъ.

Это все, конечно, не исключаетъ возможности найти въ общемъ міровоззрѣніи просвѣтителей нѣкоторыя принципіальныя, слѣдовательно, философскія основанія. Но вопросъ о нихъ просто есть вопросъ факта, такъ какъ по существу не видно, чтобы какая-либо философія могла быть преимущественно, — privilegium odiosum!—пригодна для указанныхъ цѣлей. И фактъ этотъ констатируется весьма наглядно въ тѣхъ *эклектическихъ* построеніяхъ, которыя играютъ для просвѣтителей нужную имъ роль. Несравненно существеннѣе другая сторона въ дѣятельности и настроеніяхъ просвѣтителей. Публицистическое обсужденіе вопросовъ житейской практики неизмѣнно выдвигаетъ и для научной и для философской любознательности *новые* вопросы, значительно расширяющіе само содержаніе науки и философіи.

Именно въ этомъ смыслѣ Просвѣщеніе XVIII в. должно считать за собою особенно важную заслугу. Всякая наука и всякая философія можетъ быть сдѣлана предметомъ „просвѣщенія“, и разсматриваемая эпоха стремилась „просвѣщать“ во всемъ томъ, что было до нея пріобрѣтено въ области знанія,—популяризовались особенно идеи, входившія въ обиходъ науки „новаго“ времени. Но спеціальныя задачи, — впервые тогда возникшей въ

широкомъ масштабѣ,—публицистики наталкивали и на спеціальныя философскія темы. Вопросы права, политики, вѣротерпимости, свободнаго сужденія и под. неизбѣжно выталкивали на первый планъ вопросы о самомъ *человѣкѣ*, во всѣхъ его значеніяхъ и отношеніяхъ. Что здѣсь необозримое поприще для научной и философской работы, теперь очевидно для всякаго. А если самъ XVIII в. по преимуществу резонировалъ о *моралистической* сторонѣ этихъ вопросовъ, то это столько же свидѣтельствуетъ о его практическихъ тенденціяхъ, сколько о его философской слабости. Но и тутъ историческая справедливость требуетъ признать, что моральные и прикладные выводы изъ философскихъ предпосылокъ были въ большей степени дѣломъ популяризаторовъ и публицистовъ, чѣмъ представителей философіи; для послѣднихъ во всякомъ случаѣ они играли роль только „примѣненій“. И эпоха „Просвѣщенія“ въ собственномъ смыслѣ подходила къ концу, когда Кантомъ былъ принципіально провозглашенъ *примать практическаго разума*.

Но было бы совершенно несправедливо за резонирующей и морализирующей стороной забывать тѣ, въ общемъ многочисленныя, попытки серьезнаго научнаго отношенія къ новымъ проблемамъ, которыя хотя и не исходили отъ самихъ просвѣтителей, но тѣмъ не менѣе были выдвинуты временемъ Просвѣщенія, въ немъ находили свою опору и пищу. Напротивъ, непредвзятое отношеніе къ нимъ вызоветъ наше удивленіе передъ ихъ смѣлостью и разносторонностью, а ихъ прямолинейность и нѣкоторая примитивность имѣетъ еще большій интересъ въ силу ихъ новизны и начальности. Этика, эстетика, психологія, антропологія, этнографія, юриспруденція, политическая экономія, филологія, не говоря уже о наукахъ, имѣющихъ цѣлью разрѣшеніе вопросовъ о физической сторонѣ человѣка,—всѣ эти дисциплины должны сохранить самое благодарное воспоминаніе о XVIII в. Пожалуй, сравнительно въ наименѣе благопріятномъ положеніи стояли вопросы *теоріи* и *методологіи* исторической науки, но, какъ мы надѣемся показать, и въ этомъ отношеніи изучаемая нами эпоха не была слѣпой и нѣмой [1]).

---

[1]) Слѣдуетъ, однако, отмѣтить, что въ то время какъ исторія философіи все еще продолжаетъ рѣшать вопросъ объ антиисторизмѣ XVIII в. путемъ „выводовъ“, въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ чаще можно встрѣтить признаніе заслугъ этого вѣка передъ исторіей. Кромѣ уже цитированныхъ Гюнтера и Фютера укажу еще на также упомянутаго Гасбаха, который пишетъ: „Такимъ образомъ, XVIII в., за которымъ часто отрицали

Слѣдуетъ точнѣе установить рамки своего вниманія, такъ какъ тотъ фактъ, что *конецъ* XVIII в., время *„послѣ“* Просвѣщенія какъ бы „внезапно“ узрѣло философскія проблемы исторіи, не отрицается вообще, а часто даже подчеркивается въ видѣ противопоставленія Просвѣщенію.

Можно было бы сравнительно точно установить хронологическія рамки нужной намъ эпохи, еслибы мы вошли въ разсмотрѣніе соціальныхъ причинъ просвѣтительной публицистики, съ одной стороны, и тѣхъ причинъ и условій, съ другой стороны, въ силу которыхъ ея идеи воплотились, получивъ опредѣленную общественную и государственную регламентацію и уступивъ мѣсто новымъ злобамъ дня и новымъ постановкамъ соціальныхъ проблемъ. Но рѣшеніе *объяснительныхъ* задачъ здѣсь не входитъ въ нашу цѣль, и мы должны ограничиться простымъ констатированіемъ нѣкоторыхъ фактовъ, и притомъ наиболѣе общеизвѣстныхъ. Неизбѣжная условность такого опредѣленія должна быть разсматриваема какъ методическое самоограниченіе; неизбѣжную интерпретацію мы считаемъ позволительной лишь въ рамкахъ приведеннаго общаго опредѣленія.

Англія, Франція, Германія,—въ такой послѣдовательности выступаютъ обычно важнѣйшія изъ культурныхъ народовъ, внесшихъ свой вкладъ въ Просвѣщеніе, въ такой послѣдовательности распространялись самыя идеи, въ такой послѣдовательности, повидимому, выражается ихъ преемственность и послѣдовательное вліяніе. Не отрицая специфичности въ развитіи каждой изъ

историческій интересъ, въ дѣйствительности, насколько мы могли заглянуть въ него, наполненъ страстной любовью къ исторіи. Едва ли найдется область, которая не подверглась бы обработкѣ! Во вторую половину вѣка жмутся другъ къ другу: культурная исторія, соціологія, философія исторіи, политическая исторія, исторія искусства, экономическая исторія“. *W. Hasbach*, o. c, S. 324. Мы только думаемъ, что философскія основанія этого были даны философіей первой половины вѣка. Спеціальное изслѣдованіе Менцера, вообще очень тщательное и интересное, приводитъ его къ выводу, сходному съ вышеприведенными. Надоѣло, говоритъ онъ, что историческое міровоззрѣніе Просвѣщенія характеризуется, какъ одностороннее; „...сумарное сужденіе, что это время было неисторическимъ, должно быть отвергнуто. Только тотъ, кто реконструируетъ свои взгляды по извѣстному шаблону, исходя изъ раціоналистической характеристики эпохи, безъ дѣйствительнаго знанія ея, можетъ повторять это. Знакомство съ нею, напротивъ, должно привести къ тому взгляду, что она первое побужденіе къ историческому осмысленію почерпнула изъ характеризующаго ее самочувствія“. (*P. Menzer*, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Brl. 1911. S. 204).

названныхъ культуръ, тѣмъ не менѣе признаютъ нерѣдко особенную родственность англійскаго и французскаго Просвѣщенія, противопоставляя его Просвѣщенію нѣмецкому. По существу же дѣла всѣ эти противопоставленія и раздѣленія не только условны, но прямо-таки произвольны, пока не установлено съ точностью историческое содержаніе „Просвѣщенія“. Наша задача не требуетъ предварительнаго выполненія этой трудной и сложной работы; она проще въ томъ смыслѣ, что для насъ важно не все явленіе во всемъ его объемѣ, а только *одна* сторона его: *философскіе источники* эпохи Просвѣщенія. Однако, изслѣдованіе въ этой области также ограничивается для насъ конечной цѣлью: мѣстомъ исторической проблемы. Далѣе, такъ какъ мы не намѣрены остановиться вмѣстѣ съ „концомъ“ эпохи Просвѣщенія, то ея завершеніе и переходъ къ новому періоду мы разсмотримъ впослѣдствіи полнѣе, и вопросъ, такимъ образомъ, сводится только къ условному фиксированію „начала“ Просвѣщенія въ его философскихъ источникахъ.

Послѣдовательность въ развитіи мысли, какъ и всякаго соціальнаго движенія, не есть послѣдовательность въ смѣнѣ династій и коронацій, а потому здѣсь не можетъ быть и рѣчи объ указаніи года и дня. Апріорно не можетъ вызвать сомнѣній фактъ, отмѣчаемый, кажется, всѣми историками культуры, что Просвѣщеніе XVIII в. было во многихъ отношеніяхъ завершеніемъ эпохи Возрожденія наукъ и искусствъ. Но также не подлежитъ сомнѣнію, что ближайшіе философскіе источники Просвѣщенія нужно искать въ *результатахъ* такъ наз. „новой“ философіи, т.-е. философіи, идущей отъ методологическихъ и метафизическихъ реформъ Бекона и Декарта. Но, разумѣется, наивно было бы думать, что названные „результаты“ суть всецѣло и исключительно слѣдствія *только* этихъ источниковъ. Ни общее развитіе культуры, ни въ частности развитіе наукъ, не должно оставаться безъ разсмотрѣнія при анализѣ множителей этого произведенія. Съ другой стороны, нельзя слѣпо принимать за опредѣляющій фактъ простое ante hoc. Между тѣмъ по содержанію и по существу, какая же въ самомъ дѣлѣ „новая“ *философія* была у Бекона, если вообще у него была *какая-нибудь философія?* Если же и относить Бекона къ новой философіи, то, во всякомъ случаѣ, не за его философію, а скорѣе за его новое, „свѣтское“, настроеніе, выразившееся въ провозглашеніи имъ regnum hominis и шедшее отъ настроеній Возрожденія и Гуманизма. Иное можно сказать о Декартѣ. Внутренняя связь его съ

церковной философіей, въ частности съ философіей отцовъ церкви, именно философіей бл. Августина, фактъ достаточно вѣскій, чтобы отнести Декарта къ хранителямъ традицій античной и христіанской философіи, невзирая на то, что онъ является также учителемъ „новой“ философіи. А то, что, дѣйствительно, являлось *новой* философіей, была *философія свѣтская*, автономная и довлѣющая себѣ *по идеѣ*, хотя на дѣлѣ часто отличающаяся отъ средневѣковой только господиномъ: мѣсто у церкви она не рѣдко мѣняетъ на мѣсто у государства. Сохранить традиціи и въ то же время освободиться отъ гипноза церковной догмы,— задача, требующая, дѣйствительно, непомѣрной силы. Пожалуй, только геній Спинозы впервые выполнилъ эту задачу философски вполнѣ достойно.

Болѣе легкими и болѣе популярными опытами „новой“ философіи являются чисто скептическія и отрицательныя разсужденія по поводу традиціонныхъ проблемъ философіи, связанныя обычно съ признаніемъ послѣднихъ результатовъ въ области спеціальнаго знанія и съ попытками обобщить эти результаты до значенія философскихъ принциповъ. Естественно, попытки такого рода само собою служатъ дѣлу популяризаціи и просвѣщенія, и съ этой точки зрѣнія понятнѣе было бы считать родоначальниками Просвѣщенія такіе примѣры, какъ Гобсъ или Бейль. Отъ Бейля (1647—1705), въ самомъ дѣлѣ, нерѣдко ведутъ исторію французскаго Просвѣщенія и современные историки философіи. Таково же было мнѣніе *перваго* историка XVIII-го вѣка, Ениша, который въ своемъ изображеніи „духа и характера восемнадцатаго столѣтія“, вышедшемъ въ первый же годъ новаго вѣка, слѣдующимъ образомъ характеризуетъ значеніе Словаря Бейля: „его вліяніе на просвѣщеніе XVIII-го вѣка было такъ широко, такъ многосторонне и такъ глубоко, что я назвалъ бы трудъ Бейля—*электрофоромъ новѣйшаго просвѣщенія*“ [1]). Но когда приходится искать *утверждающихъ* источниковъ Просвѣщенія, исторія останавливется на двухъ современникахъ Бейля—Локкѣ и Лейбницѣ, которые, не будучи сами просвѣтителями, тѣмъ не менѣе даютъ своимъ ученіемъ опору для Просвѣщенія. Вліяніе Локка сказалось прежде всего въ распространеніи психологизма и очень быстро имѣло своимъ послѣдствіемъ появленіе сенсуализма Кондильяка. Напротивъ, Лейбницъ—продолжатель дѣла Спинозы, и всюду, гдѣ остается его вліяніе, мы

[1]) *D. Ienisch*, Geist und Charakter des achtzehnden Jahrhunderts. B. I.—III. Brl. 1800—1801. См. B. I, S. 256.

встрѣчаемся съ онтологическимъ понятіемъ „первой философіи“, что отодвигаетъ появленіе и распространеніе субъективизма почти на цѣлое столѣтіе. Самый же субъективизмъ, выступившій здѣсь въ формѣ кантовскаго „критицизма“ оказывается гораздо болѣе углубленнымъ и лучше снаряженнымъ ученіемъ, чѣмъ антропологизмъ Локка или сенсуализмъ Кондильяка. Происхожденіе Просвѣщенія изъ локковской философіи есть черта преимущественно французской публицистики; нѣмецкое Просвѣщеніе, заимствовавшее также изъ Локка, и непосредственно и косвенно, черезъ французскихъ просвѣтителей, всегда имѣло серьезный противовѣсъ этимъ вліяніямъ, сперва въ вольфовскомъ систематизированіи философіи Лейбница, а затѣмъ,—съ выхода въ свѣтъ „Новыхъ опытовъ“ (1765),—въ ученіи самого Лейбница и даже Спинозы (Лесингъ, Гердеръ). Меньше всего „Просвѣщеніе“ имѣло мѣста въ Англіи, гдѣ на долю „дѣловой“ публицистики выпали совершенно иныя задачи, чѣмъ тѣ, которыя стояли передъ континентальной культурой, поскольку на континентѣ еще только подготовлялся переворотъ, совершенный въ Англіи въ концѣ XVIII в. Англійская же философія пошла своимъ путемъ въ дѣлѣ доведенія до конца предпосылокъ Локка.

3. Итакъ, мы склоняемся къ мнѣнію, что нѣтъ достаточныхъ основаній говорить объ эпохѣ Просвѣщенія въ собственномъ смыслѣ въ Англіи. Въ то же время остается несомнѣннымъ тотъ фактъ, констатируемый исторіографіей, что наука исторія въ періодъ ближайшій за Локкомъ не подвигалась впередъ. И напротивъ, ея оживленіе къ концу XVIII в. происходитъ подъ обратнымъ вліяніемъ французскаго Просвѣщенія (Юмъ, Робертсонъ, Гиббонъ) [1]. Могло ли это зависѣть отъ господствовавшихъ въ XVII и XVIII столѣтіяхъ философскихъ теченій?

Согласно распространенному мнѣнію, *раціонализмъ*, по общему своему духу, былъ неблагопріятнымъ условіемъ для развитія исторической науки. Но тогда именно Англія находилась въ ту пору въ благопріятныхъ условіяхъ, потому что *философскій* раціонализмъ въ ней не имѣлъ широкаго распространенія. Однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ представителей картезіанства былъ Норрисъ [2]. Но какъ разъ Норрисъ усвоилъ наименѣе раціона-

---

[1] *E. Fueter*, Geschichte der neueren Historiographie. Mnchn. 1911. S. 363—371.

[2] John Norris (1657—1711). Наибольшее значеніе имѣетъ его Essay towards the theory of the ideal or intelligible world (1701—1704).—Кольеръ (A. Collier, Clavis universalis. Ldn. 1713) исходитъ изъ Мальбранша и

листическую систему раціонализма, именно ученіе Мальбранша, и самъ становится въ ряды противниковъ деизма. Правда, именно въ деизмѣ нѣкоторые видятъ тотъ „раціонализмъ", который могъ стать на пути развитія исторической науки. Конечно, желательно было бы строгое различеніе *этого* раціонализма и философскаго раціонализма, такъ какъ, очевидно, рѣчь идетъ о совершенно разныхъ вещахъ. Мнѣ кажется, совершенно правильно изображаетъ положеніе вещей Р. Майръ: „Раціоналистъ Гербертъ Черберійскій развиваетъ самыя свободомыслящія идеи объ религіи разума, сенсуалисты Беконъ и Гобсъ—ортодоксы, сенсуалистъ Локкъ изслѣдуетъ разумность христіанства, пантеистъ Толандъ также, раціоналистъ Шефтсбери мечтаетъ о своей естественной религіи, раціоналистъ Кларкъ проповѣдуетъ противъ деистовъ и т. д. Деистическія сочиненія образуютъ свой собственный кругъ; а позиція отдѣльныхъ мыслителей въ меньшей степени зависитъ отъ ихъ гносеологическихъ предпосылокъ, чѣмъ отъ ихъ характера, опыта, политическаго направленія" [1]).

Но, оставляя даже въ сторонѣ названную эквивокацію, мы можемъ прямо задаться вопросомъ: дѣйствительно ли, деизмъ по существу своему могъ способствовать антиисторическимъ направленіямъ? [2]). Я думаю, что если только отказаться отъ общей предпосылки объ неисторичности раціонализма, то для положительнаго отвѣта на поставленный вопросъ нѣтъ достаточнаго основанія. Скорѣе обратно, деизмъ могъ способствовать развитію историческаго метода. Деистическій раціонализмъ въ основѣ своей заключаетъ требованіе свободной критики, направленной на всякое откровеніе и на всякую его историческую форму. Всякому очевидно, что такая критика прежде всего есть *историческая* критика. Нѣкоторые утверждаютъ [3]), что всю сущность де-

Норриса, и въ меньшей степени изъ Декарта. Но Кольеръ не оказалъ на развитіе англійской философіи никакого вліянія, такъ какъ до Рида оставался вовсе неизвѣстенъ. Въ Германіи названное сочиненіе Кольера было извѣстно съ 1717 г. по отрывкамъ напечатаннымъ въ Acta Eruditorum (полный переводъ Эшенбаха 1756 г.); Вольфъ и Бильфингеръ цитируютъ его; сходство III и IV аргументовъ Кольера съ антиноміями Канта общеизвѣстно. См. Введеніе (by Ethel Bowman) къ американскому изданію Clavis universalis, Chicago 1909.

[1]) *R. Mayr.* Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. I. Abt. Wien 1877. S. 125.

[2]) Исчерпывающій отвѣтъ на это можно было бы получить только съ помощью исторіи богословія и религіозныхъ ученій и сектъ того времени.

[3]) Напр. Лесли Стивенъ. *Sir Leslie Stephen,* History of english Thought in the XVIII Century. Ldn. 1902. Vol. I, p. 33.

изма можно найти у Спинозы, въ его Tractatus Theologico-Politicus. Но едва ли было бы несправедливо видѣть въ этомъ трактатѣ также зародышъ позднѣйшаго историческаго метода въ богословіи. Во всякомъ случаѣ на ряду съ филологической критикой въ этомъ произведеніи не мало образцовъ примѣненія методовъ чисто исторической критики [1]).

Слѣдуетъ обратить также вниманіе и на другую сторону дѣла. Деизмъ тѣсно связывается съ этическими ученіями англійскихъ моралистовъ, а какъ ни разнообразны взгляды послѣднихъ, все же есть черты, общія для всѣхъ направленій разсматриваемой эпохи. И если мы соберемъ эти черты, мы убѣдимся, что онѣ заключаютъ въ себѣ данныя, которыя могли бы скорѣе благопріятствовать развитію исторической науки. Такими чертами являются, главнымъ образомъ, слѣдующія три черты. Прежде всего обращеніе къ чувству или психологическое изученіе не только, что касается индивидуальнаго развитія, но и соціальнаго; такъ, со времени Локка все чаще встрѣчаются въ научно-философскомъ обиходѣ аргументы, заимствованные изъ этнографіи. Далѣе, рѣшительный и преобладающій интересъ къ психологіи вообще, и опять-таки также въ ея соціальныхъ проявленіяхъ. Наконецъ, вообще преобладаніе соціальнаго и антииндивидуальнаго истолкованія вопросовъ морали передъ истолкованіемъ чисто индивидуалистическимъ [2]).

Въ такомъ случаѣ передъ нами остается вопросъ о роли другого философскаго направленія, господствовавшаго въ XVII и XVIII вв. именно въ Англіи, эмпиризма. Что эмпиризмъ вообще

---

[1]) Стивенъ, излагая послѣдовательно полемику деизма, указываетъ зачатки исторической критики у Моргана (1743, Moral Philosopher 1737—1741), а затѣмъ у Мидлтона (1683—1750, Letter from Rome 1729, Free Enquiry 1748), l. c. I, p. 168; 263 s. Относительно послѣдняго онъ даже говоритъ: „Мидлтонъ, очевидно, антиципируетъ основные принципы историческаго критицизма“. Но въ сущности, конечно, и у Моргана и у Мидлтона можно говорить объ историческомъ методѣ только въ очень примитивномъ смыслѣ. Для насъ, впрочемъ, все это существенно, какъ фактическое удостовѣреніе того, что раціонализмъ деизма не исключалъ развитія историческаго метода. Слишкомъ категорическихъ обобщеній все же здѣсь слѣдуетъ остерегаться, такъ какъ, напр., такой авторитетный историкъ, какъ Гарнакъ, констатируетъ, что изслѣдованія англійскихъ деистовъ въ области христіанской догматики, хотя и даютъ примѣры критическаго отношенія къ послѣдней, но это—„критика абстрактная, рѣдко историческая“ (*A. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Tübingen 1909. B. I, S. 29 Anm 2).

[2]) Ср. *Н. Д. Виноградовъ*, Философія Д. Юма. Ч. II Москва 1911. Стр. 400 сл., а также 5 сл., 16.

и въ частности эмпирическая психологія могутъ представить благопріятную почву для историзма и исторической науки, апріорно кажется несомнѣннымъ въ виду исключительно эмпирическаго характера самой этой науки. Правда, эмпиризмъ въ силу своей внутренней логики переходитъ въ феноменализмъ и англійская философія прошла весь логическій кругъ, который предначертывается внутреннимъ смысломъ эмпиризма, какъ философскаго міровоззрѣнія, и въ этомъ отношеніи она, дѣйствительно, попадаетъ въ конфликтъ съ „исторіей“, поскольку *дѣйствительность* объекта послѣдней идетъ прямо противъ феноменалистическихъ схемъ. Но, какъ извѣстно, въ характеристику эмпиризма входитъ обычно также указаніе на его особую логику и особый „эмпирическій“ *методъ*. А такъ какъ, съ другой стороны, само собою напрашивается сопоставленіе, которое было сдѣлано какъ раціонализмомъ, такъ и эмпиризмомъ [1]), эмпирическаго и историческаго, то всетаки остается мысль о благотворномъ значеніи эмпиризма для исторической науки.

Такимъ образомъ, можно было бы ждать, поскольку въ такомъ отожествленіи есть основаніе, что именно въ эмпирической философіи *логика исторіи* должна бы найти свое признаніе и болѣе глубокую обработку. Но фактически мы наталкиваемся здѣсь на новыя препятствія. Въ эмпирической философіи новаго времени, слѣдовательно, главнымъ образомъ, англійской философіи, логика со времени Бекона понимается нѣсколько своеобразно: то, что выступаетъ съ этого времени, какъ ученіе объ индукціи, есть въ сущности ученіе объ *эвристическихъ* пріемахъ отысканія причинъ. Трудно было бы ожидать углубленнаго пониманія различія научныхъ методовъ. объясненій, образованія понятій, характера причинности и т. д., разъ эти принципіальные вопросы вовсе не ставились въ логикѣ. Наконецъ, когда все же философски была рѣшительно выставлена проблема причинности, то разрѣшеніе, которое она получила у Юма, не могло обосновать ни индукціи вообще, ни оказаться сколько-нибудь пригоднымъ спеціально для логики историческаго объясненія. Центръ тяжести юмовскаго обоснованія заключенія отъ причины или къ причинѣ состоялъ въ признаніи *повторенія*, какъ достаточнаго основанія такого заключенія. Могла ли итти рѣчь о самой возможности обоснованія единичной необходимой связи? Исторія при такихъ условіяхъ могла трактоваться либо какъ простое описаніе, само по себѣ не представляющее какъ будто никакой логической за-

[1]) Напомню только, что Локкъ называетъ методъ своего „Опыта“ „историческимъ“.

гадки, либо историческое приравнивалось въ задачахъ объясненія „естественному“, т.-е. объяснялось изъ общаго, и отысканіе объясненія было равносильно исканію закона. Но и въ послѣднемъ случаѣ, при отсутствіи спеціальнаго анализа исторической работы, это объясненіе понималось въ высшей степени примитивно, какъ „психологическое“ объясненіе, но не въ смыслѣ установленія тѣхъ или иныхъ психологическихъ обобщеній или законовъ, а въ смыслѣ того практически-психологическаго объясненія, къ какому мы прибѣгаемъ въ обыденной жизни для истолкованія поступковъ и дѣйствій отдѣльнаго лица. Въ такой формѣ, по крайней мѣрѣ, выразилось пониманіе задачъ исторіи у крупнѣйшаго изъ англійскихъ философовъ разсматриваемаго времени, у Юма, въ его Исторіи Англіи. Юмъ оказывается типическимъ прагматистомъ [1]).

У Юма, дѣйствительно, легко привести въ связь философскія предпосылки и его пониманіе историческаго процеса, такъ какъ онъ связываетъ свой способъ историческаго объясненія со своими общими философскими сужденіями, главнымъ образомъ, этическаго содержанія [2]). Но насъ интересуетъ другая сторона дѣла: вліяніе философіи на методологическую конструкцію историческаго изложенія. И въ этомъ отношеніи Юмъ—очень удобный примѣръ, такъ какъ философски его интересуетъ главнымъ образомъ та проблема, въ которой именно завершается работа научнаго объясненія. Если можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что общее ученіе о причинности предрѣшаетъ направленіе научной методологіи, то какъ разъ Юмъ—прекрасный аргументъ для

---

[1]) Такое же пониманіе ярко обнаруживается въ „Историкѣ“ Мабли, De la manière d'écrire l'histoire. 1773. Напр., p. 43ss., 236.—Философское значеніе юмовскаго пониманія исторіи въ связи съ его общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ показано въ работѣ *Jul. Goldstein*, Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes. Lpz. 1903. Нельзя, однако, согласиться съ соображеніями Гольдштейна по поводу тѣхъ условій, при которыхъ исторія Юма имѣла бы болѣе, чѣмъ только прагматическое значеніе (S. 15ff).

[2]) Ср. *Goldstein*, o. c, S. 5—6. Найтъ считаетъ, что было бы „больше, чѣмъ ошибкой думать“, что Исторія Юма не имѣетъ отношенія къ его „системѣ“, напротивъ, „Юмъ историкъ не можетъ быть отдѣленъ отъ Юма философа“; его исторія написана съ точки зрѣнія „философіи опыта“, въ основѣ всей его исторіи лежитъ „ученіе эмпиризма“. *W. Knight*, Hume. Edb. 1895. P. 224, 226. Стивенъ высказываетъ предположеніе, что убѣжденіе Юма, будто одинъ только опытъ можетъ разрѣшить всѣ проблемы этики и политики, привело его къ тому, что онъ отвергъ спекуляцію и обратился къ исторіи. o. c., Vol. I, p. 57.

опроверженія этого сомнѣнія. Хотя проблема причинности, дѣйствительно, занимаетъ въ философіи Юма центральное мѣсто, но не трудно увидѣть, что не только скептическое „рѣшеніе“ ея, но самая постановка проблемы возникаетъ на почвѣ феноменализма и только при феноменалистическихъ предпосылкахъ имѣетъ смыслъ [1]). Точно также „субъективизмъ“ Юма только слѣдствіе его феноменализма. Тѣмъ же путемъ за Юмомъ пошелъ затѣмъ Кантъ. Послѣдовательность этихъ вопросовъ можетъ показаться безразличной только для того, кто думаетъ, что можно говорить о методологіи совершенно независимо отъ предмета науки и, слѣдовательно, въ конечномъ счетѣ, отъ принциповъ философіи. Для противоположнаго взгляда на задачи логики и методологіи должно быть ясно, что именно феноменализмъ лишаетъ методологію послѣдняго завершающаго вопроса о научномъ объясненіи, потому что феноменализмъ по существу не въ состояніи разрѣшить проблему причинности [2]). Феноменализмъ съ внутренней необходимостью превращаетъ всякую теорію,—онтологическую и методологическую,—*въ теорію познанія*. На почвѣ феноменализма, поэтому, невозможна никакая теорія науки объ дѣйствительномъ мірѣ,—для него одинаково *невозможны* естествознаніе и исторія. Но если для обоснованія естествознанія все же еще остается уловка, заключающаяся въ истолкованіи причинности какъ „необходимой“ послѣдовательности, раскрывающейся въ закономѣрности и единообразіи благодаря систематическому *повторенію* связей опыта, то исторія,—самый сильный аргументъ противъ феноменализма,—либо должна быть изъята изъ области причинныхъ дѣйствій, либо само ея существованіе подлежитъ отрицанію. Однимъ изъ утвердительныхъ выраженій этого отрицанія является то пониманіе исторіи, согласно которому исторія, собственно—не исторія, а систематическая наука, т.-е. что въ ней *есть* свои повторенія, даже „круговоротъ“, слѣдовательно, есть своя закономѣрность.

Юмъ тѣмъ болѣе затрудняетъ себѣ представленіе исторической, т.-е. единично обнаруживающейся причинности, что, какъ извѣстно, причинная связь, по его мнѣнію, ни въ коемъ случаѣ не устанавливается съ помощью разума, а исключительно путемъ „механическаго“ повторенія, создающаго *привычку* переходить

[1]) См. мою статью „Скептицизмъ и догматизмъ Юма“. Вопр. фил. и псих. 1911, кн. 1.

[2]) Современный феноменализмъ, напр., Маха, уже признаетъ это, отвергая само понятіе причинности, и это—только послѣдовательно.

отъ одного члена связи къ другому. „Наше представленіе,—говоритъ онъ [1]),—необходимости и причиненія возникаетъ исключительно изъ единообразія, наблюдаемаго въ дѣйствіяхъ природы, гдѣ сходные объекты постоянно связаны другъ съ другомъ и умъ опредѣляется привычкой при появленіи одного дѣлать выводъ къ другому". Но для исторіи,—и не только для исторіи, — существенны какъ разъ случаи *не*повторяющихся связей. Какъ же тамъ можетъ итти рѣчь о причинной зависимости? На этотъ вопросъ Юмъ наталкивается въ Трактатѣ [2]), но здѣсь онъ волнуется вопросомъ только о томъ, какъ объяснить случаи единичной причинности (by one experiment) также изъ *привычки*, т.-е. безъ помощи „размышленія" или при минимальной его помощи. Что здѣсь также имѣетъ мѣсто причинность, въ этомъ онъ не сомнѣвается, такъ какъ „многіе милліоны опытовъ" должны были убѣдить насъ, „*что одинаковые объекты, помѣщенные въ одинаковыя условія, всегда будутъ производить одинаковыя дѣйствія*". Юмъ какъ будто не знаетъ, что въ дѣйствительности есть много такого, что „ни на что непохоже". Ему кажется, что и въ случаѣ единичнаго опыта легко распознать причину, стоитъ только произвести опытъ „толково (with judgment), и тщательно устранивъ всѣ постороннія и излишнія обстоятельства". Но вопросъ только тутъ и *начинается:* что существенно и что „постороннее и излишнее"?

Съ такими предпосылками Юму пришлось излагать исторію. О причинности въ историческомъ процесѣ прагматическая исторія говоритъ уже устами своихъ античныхъ представителей, и не меньше, чѣмъ исторія объяснительная. Юмъ исходитъ изъ признанія единообразія въ историческомъ процесѣ и понимаетъ его совершенно согласно съ „прагматизмомъ". Еще въ Изслѣдованіи онъ писалъ [3]): „Честолюбіе, скупость, самолюбіе, тщеславіе, дружба, великодушіе, здравый смыслъ,—всѣ эти душевныя движенія, смѣшанныя въ различной степени и распространенныя въ обществѣ, были отъ начала міра и являются до сихъ поръ источникомъ всѣхъ дѣйствій и предпріятій, какія только наблюдаются въ человѣчествѣ". И потомъ: „Вы хотите знать чувства, склонности и жизнь грековъ и римлянъ. Тщательно изучайте духъ и поведеніе французовъ и англичанъ..... Человѣчество до такой степени одно и то же во всѣ времена и всюду, что исто-

[1]) Enquiry, Sect. VIII, P. I. (Vol. IV, p. 67 по изд. Green and Grose).
[2]) Treatise, B. I, P. III, sect. VIII (Vol. I, p. 404—405).
[3]) Enquiry, Sect. VIII, P. I (Vol. IV, p 68).

рія не сообщаетъ намъ о немъ ничего новаго и особеннаго..... Какъ земля, вода и прочіе элементы, которые изслѣдовались Аристотелемъ и Гипократомъ, подобны тѣмъ элементамъ, которые мы теперь изслѣдуемъ, точно такъ же и люди, которыхъ описываетъ Полибій и Тацитъ, подобны тѣмъ, которые теперь правятъ міромъ".

Какъ показываетъ примѣръ изъ Исторіи Англіи, приводимый Гольдштейномъ, Юмъ именно къ этимъ „факторамъ" и прибѣгаетъ въ своихъ историческихъ „объясненіяхъ". Вполнѣ понятно, что исторіографія квалифицируетъ Исторію Юма, какъ *прагматическую* исторію. Для „философской исторіи" здѣсь нѣтъ объединяющей „точки зрѣнія", для научной — нѣтъ идеи внутренняго фактора, лежащаго въ самомъ историческомъ процесѣ, и не только объединяющаго, но и объясняющаго его. Общія положенія, которыя могла бы установить такого рода исторія, по своей логической структурѣ, и отдаленно не напоминаютъ теоретическихъ „положеній" науки, такъ какъ суть только правила практическаго примѣненія или точнѣе „уроки житейскаго опыта". Какъ мы указывали, здѣсь самое названіе „причины" не точно, рѣчь идетъ не о причинахъ, а о *мотивахъ*, исходящихъ прежде всего отъ эмоціональнаго характера человѣка и подлежащихъ моральной *оцѣнкѣ*, а не включенію въ систему дѣйствующихъ причинъ. Юмъ самъ такъ понимаетъ „мотивъ", когда говоритъ: „Очевидно, что когда мы хвалимъ какія-нибудь дѣйствія, мы смотримъ только на мотивы, которые вызвали ихъ, и разсматриваемъ дѣйствія, какъ знаки или указанія на извѣстныя начала въ душѣ и душевномъ состояніи. Внѣшнее выполненіе не имѣетъ цѣны. Мы должны заглянуть внутрь, чтобы найти моральное качество" [1]). Но признаніе мотивовъ движущими факторами историческаго процеса типично именно для прагматической исторіи.

Такимъ образомъ, въ юмовскомъ эмпиризмѣ нельзя видѣть логическихъ основаній ни для науки, ни для философіи исторіи; феноменализмъ имѣлъ для Юма большее значеніе, чѣмъ вліяніе „философіи исторіи" Вольтера; феноменализмъ не знаетъ ни дѣйствующихъ причинъ, ни „внутреннихъ основаній", и Юмъ обратился къ прагматической исторіи съ ея моральными и эмоціональными мотивами точно такъ же, какъ Кантъ, — мы это еще увидимъ,—при аналогичныхъ условіяхъ обратился къ помощи „практическаго разума".

---

[1]) Treatise, B. III, P. II, Sect I.

4. Философія Юма, однако, не можетъ быть въ дѣйствительности той основой, на которой строило свое пониманіе французское Просвѣщеніе, и тѣмъ болѣе нѣмецкое. Напротивъ, Юмъ самъ писалъ Исторію Англіи подъ вліяніемъ Вольтера, и можно предположить, что эмпиризмъ Юма только потому былъ непригоденъ для обоснованія методологіи исторіи, что его скептическіе и феноменалистическіе выводы были крайностью, которой при другихъ условіяхъ можно было бы избѣжать. Другими словами, можно еще думать, что та *особая* логика, на которую претендуетъ эмпиризмъ, не связана необходимо съ феноменализмомъ. И такъ какъ фактически философскимъ основаніемъ и непосредственнымъ источникомъ французскаго Просвѣщенія былъ Локкъ, а логикой Локка въ основѣ своей была „логика“ Бекона, то остается еще вопросъ о возможномъ значеніи *этой* логики. Но можно было бы апріорно показать, что эмпиризмъ, поскольку онъ является субъективистической теоріей, необходимо ведетъ къ феноменализму, будетъ ли то импресіонизмъ Юма, или сенсуализмъ Кондильяка, или какая-либо другая форма психологистическаго истолкованія опыта. А что касается *новой* логики эмпиризма, то слѣдуетъ отдавать себѣ болѣе ясный отчетъ, въ чемъ же собственно новизна Новаго Органа?

Логика Аристотеля есть прежде всего логика изложенія и доказательства, силлогизмъ есть ея замѣчательное орудіе. Что *новаго* предлагаетъ Беконъ?—*Индукцію*,—но не какъ методъ изложенія, а какъ методъ нахожденія или открытія *„законовъ“*, а по *современному* толкованію индукціи, „причинъ“. Едва ли нуждается въ доказательствѣ, что аристотелевская силлогистика меньше всего претендуетъ на то, чтобы быть ars inveniendi. Поэтому, вся полемика Бекона противъ силлогизма въ его первой части Новаго Органа бьетъ мимо цѣли и попадаетъ не въ Аристотеля, а въ Раймунда Луллія, напр., и ему подобныхъ, т.-е. даже *не въ логику* какъ ars bene disserandi [1]). *Новое*, такимъ образомъ, въ Новомъ

[1]) Если я не ошибаюсь, Беконъ *первый* понималъ логику какъ ars inveniendi: Sicut scientiae, quae nunc habentur, inutiles sunt ad inventionem operum; ita et logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem scientiarum (N. Org. I, 11). Ср. также: 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. (De Dign. etc, Предисл.). Раймундъ Луллій свою Ars Combinatoria называетъ просто Ars Magna et Ultima (краткое изложеніе: Ars brevis..... Compendium et

Органѣ состоитъ въ томъ, что на мѣсто логики мы здѣсь получаемъ опытъ естественнонаучной *эвристики*. Но если, дѣйствительно, признать, что spes est una in *inductione* vera, какъ того хочетъ Бекон, т.-е признать всеобщее и единственное значеніе бекоповской индукціи, какъ пріема нахожденія „причинъ", то ясно, что именно для исторіи вся его методика не можетъ имѣть никакого значенія. Если бы, въ самомъ дѣлѣ, къ чему-нибудь служили всѣ его tabulae praesentiae, absentiae, graduum, и многочисленныя instantiae, то все же меньше всего примѣненія изъ нихъ могла бы извлечь исторія. Наоборотъ, если допустить, что „индукція" есть, дѣйствительно, методъ *всякой* эмпирической науки, то исторія никогда не сможетъ подняться съ той ступени, на которую помѣщалъ ее самъ Бекон, отводя въ ея вѣдѣніе только „память" и лишая ее „разума". *Механическое* полученіе вывода по индукціи Бекона могло, однако, сочетаться съ прагматическимъ пониманіемъ исторіи, такъ какъ примѣненіе индукціи къ „нахожденію" *мотивовъ* такъ же допустимо, какъ и примѣненіе ея въ „интерпретаціи природы".

Въ одномъ отношеніи Бекон, однако, могъ сыграть значительную роль и, кажется, можно утверждать, что онъ ее сыгралъ.

Isagoge Artis Magnae). „Искусство" Луллія какъ Ars inventiva опредѣляетъ Агриппа въ своемъ коментаріи къ Ars brevis: Dicitur autem haec ars inventiva, quia docet nos invenire et multiplicare res et terminos, etc., etc. *Raymundi Lulli* Opera Ed. postrema 1651, p. 790). Но Прантль совершенно основательно отмѣтилъ, что эти сочиненія Луллія мало имѣютъ отношенія къ логикѣ (III, S. 145). Да и самъ Луллій *не смѣшивалъ* свою Ars Magna съ логикой; въ своей Dialectica seu logica nova онъ опредѣляетъ логику слѣд. обр.: Logica est ars, qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur, et argumentative discernuntur" (Opera, p. 147), а въ его „ста формахъ" подъ № 87 находимъ: Logica est ars cum qua logicus invenit naturalem conjunctionem inter subjectum et praedicatum (ib., Ars brevis, p. 28). И въ послѣднемъ случаѣ рѣчь идетъ всетаки не объ эвристикѣ. — Декартъ былъ неудовлетворенъ логикой, которую ему пришлось изучать, именно потому, что она была наукой *объ изложеніи*: „Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses cyllogismes 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" (Discours de la Méthode, II). Слѣдуетъ еще напомнить, что Новый Органъ составляетъ только *часть* логики, какъ ее понимаетъ самъ Бекон (см. De Dign., L. V.). Но не трудно было бы показать, что существеннымъ все же для него вездѣ остается inventio.—У Лейбница Ars inveniendi также имѣетъ эвристическое значеніе, но ея задачи значительно расширяются. См. *Couturat*, La Logique de Leibnitz. Paris 1901. P. 272 s.

Беконъ не далъ никакихъ теоретическихъ основаній ни для науки вообще, ни для исторіи, но его идея изучать само научное изслѣдованіе и, слѣдовательно, самое науку въ процесѣ ея возникновенія, естественно, вела къ идеѣ *исторіи самой науки* и успѣховъ человѣческаго разума. Но замѣчательно, что такая задача, правильно понятая *въ своей идеѣ* и соотвѣтственно выполненная, именно не могла бы дать *исторіи*, такъ какъ въ ней рѣчь должна была бы итти не о „вещахъ", а о „понятіяхъ", которыя *какъ такія* исторіи имѣть не могутъ. Но лишь только,— какъ въ эмпиризмѣ, — сами „понятія" разсматриваются какъ „вещи", т -е. какъ нѣкоторыя *соціальныя явленія*, постановка вопроса объ ихъ исторіи могла вести и къ понятію исторіи „съ точки зрѣнія" (именно успѣховъ умственной культуры) и къ спеціальному изученію „соціальнаго" въ *особаго рода* наукѣ („соціологія"). Неправомѣрное же логически примѣненіе историческаго (resp. эмпирическаго) къ понятіямъ, какъ такимъ, вело только къ внутренно противорѣчивой мысли объ эмпирической философіи науки. И, дѣйствительно, бековская идея была чрезвычайно популярна во французскомъ Просвѣщеніи, она именно послужила источникомъ „философской исторіи" „съ точки зрѣнія" успѣховъ и прогреса человѣческаго разума, что, въ свою очередь, привело къ той своеобразной „философіи наукъ", основаніе которой было положено Контомъ. Трактатъ Бекона De Dignitate et Augmentis Scientiarum можно разсматривать, какъ прототипъ Контовскаго Курса позитивной философіи; а какъ посредникъ между ними стоитъ знаменитое Discours préliminaire д'Аламбера.

Всю человѣческую образованность (Doctrina humana) Беконъ дѣлитъ сообразно способностямъ человѣческаго ума,—памяти, воображенія и разума, — на три групы: исторія, поэзія и философія. Исторія собственно имѣетъ дѣло съ индивидуальнымъ, которое ограничено мѣстомъ и временемъ. Можетъ показаться, что естественная исторія занимается видами, но это происходитъ благодаря сходству вещей, включаемыхъ въ видъ,— разъ извѣстна одна изъ нихъ, извѣстны всѣ. Философія отвлекается отъ индивидуальнаго и имѣетъ дѣло не съ первоначальнымъ впечатлѣніемъ, а съ отвлеченными понятіями. Беконъ отожествляетъ опытъ и исторію, съ одной стороны, философію и науку, съ другой [1]).

[1]) De Dign. et Augm. L. I, Cap. I. (Baconi Opera omnia Impensis Schönwetteri. 1665. P. 43—44): „*Historia* proprie individuorum est, quae circum-

Бекон, такимъ образомъ, повторяетъ ту opinio communis, которая сложилась подъ несомнѣннымъ вліяніемъ аристотелевскаго опредѣленія: ἡ ἱστορία τὰ καθ'ἕκαστον λέγει [1]). Изъ того же опредѣленія исходилъ раціонализмъ, но раціонализмъ, какъ мы убѣдимся, видѣлъ, что въ „единичномъ" и въ „опытѣ" заключены проблемы, которыя этимъ опредѣленіемъ только ставятся. Для Бекона здѣсь не было проблемы, такъ какъ и вообще *эмпиризмъ* былъ для него способомъ разрѣшенія вопросовъ, и не былъ самъ вопросомъ. Дѣйствительно, интересовавшій Бекона вопросъ о томъ, какъ отъ единичнаго или отъ опыта мы приходимъ къ общему, разрѣшался его „индукціей", но для исторіи этотъ путь былъ закрытъ. Либо исторія „относится къ памяти", либо она можетъ перейти въ философскую область разума, но тутъ она должна утратить свою „историчность", такъ какъ это— область абстракціи. Можетъ ли разумъ проникать исторію, не дѣлая ее абстракціей,—въ этомъ весь *вопросъ*. Но Бекон самъ цѣнилъ, въ концѣ концовъ, только абстрактное и общее знаніе,

---

scribuntur loco et tempore"; „Etenim historiam et experientiam pro eadem re habemus; quemadmodum etiam Philosophiam et scientias".

[1]) περὶ ποιητικῆς, IX.1451b. Извѣстный исторіографъ *Vossius* (авторъ большихъ историографическихъ сочиненій De historicis Graecis Libri X и De historicis Latinis Libri III), въ своей Ars historica, Ed. secunda, Lugduni Batavorum, 1653, P. 15 ss., дѣлаетъ слѣд. переходъ: Ab historice transeamus ad historiam. Quae non incommode definiri nobis posse videtur, cognitio singularium, quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum Ea definitione tria sumus complexi, genus, objectum, finem. Переходя дальше къ разъясненію этого опредѣленія, Фосіусъ прямо ссылается на цитируемое выше опредѣленіе Аристотеля и высказываетъ соображенія, которыя стоитъ воспроизвести, несмотря на нѣкоторую длинноту въ цитатѣ: At de historia quidem,—разсуждаетъ онъ,—extra omnem controversiam est, eam versari circa singularia, atque ex eo manifestus est eorum error, qui existimant, intellectum non esse singularium: 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 singularium. Verum id accipiendum opposite, quia sensus tantum singularium sit, intellectus autem insuper sit universalium; imo perfectius universalia intelligat, quam singularia. Et certe si non intelligit intellectus singularia, quomodo prudentia, quae est habitus intellectus, versatus sua natura circa singularia? Aut si intellectus non intelligit singularia, quomodo ab iis abstrahit universalia? Suntque haec eo magis consideranda, quod, cum Averroes existimaret, intellectum non esse singularium, statuerit Deum, quia purus est intellectus, non perspicere res singulares, neque ea, quae in mundo fiunt curare (p. 18). Это разсужденіе не лишено также чисто философскаго значенія, такъ какъ оно, очевидно, содержитъ in nuce критику всякаго сенсуализма.

и логическій смыслъ такого вопроса остался для него скрытымъ [1]).

Гражданская исторія дѣлится, по мнѣнію Бекона, на три вида: исторія церковная или священная, собственно гражданская и исторія наукъ и искусствъ (Literarum et Artium). Первыми двумя мы обладаемъ, послѣдняя относится къ числу desiderata. Опредѣленіе ея предмета, дѣйствительно, очень интересно, и неудивительно, что именно Просвѣщеніе видѣло свою задачу въ выполненіи этого desideratum. Въ виду исключительнаго интереса этого опредѣленія позволю себѣ привести его цѣликомъ [2]): „Предметъ всеобщей исторіи наукъ и искусствъ состоитъ въ томъ, чтобы воспроизвести въ памяти всѣхъ, какія науки и искусства, въ какія эпохи и въ какихъ странахъ міра, процвѣтали. Нужно разсказать объ ихъ состояніи въ древности, объ ихъ успѣхахъ (progressus), и объ ихъ странствіяхъ по различнымъ странамъ свѣта (ибо науки переселяются точно такъ же, какъ и народы), снова объ ихъ паденіи, забвеніи и возрожденіи. Въ то же время нужно отмѣтить по отношенію къ каждому искусству поводъ и начало его открытія (inventionis); пріемы и правила его передачи; образъ дѣйствія и порядокъ въ ихъ разработкѣ и совершенствованіи. Къ этому нужно присоединить направленія и наиболѣе замѣчательные споры, занимавшіе ученыхъ; клеветы, которымъ они подвергались; похвалы и почести, которыми они были украшены. Назвать главныхъ авторовъ, лучшія книги, школы, преемственность, академіи, общества, коллегіи, ордена, вообще все, что касается состоянія образованія (statum literarum). Прежде всего мы хотимъ также, чтобы это было такъ выполнено,—что̀ есть украшеніе и какъ бы душа

[1]) А. С. Лаппо-Данилевскій въ своемъ интересномъ курсѣ „Методологія исторіи“ (Спб. 1910. Вып. I, стр. 182 сл.) считаетъ, что со времени появленія сочиненія Бекона De Dign. можно начинать исторію „эмпирическаго построенія историческаго знанія въ идіографическомъ смыслѣ“ Въ оцѣнкѣ Бекона я рѣшительно расхожусь съ почтеннымъ авторомъ. Почему тогда не начинать „идіографическое“ пониманіе исторіи съ Аристотеля? Вѣдь это утвержденіе основано только на томъ, что Беконъ считаетъ предметомъ исторіи „индивидуальное“. Идея же „номотетической“ исторіи,—если принимать это нѣсколько примитивное противопоставленіе идіографическаго и номотетическаго,—есть выдумка XIX вѣка, тутъ только имѣетъ смыслъ и названное противопоставленіе; въ эпоху Бекона „идіографическое“ пониманіе исторіи было естественнымъ, *само собою разумѣющимся*.—*R. Mayr* (o. c., S. 92 ff.) также преувеличиваетъ значеніе Бекона.

[2]) Cap. IV (Opera cit., p. 49—50).

гражданской исторіи,—чтобы съ событіями были связаны причины, именно, чтобы были указаны свойства странъ и народовъ (ut memorentur Naturae regionum et populorum); дарованія подходящія и пригодныя и неподходящія и непригодныя для разнаго рода обученія; случайности времени, благопріятныя или неблагопріятныя для наукъ; фанатизмъ и религіозныя замѣшательства; благоволеніе или неблаговоленіе со стороны законовъ; наконецъ, замѣчательныя проявленія усилій и дѣятельности нѣкоторыхъ лицъ въ пользу развитія образованности; и т. п. И мы совѣтуемъ все это трактовать такъ, чтобы не терять времени, по примѣру критиковъ, на хвалы и порицаніе; нужно разсказывать просто исторически о самихъ вещахъ, порѣже вставляя оцѣнку (judicium)".

Эта идея исторіи наукъ или просвѣщенія у Бекона тѣмъ была интересна, что она возникла не подъ вліяніемъ философскихъ и методологическихъ предпосылокъ, а была, вѣроятно, подсказана настроеніемъ самого времени. Оставалось только подождать того момента, когда успѣхи разума стали выступать на первый планъ въ сознаніи новой эпохи, чтобы въ нихъ увидѣть настоящій историческій факторъ и прійти къ мысли о философской исторіи съ „точки зрѣнія" развитія разума. Эпоха Просвѣщенія, какъ мы увидимъ, выдвинула и другія „точки зрѣнія" на исторію, но само это новое пониманіе исторіи,—какъ и у Бекона его исторія наукъ и искусствъ,—все же оставалось безъ методологическаго основанія, пока оно было связано съ предпосылками эмпиризма. „Индукція", какъ методъ, во всякомъ случаѣ, оказывалась неприложимой даже къ историческому изслѣдованію.

Но необходимо обратить вниманіе еще на другую сторону бековской индукціи: какъ подчеркнуто уже нами, при оцѣнкѣ возможной роли и вліянія Бекона существенно имѣть въ виду не только его ученіе о методѣ индукціи, какъ методѣ эвристическомъ, но также и то, *къ чему приводитъ* примѣненіе этого метода, другими словами, что въ самой дѣйствительности открывается тому, кто подходитъ къ ней съ пріемами бековской индукціи? *Современная* логика говоритъ о *причинѣ*, имѣя въ виду *дѣйствующую причину*,—въ противоположность такъ наз. „условіямъ",—выдѣленную изъ нѣкотораго комплекса „предшествующихъ" обстоятельствъ, но Беконъ имѣлъ въ виду *нѣчто иное*. Вопросъ такимъ образомъ, уже выходитъ за сферу логики въ строгомъ смыслѣ, такъ какъ относится собственно къ „первой философіи" или Принципамъ. Это вопросъ, въ концѣ концовъ, о томъ, какъ

понималъ Бекон тотъ *предметъ*, къ которому примѣнима его индукція? И можно ли думать, что пониманіе этого предмета такъ широко у него, что подъ него можетъ подойти также предметъ исторіи?

Вопросъ этотъ—не праздный, такъ какъ, какъ увидимъ сейчасъ, индукція Бекона приложима не въ физикѣ и вообще не въ познаніи *дѣйствительности*, а въ метафизикѣ и познаніи субстанціальныхъ началъ дѣйствительности. Но метафизика Бекона сама по себѣ такого рода, что ею напередъ ставятся границы не только для историческихъ, но и для психологическихъ объясненій, такъ какъ эта метафизика есть *матеріализмъ*.

Бекон отличаетъ *первую философію* (philosophia prima sive Sophia) отъ *метафизики*,—въ то время какъ первая философія, мать всѣхъ наукъ (Communis scientiarum parens; Scientia universalis, Mater reliquarum), съ одной стороны, изучаетъ положенія *общія* всѣмъ наукамъ, а съ другой стороны, трансцендентныя или адвентивныя условія вещей (величина, сходство, различіе, возможность и пр.) [1]), метафизика есть только часть умозрительной или теоретической естественной философіи [2]), которая дѣлится на физику и метафизику. Различіе между физикой и метафизикой устанавливается Бекономъ въ слѣдующемъ порядкѣ: физика изучаетъ то, что заключено въ матеріи и что подвижно, метафизика разсматриваетъ абстрактное и постоянное; физика предполагаетъ въ природѣ только существованіе, движеніе и естественную необходимость, метафизика также духъ и идею (mentem et Ideam); наконецъ, имѣя въ виду природу и раздѣленіе причинъ, физика изслѣдуетъ дѣйствующія причины и матерію, метафизика—форму и цѣль [3]).

Что понималъ Бекон подъ *формой?* Это—центральный вопросъ бекоповскаго ученія объ индукціи, такъ какъ именно съ ея помощью мы приходимъ къ „открытію“ формъ, [4]) — какъ

---

[1]) De Dign. L. III, Cap. I.

[2]) ib., Cap. IV.

[3]) Бекон горячо возстаетъ противъ телеологіи въ физикѣ, но къ числу desiderata относитъ вторую часть метафизики, гдѣ изслѣдуются цѣлевыя причины (*Metaphysicae* pars secunda est *finalium causarum* inquisitio). Цѣлевыя причины по Бекону и физическія *не исключаютъ* другъ друга: Conspirantionibus optime utrisque causis, nisi quod altera intentionen, altera simplicem consecutionem denotet (Opera 1665, p. 92).

[4]) Фаулеръ въ своемъ Введеніи къ изданному имъ Новому Органу (Bacon's Novum Organum ed. by *Th. Fowler*. Oxf. 1889. P. 54—59), сопоставляя значеніе „формы“ у Бекона, съ одной стороны, какъ сущности, дифе-

говоритъ самъ Бекон: *Inventionem Formarum* ex omnibus Scientiae partibus dignissimam esse И это вообще коренной пунктъ различія между эмпиризмомъ и раціонализмомъ: основная наука (=онтологія) раціонализма исходитъ изъ этого же вопроса, такъ какъ essentia или essentialia раціонализма и есть ничто иное, какъ бекоповская форма, аристотелевская *μορφή* или *τὸ τί ἦν εἶναι* или *ἡ οὐσία*. Но въ то время какъ разумъ (ratio) раціоналистовъ въ своей дѣятельности исходитъ изъ „сущности“ [1]), Бекон „открываетъ“ ее съ помощью „индукціи“. Пресловутое противопоставленіе-паралель: раціонализмъ — эмпиризмъ, имѣетъ оправданіе только въ этомъ пунктѣ. По содержанію, раціоналистическому онтологизму долженъ противопоставляться, начиная съ Локка, эмпирическій *психологизмъ*. Но Бекон самъ въ своей метафизикѣ одинаково далекъ, какъ отъ психологизма, такъ и отъ раціоналистическаго онтологизма,—какъ указано, онъ—матеріалистъ. Само собою напрашивается сопоставленіе Бекона съ тѣмъ ученіемъ объ *εἶδος*, которое исходило не отъ Платона, а отъ Демокрита. Разъясненія Бекона не оставляютъ въ этомъ сомнѣній.

Бекон самъ сопоставляетъ свои „формы“ съ „идеями“ Платона. Платонъ видѣлъ, что формы—истинный предметъ науки, но ошибка его состояла въ томъ, что онъ хотѣлъ проникнуть къ формамъ совершенно отвлеченнымъ отъ матеріи, а не предопредѣленнымъ въ матеріи [2]). Формы субстанцій, съ которыми мы встрѣчаемся въ природѣ, такъ сложны и запутанны, что нужно было бы или вовсе отказаться отъ ихъ изслѣдованія или нужно предварительно открыть и изслѣдовать болѣе простыя формы природы, или *формы перваго класса* (formae primae classis). Безполезно искать форму льва, дуба, воды, воздуха, необходимо ограничиться

ренціи, опредѣленія, а съ другой стороны, какъ причины, закона, нашелъ, здѣсь два различныхъ смысла, которые онъ примиряетъ только въ томъ что оба они „практически“ приводятъ къ одному результату. Это—сомнительное разрѣшеніе противорѣчія, потому что признаніе его „практической“ только разрѣшимости еще больше подчеркиваетъ его *теоретическую* неразрѣшимость. Но, на самомъ дѣлѣ, здѣсь нѣтъ надобности въ различеніи, которое вело бы къ противорѣчію и требовало примиренія: выписанныя Фаулеромъ *логическія* опредѣленія формы нужно также понимать *онтологически*.

[1]) Напр. Вольфъ (Ont. § 944) такъ опредѣляетъ форму: Determinationes essentiales sunt id, quod Forma appellari solet, item Causa formalis.

[2]) 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 (Opera cit., p. 89).

изслѣдованіемъ такихъ формъ, какъ плотный, рѣдкій, теплый, холодный, тяжелый, легкій и под. состояній и движеній. Число такихъ формъ ограничено, но изъ нихъ можно получить сущности и формы всѣхъ субстанцій, какъ изъ буквъ можно составить всѣ слова. Физика разсматриваетъ тѣ же свойства, но только какъ причины преходящія (causae fluxae), и потому причины физики (causae physicae), т.-е. дѣйствующія причины, являются только посредствующими орудіями или *носителями формы* (nihil aliud quam vehiculum formae) [1]. Терминъ „форма“ выступаетъ у Бекона съ большимъ количествомъ синонимовъ [2], но всюду ихъ *общій метафизическій* смыслъ неизмѣненъ. По нашему ходу мысли, было бы важно найти субстанціальный корелатъ этого понятія и его метафизическую спецификацію.

Въ своей „первой жатвѣ“ Беконъ получаетъ искомую имъ форму теплоты, при чемъ оказывается, что его выводъ: теплота есть движеніе, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что теплота порождаетъ движеніе или движеніе порождаетъ теплоту, но что теплота *сама по себѣ* есть движеніе, ipsissimus calor, sive *quid ipsum* caloris, sit motus et nihil aliud [3]. Эта форма есть ничто иное, какъ истинное опредѣленіе теплоты, definitio vera caloris. Но что значитъ это quid ipsum, какъ не то, что мы теперь называемъ „вещью въ себѣ“? А само это опредѣленіе потому и называется *истиннымъ*, что оно указываетъ не отношеніе теплоты къ другимъ видамъ „явленій“, а ея, въ нашемъ (не бековскомъ) смыслѣ, *трансцендентность*, или, какъ поясняетъ Беконъ, это опредѣленіе дается въ порядкѣ вселенной, а не по отношенію къ нашему чувству [4]. Та же мысль яснѣе имъ выражена по другому поводу [5], гдѣ противопоставленіе вещи и вещи въ себѣ (ipsissima res) поясняется также какъ противопоставленіе явленія и существованія, внѣшняго и внутренняго. Но каково же „содержаніе“ этой „вещи въ себѣ“ въ его специфицированномъ видѣ?

---

[1]) Opera cit., p. 90. Ср. также N. Org. II, 3, гдѣ о физическихъ причинахъ: quae causae fluxae sunt, et nihil aliud quam vehicula, et causae, formam deferentes in aliquibus.

[2]) Именно: forma, causa formalis, rerum forma essentialis, differentia vera, natura naturans, fons emanationis, ipsissima res, lex fundamentalis et communis, definitio vera, lex actus sive motus, lex actus puri.

[3]) N. Org. II, 20.

[4]) qui est in ordine ad universum, non relativus tantummodo ad sensum.

[5]) N. Org. II, 13: 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.

Общій отвѣтъ на этотъ вопросъ данъ въ слѣдующихъ словахъ Бекона: умъ человѣческій по природѣ своей склоненъ къ абстрактному и преходящее онъ воображаетъ постояннымъ. Но лучше природу разсѣкать путемъ анализа, какъ дѣлала школа Демокрита, проникшая въ природу глубже другихъ, чѣмъ отвлекать. Нужно прежде всего разсмотрѣть матерію и ея скрытые процесы и скрытые процесы этихъ скрытыхъ процесовъ, а также чистый актъ и законъ акта или движеніе; ибо формы суть выдумки человѣческаго духа, если эти законы акта нельзя называть формами [1]). Этого *общаго* отвѣта для насъ достаточно, и представляется уже вещью второстепенной дальнѣйшее изслѣдованіе вопроса о типѣ матеріализма, исповѣдуемаго Бекономъ, такъ какъ намъ важенъ не генезисъ его метафизики, а констатированіе его принципа [2]). Выводы изъ этого принципа ясны сами собою, но Беконъ и самъ не оставляетъ своего читателя безъ соотвѣтствующихъ разъясненій. Для насъ можетъ быть особенно важно слѣдующее его разсужденіе. Отступая нѣсколько отъ Демокрита въ представленіи атомовъ, Беконъ рѣшительно беретъ его подъ защиту противъ Платона и Аристотеля [3]). Какъ ни разнообразны кажутся понятія матеріи у различныхъ философовъ древности, въ одномъ сходятся такіе мыслители, какъ Empedoklъ, Анаксагоръ, Анаксименъ, Гераклитъ и Демокритъ, именно, что та „первая матерія“, которая является всеобщимъ принципомъ, не есть только чувственный образъ и не есть только абстракція. Не отвлеченное и не химерическое, а согласное съ опытомъ представленіе о матеріи требуетъ, чтобы она понималась дѣйствующей, обладающей формой и являющейся источникомъ движенія (principium motus). Платонъ подчинялъ міръ мышленію,

[1]) N Org. I, 51: Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam; atque ea, quae fluxa 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.

[2]) Бековновское пониманіе матеріализма съ достаточной ясностью раскрыто въ его статьѣ De Principiis atque Originibus (secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii, et praecipue Democriti, Philosophia, tractata in Fabula de Cupidone). Opera cit., p. 649 ss.

[3]) P. 652—653: Sed dum illa *Aristotelis* et *Platonis* strepitu et pompa professoria in Scholis circumsonarent et celebrarentur, haec ipsa *Democriti* apud Sapientiores, et contemplationum silentia et ardua arctius complexos, in magno honore erat.

а Аристотель само мышленіе—словамъ. Отвлеченная матерія есть матерія споровъ, а не вселенной. Для правильнаго познанія нужно разсѣкать, а не отвлекать. Первую матерію нужно брать такъ, какъ ее находятъ, въ соединеніи съ первой формой и съ первымъ принципомъ движенія. „Отвлеченіе движенія такъ же породило безконечныя фантазіи о духахъ, о жизняхъ и под., какъ еслибы для нихъ недостаточно было матеріи и формы, а они зависѣли отъ своихъ собственныхъ принциповъ. Но матерію, форму и движеніе ни въ коемъ случаѣ нельзя раздѣлять, а нужно только различать и нужно полагать, что матерія (какова бы она ни была) такъ устроена, упорядочена и оформлена, чтобы всякое качество, сущность, дѣйствіе и естественное движеніе могли быть ея слѣдствіемъ и истеченіемъ“ [1]). Допускать при такихъ предпосылкахъ еще какой-нибудь особый принципъ соціальнаго или историческаго было бы для Бекона совершенно недопустимой непослѣдовательностью.

Съ Локка начинается уже *новая* философія, но какъ философія она ведетъ, съ одной стороны, къ Беркли, съ другой, къ Кондильяку. И у Локка и у обоихъ его продолжателей и завершителей методологически новымъ можно признать только анализъ непосредственныхъ данныхъ сознанія, но по существу именно это устремленіе отвлекало вовсе отъ методологическихъ вопросовъ, имѣющихъ столь мало общаго съ психологіей. Психологическое истолкованіе причинности у Локка, какъ бы ни было оно интересно съ точки зрѣнія психологическаго же генезиса понятій, могло вести къ критикѣ матеріализма,—и, дѣйствительно, вело, какъ показываютъ примѣры Беркли и философовъ идеологіи, расцвѣтшей на почвѣ ученія Кондильяка,—но оно не вліяло на „новую“ логику. Только раціонализмъ, исходившій отъ Лейбница, обогащалъ и метафизику и методологію. Всякія же попытки логически разобраться въ интересующей насъ проблемѣ исторіи, какъ очевидно, не могли найти для себя въ „эмпирической“ методологіи ни основанія, ни поддержки. Въ цѣломъ, слѣдовательно, *эмпиризмъ*, исходящій отъ Бекона, вопреки возможному предположенію, не представлялъ условій благопріят-

[1]) Op. c., p. 654: Nam et motus quoque abstractio infinitas phantasias peperit, de animis, vitis et similibus, ac si iis per materiam et formam non satisfieret, sed ex suis propriis penderent illa Principiis. Sed haec tria nullo modo discerpenda, sed tantummodo distinguenda, atque asserenda materia (qualiscunque ea sit) ita ornata, et apparata, et formata, ut omnis virtus, Essentia, actio, atque motus naturalis ejus consecutio, et emanatio esse possit.

ныхъ для развитія методологическаго интереса къ исторіи и для теоретической разработки исторической проблемы. Исторіи, дѣйствительно, предоставлялось итти въ своемъ развитіи чисто эмпирическимъ путемъ и безъ всякой логической или принципіальной опоры. И только идея исторіи „успѣховъ человѣческаго разума", высказанная Бекономъ, какъ мы указали, найдетъ свое развитіе впослѣдствіи во французскомъ Просвѣщеніи.

5. Мы остановились на примѣрахъ Бекона и Юма съ цѣлью отыскать въ эмпиризмѣ основанія, которыя могли бы оказаться пригодными для логическаго уясненія метода исторической науки. Общій выводъ можетъ быть, повидимому, тотъ, что съ этой стороны развитіе нашей науки въ Англіи находилось въ неблагопріятномъ положеніи. Значеніе этого вывода пріобрѣтаетъ еще бо́льшую силу, если мы примемъ во вниманіе, что, говоря о Беконѣ и Юмѣ, мы имѣли дѣло съ двумя крайними моментами въ развитіи англійскаго эмпиризма, изъ которыхъ ни одинъ не относится къ „эпохѣ Просвѣщенія". Но то, что падаетъ на послѣднюю,—весь промежутокъ между Бекономъ и Юмомъ,—еще бѣднѣе попытками опредѣленія задачъ историческаго метода. Было бы важно найти иллюстрацію примѣненія принциповъ Бекона къ обсужденію вопросовъ теоріи исторической науки.

Одновременно съ Юмомъ и непосредственно послѣ него, какъ свидѣтельствуетъ исторіографія, положеніе вещей мѣняется, хотя и не со стороны логическаго уразумѣнія исторіи, но, во всякомъ случаѣ, со стороны разработки прагматической исторіи, и отчасти, по крайней мѣрѣ, философской и научной исторіи. Наиболѣе существенно для новой эпохи, что ея міровоззрѣніе начинаетъ проникаться подлиннымъ „историзмомъ", такъ что не только конституируется сама историческая наука, но историческій методъ какъ такой и самый духъ его все глубже проникаютъ въ области, подлежащія историческому истолкованію,—на первомъ планѣ въ область филологіи (Jones) и права (Burke) [1]. Разсмо-

[1]) Въ эту пору и богословіе начинаетъ пользоваться историческимъ методомъ и несомнѣнно, что теологическая интерпретація Стараго и Новаго Завѣта весьма способствовала развитію исторической критики и интерпретаціи. Это относится особенно къ Германіи (Михаелисъ, Землеръ, Эрнести). Въ англійской литературѣ извѣстно сочиненіе Пристли (1733—1784) объ „Историческомъ методѣ", не помѣшавшее самому автору высказывать весьма наивныя историческія сужденія. (Ср. *Stephen*, l. c., p. 434 ss.). Чувствованіе „историческаго духа", на мой взглядъ, обнаруживается въ разсужденіяхъ Кембела (Campbell, 1719—1796) о „вѣроятности" (ср. его интересную Philosophy of Rhetoric).

трѣніе этого періода уже не входитъ въ нашъ планъ, но для уясненія картины цѣлаго необходимо подчеркнуть, что какими бы причинами ни былъ вызванъ этотъ переворотъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что и самъ Юмъ, и Робертсонъ, и Гиббонъ уже шли по стопамъ *Вольтера* [1]). А слѣдовательно, еслибы и можно было такъ широко раскинуть понятіе „Просвѣщенія", то пришлось бы говорить не объ англо-французскомъ, а объ франко-англійскомъ Просвѣщеніи.

Какъ бы ни было, все это свидѣтельствуетъ, что интересъ къ исторіи и сама идея историзма зародилась и развилась прежде всего на континентѣ, т.-е. тамъ, гдѣ, дѣйствительно, имѣло мѣсто Просвѣщеніе. И только на одномъ писателѣ мы можемъ иллюстрировать непосредственное примѣненіе принциповъ Бекона (и Локка) [2]) къ исторіи, на *Болингброкѣ* (1672—1751).

Вслѣдъ за Бекономъ Болингброкъ горячо нападаетъ на Платона и Аристотеля, а также на Мальбранша и Лейбница, по адресу которыхъ онъ не щадитъ бранныхъ и насмѣшливыхъ характеристикъ [3]). Но Болингброкъ не „пересказыватель", — онъ мыслитъ, хотя и не глубоко, но самостоятельно, онъ не философскій геній, но иногда не лишенъ оригинальности. Онъ рѣшительный приверженецъ индукціи, но расходится съ Бекономъ [4]) въ философскихъ и принципіальныхъ сужденіяхъ, точно такъ же, какъ расходится съ Локкомъ, опираясь все же на его психологію даже въ пунктахъ расхожденія съ Бекономъ. Не по своему философскому значенію, но по общему направленію, Болингброкъ

---

[1]) Ср. *Fueter*, o. c., S. 363—371.

[2]) Стивенъ считаетъ Локка также выразителемъ принциповъ 1688 г. Новое направленіе англійской мысли, по его мнѣнію, начинается съ средины XVIII в., но подъ несомнѣннымъ вліяніемъ французской литературы. „By degrees a new spirit was to awake, but speculative impulse was not to come from England". Мало того сама *Англія* понималась французскими писателями лучше. Ср. Vol. II, p. 186 ss.

[3]) Философскія сочиненія Болингброка были изданы *Маллетомъ* въ 5 томахъ: The Philosophical Works. Ldn. 1754. Цитирую по этому изданію.

[4]) Даже въ такихъ важныхъ вопросахъ, какъ, напр., вопросъ о цѣлевой причинѣ (Works, I, p. 67 ss.) или матеріализмѣ (ib., p. 230 ss., 241 ss.). Примѣромъ тонкости, которой достигаетъ иногда философское мышленіе Болингброка можетъ служить его анализъ понятій idea и notion. Сущность его мысли передается слѣдующимъ остроумнымъ различеніемъ: „We might avoid it (эквивокаціи), 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" (p. 116—119 note).

долженъ быть сопоставленъ съ Беркли и Юмомъ, какъ съ мыслителями, искавшими послѣдовательнаго завершенія локковскихъ предпосылокъ [1]). Болингброкъ прежде всего дѣлаетъ выводъ, который самъ собою напрашивается, изъ „логики“ Бекона и психологіи Локка, выводъ объ *относительности* нашего знанія, и является, такимъ образомъ, послѣдовательнымъ проповѣдникомъ релативизма [2]). Это одно уже накладываетъ на всѣ разсужденія Болингброка своеобразный отпечатокъ, свойственный всякому релативизму, — опроверженіе всякаго другого мнѣнія, усердное доказательство относительности всякаго познанія, но очень мало положительнаго, и то въ противорѣчіи съ собственными основаніями.

Наиболѣе интереснымъ философски у Болингброка представляется мнѣ тотъ своеобразный феноменализмъ, къ которому далъ толчокъ Локкъ, и который, въ противоположность берклеевскому имматеріализму можно характеризовать какъ *матеріалистическій феноменализмъ* [3]). Феноменализмъ Болингброка связывается, разумѣется, какъ всякій феноменализмъ, съ агностицизмомъ, но у Болингброка это отказъ только отъ познанія „вторыхъ причинъ“ [4]), тогда какъ „первая причина“ допускается имъ, хотя и не вполнѣ по теоретическимъ основаніямъ. Болингброкъ признаетъ бо́льшую достовѣрность матеріальнаго, тѣлеснаго міра въ силу его непосредственной сенсуальной данности. Онъ готовъ говорить даже о матеріальной субстанціи, но это не только не ведетъ у него къ объяснительному матеріализму, но даже не связано съ безусловнымъ отрицаніемъ специфичности „духовнаго“, которое лишь не должно быть изъясняемо субстанціально [5]). Это хотя бы первичное различеніе „предметовъ“ представляется намъ важнымъ съ методологической точки зрѣнія,

[1]) Его философски самый интересный Опытъ носитъ заглавіе: Essay concerning the Nature, Extent and Reality of Humane Knowledge. Кромѣ Бекона и Локка Болингброкъ благосклоненъ также къ Беркли, но, какъ, кажется, справедливо предполагаетъ Стивенъ, скорѣе изъ личныхъ добрыхъ отношеній, чѣмъ изъ философскаго единомыслія. *Stephen*, o. c., Vol. I, p. 178.

[2]) Works, I, 12—13, 44, 55, 57, 58.

[3]) ib., p. 231 ss, 241 ss. „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“.

[4]) ib., p. 261.

[5]) ср., ib. p. 223, 226 s.

такъ какъ оно должно быть связано съ признаніемъ разнообразія и специфичности путей и методовъ познанія этихъ предметовъ. Болингброкъ признаетъ единственнымъ научнымъ методомъ индукцію или „аналитическій“ методъ, но въ то же время онъ углубляетъ локковское раздѣленіе „представленій“ отъ ощущеній и рефлексіи до степени принципіальнаго различія методовъ, обусловленнаго различіемъ самихъ предметовъ [1]). Я не хочу сказать, что у Болингброка было ясное пониманіе методологическаго значенія этого различенія, или что оно у него было возведено въ принципъ, изъ котораго онъ исходилъ въ обсужденіи задачъ науки, въ частности интересующей насъ исторіи, но это, во всякомъ случаѣ, предпосылка, дающая бо̀льшую свободу въ постановкѣ и рѣшеніи этихъ задачъ, чѣмъ единый матеріалистическій объяснительный принципъ Бекона. Нельзя, поэтому, разсматривать взгляды Болингброка на исторію, какъ безусловно чистое и некритическое примѣненіе принциповъ Бекона и Локка, тѣмъ не менѣе они сильно въ духѣ англійскаго эмпиризма и въ этомъ смыслѣ показательны.

„Письма объ изученіи и примѣненіи исторіи“ [2]) Лорда Болингброка (1678—1751), имѣютъ значеніе для исторіи англійскаго деизма и политическихъ ученій XVIII вѣка, но, не касаясь этихъ сторонъ ихъ содержанія, мы остановимся на нихъ [3]), лишь поскольку въ нихъ обнаруживается пониманіе Болингброкомъ не исторіи, какъ хода событій, а исторіи какъ науки. „Письма объ изученіи исторіи“ написаны „вольнодумцемъ“, врагомъ „ученыхъ

---

[1]) ib, p. 207 s.

[2]) Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke, Letters on the Study and Use of History. Ldn. 1752. Vol I—II. (Написаны въ 1735 году во Франціи).

[3]) Болингброкъ въ этихъ Письмахъ даетъ схематическій обзоръ древней и новой исторіи, напоминающій по своей манерѣ „философію исторіи“ Вольтера.—Въ нѣкоторой части литературы къ Болингброку существуетъ глубоко отрицательное отношеніе „за то“, что онъ былъ „безнравственный человѣкъ“... Безспорно, это былъ человѣкъ, который даже на фонѣ своей эпохи, вообще богатой блестящими талантами и людьми, представлялъ выдающееся явленіе. Но даже Дилтей не воздержался и сообщилъ по поводу Болингброка полъ страницы бранныхъ словъ (Das XVIII Jahrh. „Deutsche Rundschau“ 1901, H. 12, S. 379).— Что касается собственно „Писемъ“ Болингброка, то на ряду съ отрицательнымъ отношеніемъ къ нимъ встрѣчается въ современной историографической литературѣ и такая оцѣнка ихъ: „Bolingbroke's Letters on the Study and Use of History are famous and valuable“ (*Adams*, A Manual of historical Literature. 3 Ed. New York. P. 67).

лунатиковъ", весьма пренебрежительно настроеннымъ по отношенію къ авторитетамъ всякаго рода и церковнымъ въ особенности [1]). Авторъ остроуменъ, выразителенъ, не безъ вкуса цитируетъ древнихъ, пишетъ живо, легко и ясно, иногда съ афористической яркостью. Идеи его не глубже идей Вольтера, часто не продуманы до конца, но скорѣе обнаруживаютъ „историзмъ", чѣмъ отсутствіе его. Вытекаютъ ли онѣ изъ его „вольнодумства" и „безнравственности", или его вольнодумство вытекаетъ изъ его критическаго отношенія къ историческому преданію, — вопросъ не представляющій для насъ важности. Точно также мы оставляемъ открытымъ вопросъ объ его источникахъ, такъ какъ для насъ Болингброкъ существенъ только, какъ показатель своей эпохи, а даже въ сферѣ заимствованія долженъ быть свой „принципъ выбора" [2]).

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что то, что связывало самое историческую работу XVIII вѣка, и что, такимъ образомъ, стояло на пути ея прогреса, въ общемъ и цѣломъ коренится въ *прагматическомъ* пониманіи исторіи, присущемъ этому вѣку. Прагматизмъ заслонялъ не только научный *методъ*, но долго не позволялъ разглядѣть и самый *предметъ* исторической науки. Но, какъ было указано выше во Введеніи, было бы неправильно представлять дѣло такъ, что научная исторія непосредственно приходитъ на смѣну исторіи прагматической. На самомъ дѣлѣ,— и какъ увидимъ, въ этомъ заслуга XVIII в.,—необходимо различать „переходную" стадію между прагматической и научной исторіей въ „исторіи философской", приведшей не только къ

---

[1]) Майръ цитируетъ заключительныя слова Examen important du Myl. Bolingbroke Вольтера. „Il a été donné à M. Bolingbroke de détruire les démences théologiques, comme il a été donné à Newton d'anéantir les erreurs physiques. Puisse bientôt l'Europe entière s'éclairer à cette lumière! Amen".

[2]) Какъ будетъ видно изъ послѣдующаго, Болингброкъ подобно другимъ апологетамъ исторіи въ XVIII в. имѣетъ въ виду, между прочимъ, отразить нападки на исторію со стороны скептиковъ. Несомнѣнно, онъ заимствуетъ аргументы, и самъ онъ указываетъ Бодена, дѣлая по его адресу нѣсколько ироническихъ замѣчаній. Весьма вѣроятно, что онъ былъ знакомъ съ *Lenglet du Fresnoy*,— по крайней мѣрѣ, разсужденія Болингброка о цѣли изученія исторіи (ср. особ. Письмо I) совершенно совпадаютъ съ замѣчаніями Lenglet du Fresnoy (см. его Méthode pour étudier l'histoire. Nouvelle édition. Paris. 1729. T. I, ch. I, Fin qu'on doit se proposer dans l'étude de l'Histoire. P. 1—3. — Первое изданіе этого монументальнаго труда относится къ 1713 г. Т. 2, составляющій просто Supplément, содержитъ только библіографію и вышелъ впервые въ 1741 году)

„философіи исторіи“, но и къ наукѣ исторіи. Правильная оцѣнка писателя XVIII в., поэтому, должна исходить изъ этого различенія, и мы вправѣ видѣть шагъ впередъ всюду тамъ, гдѣ замѣчаемъ проникновеніе въ чисто прагматическое толкованіе исторіи также философскихъ мотивовъ. Какъ мы увидимъ, эпоху въ этомъ отношеніи составитъ французское Просвѣщеніе, но шагъ впередъ дѣлаетъ и Болингброкъ [1]).

Во всякомъ случаѣ, на нашъ взглядъ, изученіе Болингброка должно опровергнуть заключеніе, которое дѣлаетъ о немъ Дилтей. Дилтей видитъ слѣдующіе признаки въ прагматической исторіи: стремленіе къ причинному познанію, признаніе, въ качествѣ единственной истинной причины, индивидовъ, дѣйствующихъ по сознательному плану и намѣренію въ собственныхъ интересахъ; слѣдовательно, отсутствіе понятія соціальной связи, общества или государства, какъ первоначальной исторической величины; она направлена на пользу и поученіе читателя о движущихъ мотивахъ дѣйствующихъ лицъ, партій и т. д. „Этотъ способъ,—продолжаетъ онъ [2]),—разсматривать людей въ исторіи, возникъ, когда XVIII в. принялъ человѣка, какимъ его образовало общество этого вѣка, за норму человѣческаго существованія. Вошло въ правило считать Болингброка творцомъ такого изложенія исторіи“. Дилтей считаетъ, что впервые выполнилъ въ полномъ объемѣ задачу прагматическаго историка Монтескье, въ „Размышленіяхъ о причинахъ величія и паденія римлянъ“ (1734). Если согласиться съ этимъ послѣднимъ мнѣніемъ Дилтея, то все же можетъ оказаться вѣрнымъ, что Болингброкъ былъ первымъ *теоретикомъ* этого вида исторіи. Но существенно не то Существенно, что быть можетъ и Монтескье можно отнести къ тому *новому* виду историковъ, которые уже не удовлетворялись чистымъ прагматизмомъ, а искали средствъ придать исторіи болѣе философскій и научный характеръ. Подъ вліяніемъ ли фран-

---

[1]) Какъ указано въ предыдущемъ примѣчаніи, Болингброкъ находился подъ французскимъ вліяніемъ, но не обратно. Повидимому, — какъ думаетъ Фютеръ (o. c., S. 349), — нужно совершенно исключить мысль о вліяніи Болингброка на Вольтера. Мы подчеркиваемъ это, чтобы не казалось противорѣчивымъ наше отрицаніе Просвѣщенія и историзма въ *Англіи и признаніе нѣкотораго историзма у Болингброка. Точно также* въ философскомъ смыслѣ мы склонны относить бо́льшую непредвзятость Болингброка въ его пониманіи исторіи насчетъ отмѣченныхъ нами *уклоненій* его отъ Бекона, а не на счетъ „логики“ Бекона.

[2]) *Dilthey*, l. c., H. 12, S. 379.

цузскаго настроенія или самостоятельно, но Болингброкъ высказываетъ идеи, ведущія въ этомъ направленіи.

Два основныхъ момента опредѣляютъ исторію какъ науку, каждый изъ коихъ представляетъ собою для методологіи сложную систему вопросовъ, это—вопросъ о *специфическомъ* предметѣ и *специфическомъ* методѣ. Имѣя въ виду, что рѣчь идетъ о времени „зарожденія“ исторіи какъ науки, мы можемъ пока брать оба момента en bloc, не диференцируя ихъ. Пониманіе предмета проходитъ три стадіи: человѣкъ—человѣчество—соціальная единица. Вторая изъ этихъ стадій характерна именно для философской исторіи, но только сознаніе „соціальнаго“ какъ проблемы, даетъ основаніе для подлинно научнаго построенія исторіи. Но, конечно, и первая стадія не исключаетъ принципіальнаго требованія смотрѣть на исторію, какъ на нѣкоторое методологическое систематическое знаніе, а не какъ на простое удовлетвореніе любопытства, словомъ, не исключаетъ возможности требованія специфическаго метода. Сознаніе необходимости возвести исторію на степень *метода* мы, поэтому, можемъ разсматривать, какъ первый шагъ освобожденія отъ *чистаго* прагматизма. Именно этотъ моментъ пониманія исторіи мы замѣчаемъ у Болингброка.

Это—совершенно вѣрно: Болингброкъ понимаетъ предметъ исторіи *индивидуалистически*, или,—мы предпочитаемъ свой терминъ,—*дизъюнктивно*, и съ другой стороны, ищетъ отъ изученія исторіи прежде всего поученія и *пользы* въ смыслѣ воспитанія, какъ моральнаго, такъ и гражданскаго [1]); тутъ его пониманіе исторіи—*прагматично*. Но въ приведенномъ выше мнѣніи Дилтея основная мысль иная,—и съ нею нужно считаться, потому что она высказывается нерѣдко,—свое время, утверждаетъ онъ, Болингброкъ считалъ образцомъ и мѣрою, по которымъ судилъ о всякомъ другомъ времени, а это свидѣтельствовало бы, конечно, объ отсутствіи историческаго чутья, о прямомъ антиисторизмѣ.

Но то, чего хочетъ Болингброкъ, повидимому, прямо противорѣчитъ этому утвержденію. Дилтей упрекаетъ Болингброка въ непониманіи Гвичардини, а тѣмъ не менѣе Болингброкъ сумѣлъ не только у Гвичардини, но даже у Буало найти основанія для принципа различенія историческихъ фактовъ по ихъ временной обстановкѣ и условіямъ [2]). Съ точки зрѣнія этого различенія, запрещающаго прямо переносить на себя „примѣръ“, извлеченный нами изъ исторіи, а требующаго возведенія его въ нѣкото-

[1]) Letters.... Vol. I, p. 55 ss.

[2]) Ср. Letters. Vol. I, p. 60 ss.

рый общій принципъ, получаетъ свой особый смыслъ его опредѣленіе предмета исторіи. „Человѣкъ,—говоритъ онъ,—есть предметъ всякой исторіи; и чтобы знать его какъ слѣдуетъ, мы должны видѣть и разсмотрѣть его такъ, какъ намъ его можетъ представить одна только исторія, во всякую эпоху, во всякой странѣ, во всякомъ положеніи, въ жизни и въ смерти". [1]) Если при этомъ пониманіе человѣка у него все же остается слишкомъ абстрактнымъ, то это не потому, что онъ отрицаетъ фактъ измѣненія и роль историческихъ условій, а только потому, что, *исходя* изъ прагматизма, онъ обращаетъ вниманіе только на постоянныя свойства человѣческой природы. Такъ впослѣдствіи и Юмъ видѣлъ вездѣ „одно" честолюбіе, страсти и т. п., но такъ же точно и въ наше время въ совершенно научно организованной исторіи сплошь и рядомъ *ищутъ* только общаго. Разница уже опредѣляется пониманіемъ предмета: психологически-дизъюнктивнаго или соціально-коллективнаго.

Тотъ фактъ, что вниманіе къ „общему" не заслоняло для Болингброка факта измѣненія, подтверждается тѣмъ, что онъ рѣшительно становится на сторону Локка противъ детерминизма прирожденной „естественной конституціи", который или доказываетъ слишкомъ много, или ничего не доказываетъ, и Болингброкъ аргументируетъ свою позицію вліяніемъ обстановки и среды и, слѣд., фактомъ возможности воспитанія [2]). Съ другой стороны, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что позиція защитниковъ исторіи въ XVIII в. въ значительной степени опредѣлялась тѣмъ полемическимъ положеніемъ, которое имъ приходилось занимать противъ безудержнаго скептицизма, сводившаго вовсе на нѣтъ цѣнность исторіи въ силу сомнѣнія, направленнаго на самые источники историческаго познанія. Какъ Вольтеръ въ этомъ смыслѣ является не продолжателемъ Бейля, а его противникомъ, такъ и Болингброкъ рѣшительно противопоставляетъ историческому скептицизму требованіе систематической исторической *критики* и различенія цѣнности историческихъ источниковъ [3]). Но

[1]) ib., p. 170.

[2]) ib., p. 52 ss.

[3]) Ср. ib., 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.

это противодѣйствіе непремѣнно толкало къ подчеркиванію значенія общихъ психологическихъ и естественныхъ предпосылокъ, что касается самой человѣческой природы. Въ сущности здѣсь Болингброкъ только остается на почвѣ того эмпирико-позитивнаго пониманія задачъ познанія, которое свойственно и современнымъ защитникамъ законоустанавливающаго характера исторіи какъ науки.

Если мы теперь ближе приглядимся къ самому прагматизму Болингброка и его методологической интерпретаціи своего прагматизма, то въ нихъ можно увидѣть совершенное оправданіе послѣдняго заключенія. Исторія изучается не изъ простого любопытства, не для развлеченія, а съ другой стороны, она не есть и простая хроника, словарь, или собраніе голыхъ фактовъ, она должна открывать дѣйствительную *связь причинъ*. и только въ такомъ видѣ она способна быть тѣмъ, чего мы отъ нея ждемъ, то-есть она должна быть magistra vitae, наставница (the mistress), подобно философіи, человѣческой жизни; „если это условіе не выполнено, она—въ лучшемъ случаѣ nuntia vetustatis, газета древности (the gazette of antiquity), или сухой перечень безполезныхъ анекдотовъ“ [1]). Конечно, это далеко еще не научное объясненіе,—незаинтересованное,--но это и не простое руководство отдѣльными примѣрами. Во всякомъ случаѣ, здѣсь слышенъ мотивъ новаго пониманія историческаго метода.

Исторія является наставницей въ томъ же смыслѣ, въ какомъ философія: исторія, повторяетъ Болингброкъ, есть философія, которая учитъ на примѣрахъ [2]). Здѣсь—цѣлое міровоззрѣніе, которое и сейчасъ, можетъ быть, является *господствующимъ*, но которое не помѣшало XIX в. создать науку исторію. Сущность этого міровоззрѣнія въ томъ, что наука, знаніе, *не представляютъ собою цѣнности сами по себѣ*. По большей части эта мысль, характеризующая міровоззрѣніе эмпирико-позитивное, принимаетъ положительное выраженіе, когда цѣнность науки опредѣляется ея *полезностью*. Наиболѣе абстрактная формула этой идеи есть контовское savoir pour prévoir, prévoir pour agir, но какъ извѣстно, исходитъ эта мысль съ такой именно тенденціей отъ Бекона. Болингброкъ здѣсь—только беконіанецъ. Разница между современной законоустанавливающей исторіей и Болингброкомъ—въ степени изощренности въ опредѣленіи общей формулы знанія.

---

[1]) Ср. ib., p. 3 ss., 140, 166; 41, 150 etc.

[2]) ib., p. 15.

Приведенная мысль Болингброка значитъ логически: исторія *потому* должна быть magistra vitae, *что* такова философія.

Конечно, это есть совершенно извращенное пониманіе,—и не столько исторіи, сколько именно философіи. Но отъ этого сравненія исторіи съ философіей Болингброкъ выгадываетъ въ другомъ отношеніи, въ отношеніи *метода*, и съ этой стороны приближается къ тому, что выше было названо философской исторіей. Самъ Болингброкъ слѣдующимъ образомъ интерпретируетъ свою мысль: „Мы всегда должны помнить, что исторія есть философія, учащая на примѣрахъ, какъ вести себя во всѣхъ положеніяхъ частной и общественной жизни; что, поэтому, мы должны пользоваться ею въ философскомъ духѣ и способѣ; что мы должны восходить отъ частнаго къ общему знанію, и что мы должны приспособляться къ обществу и дѣламъ человѣчества, пріучая свой умъ рефлексировать и размышлять о характерахъ, которые мы находимъ въ описаніи, и о теченіи событій, которыя сюда относятся“ [1]). И далѣе: „Сравнивая въ этомъ изученіи опытъ другихъ людей и другихъ эпохъ съ собственнымъ опытомъ, мы обработываемъ и тотъ и другой: мы анализируемъ, такъ сказать, философію. Мы сводимъ всѣ абстрактныя спекуляціи этики и всѣ общія правила человѣческой политики къ ихъ первымъ принципамъ“ [2]).

Такимъ образомъ, мы не непосредственно пользуемся историческими примѣрами, какъ поученіемъ, а *переработываемъ* ихъ философски, возводимъ ихъ въ принципъ, находимъ въ нихъ *правило*. Это заключеніе возможно только при предпосылкѣ нѣкотораго единообразія въ исторіи, подобно тому какъ мы его предпосылаемъ изученію природы и всякому философскому изученію,—философскому, въ пониманіи XVIII в., какъ у беконіанцевъ, такъ и у вольфіанцевъ, ибо это пониманіе одинаково у нихъ идетъ отъ Аристотеля: философское познаніе есть познаніе изъ причинъ. Правильно или неправильно это пониманіе, но, послуживъ предпосылкой научной работы, оно приводитъ къ сознанію необходимости *метода*. Какъ формулируетъ Болингброкъ по другому поводу, „много требуется усилій и много тратится времени, чтобы научить насъ, *что* мыслить, но прилагается мало усилій и времени, или вовсе не прилагается ихъ, чтобы научить насъ, *какъ*

---

[1]) ib., p. 57—58.

[2]) ib., p. 147. Ср. p. 64 и Vol. II, p. 193 („Nature and truth are the same every where, and reason shews them every where alike“).

мыслить“ [1]). Можно ли найти въ исторіи ея специфическое *какъ*, *ея специфическій методъ*? По своему, Болингброкъ подходитъ къ нему, но самое цѣнное, что онъ замѣтилъ вообще нѣкоторую специфичность исторіи. „Школа примѣра,—говоритъ онъ,—есть міръ, а учителя этой школы—исторія и опытъ“. Преимущество исторіи въ томъ, что она даетъ намъ примѣры людей и событій съ совершенной полнотой: весь примѣръ—передъ нами, а слѣдовательно, и весь урокъ, а иногда и различные уроки, какіе преподаетъ намъ философія въ этомъ примѣрѣ. Въ исторіи мы видимъ сразу все, видимъ послѣдовательность событій, видимъ, какъ одно вызываетъ другое, причины и дѣйствія, непосредственныя и отдаленныя; мѣсто, такимъ образомъ, расширяется и время удлиняется. Опытъ не ведетъ насъ дальше настоящаго, такъ какъ онъ не можетъ уйти далеко назадъ въ открытіи причинъ, а дѣйствія не могутъ быть предметомъ опыта, пока они не произошли. Въ опытѣ два недостатка: мы родимся слишкомъ поздно, чтобы видѣть начало и умираемъ слишкомъ рано, чтобы видѣть конецъ многихъ вещей. Исторія устраняетъ оба эти недостатка: современная исторія указываетъ причины, гдѣ опытъ представляетъ одни только дѣйствія, а древняя исторія научаетъ насъ угадывать дѣйствія, гдѣ опытъ даетъ однѣ только причины. Исторія указываетъ намъ причины, какъ онѣ, дѣйствительно, имѣли мѣсто съ ихъ непосредственными дѣйствіями и это даетъ намъ возможность угадывать будущія событія. Въ цѣломъ, какъ опытъ относится къ настоящему, а настоящее даетъ намъ угадывать будущее, такъ исторія относится къ прошлому, а зная вещи, которыя были, мы становимся болѣе способными судить о вещахъ, которыя суть. И такимъ образомъ изученіе исторіи подготовляетъ насъ къ дѣйствованію и наблюденію“ [2]). Такъ выполняется у Болингброка вся формула беконизма: savoir pour prévoir, prévoir pour agir.

Беря все въ цѣломъ, мы не можемъ признать сужденіе Дильтея справедливымъ, но должны согласиться, что всего этого еще слишкомъ мало, чтобы говорить о новой эпохѣ въ пониманіи исторіи, какъ науки. Тѣмъ болѣе, что идеи Болингброка и у него самого остались безъ движенія, развитія, и можетъ быть, главное, примѣненія. Во всякомъ случаѣ, я скорѣе преувеличивалъ заслуги Болингброка, чѣмъ уменьшалъ. И думаю, его „Письма“ не противорѣчатъ нашему общему сужденію о развитіи истори-

[1]) ib. Vol. II., p. 191.

[2]) ib., p. 20, 37, 40-42, 49, 67.

ческаго метода въ Англіи въ разсматриваемый нами моментъ, особенно, если имѣть въ виду, что даже мало замѣтныя у Болингброка черты перехода къ новому пониманію исторіи, какія у него можно найти, должны быть поставлены въ его личную заслугу, а не въ заслугу той „новой“ логики, которую провозгласилъ Беконъ Для перехода къ „философской исторіи“ у Болингброка не доставало общей руководящей „точки зрѣнія“, съ которой онъ могъ бы обозрѣть весь историческій процесъ, но ее не доставало потому прежде всего, что ее не могли Болингброку подсказать ни Беконъ, ни Локкъ, и, напротивъ, подсказанный ими путь къ *феноменализму* уводитъ Болингброка прочь отъ реалистическаго истолкованія, какъ мірового, такъ и историческаго процеса. Какъ, напротивъ, Вольтеру помогло его непониманіе феноменализма и „идеализма“ взглянуть на историческій процесъ реалистически и найти „точку зрѣнія“ на него, приводившую прямо къ „философской исторіи“.

Замѣтимъ, наконецъ, еще, что Болингброкъ направляетъ свою полемику столько же противъ скептицизма, сколько и противъ „ученыхъ лунатиковъ“, то-есть противъ такъ называемой „эрудиціи“,—на послѣднюю онъ нападаетъ даже рѣзче. Протестъ противъ „эрудиціи“ есть то, что рѣшительно отличаетъ прагматизмъ XVIII в. отъ античнаго прагматизма, шедшаго къ своимъ цѣлямъ менѣе загруженнымъ путемъ. Но это именно и принуждаетъ новый прагматизмъ къ вопросу о методѣ, и въ немъ, помимо даже яснаго сознанія его авторовъ и теоретическихъ защитниковъ, невольно просачивается въ томъ или иномъ видѣ новая, „философская“ тенденція историческаго изображенія. Не только мысли Болингброка, но и многіе другіе опыты „историки“ въ XVIII в. были вызваны этой, не всегда сознаваемой, заботой о методѣ, и если они оказываются неудовлетворительными, то не отъ недостатка желанія, а исключительно отъ отсутствія нужныхъ для методологіи философскихъ основъ. Поэтому-то даже чисто эмпирическое нащупываніе, если не метода, то, по крайней мѣрѣ, „точки зрѣнія“ нужно цѣнить и подчеркивать, хотя бы съ нѣкоторымъ преувеличеніемъ

Л. Стивенъ, характеризуя Болингброка, замѣчаетъ, что онъ долженъ былъ быть англійскимъ Алкивіадомъ; я думаю, что онъ больше похожъ на собственнаго англійскаго Бекона. Сходство простирается не только на ихъ политическое „поведеніе“, но и на ихъ значеніе, какъ мыслителей: Беконъ, будучи плохимъ натуралистомъ, обнаружилъ интересъ къ методикѣ естественнонаучнаго изслѣдованія; Болингброкъ, будучи плохимъ историкомъ, об-

наружилъ интересъ къ методикѣ и логикѣ исторіи. Въ обоихъ случаяхъ ничего „великаго“, но нѣчто показательное; разница въ признательности со стороны потомства не можетъ служить характеристикой самихъ авторовъ. То, что, дѣйствительно, отличаетъ Болингброка отъ Бекона, приближаетъ Болингброка уже къ Вольтеру,—не только потому, что Болингброкъ, какъ и Вольтеръ, почерпалъ свои идеи изъ французскаго запаса ихъ, но и потому, что оба они вслѣдъ за секуляризаціей философіи обратились къ секуляризаціи исторіи. Майръ, кажется, правъ, когда онъ утверждаетъ, что „Болингброкъ благословилъ союзъ исторіи и просвѣщенія; Вольтеръ и Монтескье были законными дѣтьми этого брака“ [1]).

6. На французской литературѣ XVIII вѣка въ особенности оправдывается характеристика Просвѣщенія, какъ литературнаго движенія, преслѣдующаго цѣли популяризаціонныя и публицистическія. Въ сущности вся эта литература осуществляетъ цѣль, которую ставила себѣ Энциклопедія, толковый словарь наукъ, искусствъ и ремеслъ: „собрать знанія, разсѣянныя по лицу земли, и изложить ихъ въ видѣ общей системы..... дабы труды предшествующихъ вѣковъ не остались безполезными для грядущихъ столѣтій, и дабы наши потомки, просвѣтивъ свой умъ, стали вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе добродѣтельными и болѣе счастливыми“. Какъ ни смотрѣть на такія цѣли,—очевидно, что это не есть задачи философскаго ученія. Въ просвѣтительной литературѣ во Франціи не было не только философскаго ученія, но не было и вообще одного *положительнаго* ученія, не было одной *положительной* идеи. Даже идея разумнаго и естественнаго (права, религіи), по своему содержанію, была идеей отрицательной, невзирая на положительную ея форму. „Разумное“ и „естественное“ означало только: не традиціонное, не господствующее, не божественное и т. д. Такъ, повидимому, понимали свой вѣкъ и сами представители XVIII столѣтія. Тѣ различія въ индивидуальности писателей и ихъ ученій, которыя ясно видны намъ, плохо замѣчались въ то время, и во всякомъ случаѣ не имъ придавалась цѣнность,—это относится даже къ теперь общепринятому выдѣленію изъ общаго духа и настроенія эпохи идей Руссо, [2])—существеннымъ казалось только сходство *въ отрицаніи*.

---

[1]) o. c., S. 130.

[2]) Напр., *М. Ковалевскій* цитируетъ мнѣніе Шампіона, которое и самъ раздѣляетъ: „Противополагать Монтескье Руссо въ XVIII вѣкѣ никто и не думалъ, если не говорить о второстепенныхъ вопросахъ; то, что есть

Эта чисто отрицательная идея естественнаго права и естественной религіи не была *новой*, и было бы неправильно думать, что учителемъ Франціи въ этомъ отношеніи была *только* Англія. Но каково бы ни было ея литературное и философское происхожденіе, во Франціи оказался собственный лучшій изъ возможныхъ учителей,—сама французская политическая и соціальная дѣйствительность. Она подсказывала нѣкоторый „идеалъ“, который выступалъ въ качествѣ раціональнаго, „естественнаго“ порядка и давалъ критеріи для оцѣнки современности. Представленіе о немъ, какъ о нѣкоторомъ *устойчивомъ* порядкѣ, вполнѣ согласовалось съ общимъ настроеніемъ эпохи, привыкшей къ аналогичному представленію необходимаго порядка въ мірѣ природы. Та же аналогія могла подсказать и требованіе метода, по крайней мѣрѣ, по своей „точности“, соотвѣтствующаго методамъ уже испытаннымъ въ познаніи природы. Но нужно въ особенности цѣнить тѣ моменты, когда въ научной и методологической мысли эпохи обнаруживается сознаніе необходимости специфицировать самое методологію сообразно специфическому различенію изучаемыхъ предметовъ.

Въ нижеслѣдующемъ изложеніи мы имѣемъ въ виду подчеркнуть только соотвѣтствующіе моменты логическаго сознанія французскаго Просвѣщенія. Можетъ возникнуть лишь вопросъ о матеріалѣ, изъ котораго приходится „выбирать“, и о тѣхъ хронологическихъ рамкахъ, въ которыхъ помѣщается этотъ матеріалъ. Можно замѣтить, что „совершеннолѣтіе“ Людовика XV, повидимому, совпадало съ литературнымъ совершеннолѣтіемъ тѣхъ, кому предстояло сыграть руководящую роль во французскомъ просвѣщеніи. Во всякомъ случаѣ въ 30-хъ годахъ уже ясно обнаруживается въ литературѣ усиленный интересъ къ вопросамъ философіи, морали, политики, тогда какъ „время регентства было эпохой полнаго размягченія и разслабленія въ литературѣ, какъ и во всѣхъ другихъ областяхъ общественной жизни“ [1]). Этимъ опредѣляется приблизительно время, съ котораго можно считать начало французскаго Просвѣщенія. Въ 1734 г. выходятъ Философскія письма объ Англіи (пребываніе Вольтера въ Англіи относится къ 1724—1729 гг.), къ концу 40-хъ и началу 50-хъ гг. про-

---

у нихъ общаго, останавливало на себѣ гораздо больше вниманія, нежели встрѣчающіяся между ними различія“. Происхожденіе современной демократіи. Т. I, ч. IV. М. 1889, втор изд. Стр. 330.

[1]) *Лависсъ и Рамбо,* Всеобщая исторія Т VII. Пер. М. Гершензона. М 1901. Стр. 648.

свѣтительная литература достигаетъ своего расцвѣта, 1748—Духъ законовъ (Персидскія письма — 1721, Размышленія—1734); 1751 — первые два тома Энциклопедіи; 1750 — Разсужденія Тюрго и Разсужденіе Русо.

Имѣя въ виду литературу этого періода, трудно говорить о философскихъ основаніяхъ французскаго Просвѣщенія, такъ какъ, какъ указано, оно само вовсе не имѣло философскаго характера. Матеріализмъ, къ которому пришло въ концѣ концовъ Просвѣщеніе, служитъ достаточнымъ доказательствомъ того, что міровоззрѣніе эпохи порвало именно съ философскими традиціями. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ все-таки приходится встрѣчать попытки философствованія, источники послѣдняго носятъ въ высшей степени эклектическій и вульгаризованный характеръ. Мы встрѣчаемъ на одной линіи и картезіанство и англійскій эмпиризмъ, Сенеку и Цицерона, и даже Лейбница. Распространенное мнѣніе о томъ, что первоисточникомъ Просвѣщенія былъ Локкъ, правильно только въ томъ смыслѣ, что, какъ было указано, именно Локкъ былъ идеологомъ Англіи, созданной революціей 1688 г., а эта Англія являлась своего рода идеаломъ для французской публицистики Просвѣщенія. Весьма возможно, что именно эта непрочность философскихъ основаній обусловила ту свободу отъ методологическаго гипноза, какъ математическаго естествознанія, съ одной стороны, такъ и индукціи, съ другой, которая могла быть благопріятна для развитія историческаго метода. А морально-публицистическія стремленія въ связи съ общей интенсивностью соціальной жизни Франціи, естественнымъ образомъ, вызывали тотъ интересъ къ исторіи, который и вылился въ концѣ концовъ въ форму *философской исторіи*.

Флинтъ характеризуетъ философію французскаго Просвѣщенія, какъ философію, ищущую дѣятельности, склонную къ прозелитству и завоеванію, жаждущую реформировать общество и управлять имъ; въ противоположность картезіанству, говоритъ онъ, она была воинствующей и агресивной въ области этической, политической и религіозной [1]). И совершенно вопреки распространенному мнѣнію объ антиисторизмѣ XVIII в., Флинтъ категорически утверждаетъ, что одной изъ характерныхъ чертъ фи-

[1]) *R. Flint*, Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. Ldn. 1893. P. 242. — Въ области философіи исторіи французскаго Просвѣщенія Флинтъ остается вполнѣ надежнымъ руководителемъ, а потому, отсылая къ нему читателя, мы позволяемъ себѣ по возможности сократить этотъ отдѣлъ нашего изложенія.

лософовъ того времени было ихъ живое участіе въ изученіи исторіи (their keen interest in the study of history). Онъ не отрицаетъ того факта, что немногіе изъ нихъ вносили въ свое изслѣдованіе строго историческій и вполнѣ научный духъ, что они слишкомъ поддавались своимъ страстямъ и предразсудкамъ, но онъ высказывается рѣшительно противъ того мнѣнія, по которому историческая литература во Франціи въ XVIII в. стояла на низкомъ уровнѣ или, по крайней мѣрѣ, на болѣе низкомъ, чѣмъ въ предшествующее столѣтіе: такой взглядъ, по его мнѣнію, было бы трудно или даже вовсе невозможно доказать. Напротивъ, приходится констатировать значительный прогресъ исторической науки. „Прежде только очень немногіе исключительные и изолированные мыслители пытались открыть законъ и смыслъ въ исторіи; теперь это стало излюбленнымъ предметомъ теоретизированія. Почти всѣ руководящіе умы эпохи были направлены на это,—съ результатомъ, который менѣе чѣмъ въ полъ столѣтія далъ гораздо больше философско-историческихъ сочиненій, чѣмъ за все предыдущее время“ [2]).

Мы остановимся только на немногихъ, наиболѣе яркихъ и открыто выраженныхъ моментахъ болѣе или менѣе сознательной рефлексіи по поводу методологическихъ особенностей исторической науки.

7. На первое мѣсто мы выдвигаемъ Монтескье не только вслѣдствіе его хронологическаго первенства, но въ особенности въ силу того разногласія въ оцѣнкѣ его главнѣйшаго произведенія, которое наблюдается у писателей, имѣвшихъ поводъ высказаться о его значеніи для развитія историческаго метода и философіи исторіи вообще. Напр., въ то время какъ Л. Стивенъ категорически заявляетъ, что „Монтескье—основатель историческаго метода“, Флинтъ занимаетъ болѣе умѣренную позицію: „у Монтескье не было намѣренія основать философію исторіи; и провозглашать его основателемъ ея, какъ сдѣлалъ Алисанъ, есть чрезмѣрное восхваленіе. Мнѣ кажется, что это даже—панегирикъ въ ущербъ истинѣ, изображать его, какъ дѣлали Контъ, Менъ и Лесли Стивенъ, основателемъ историческаго метода. Но,—не отрицаетъ Флинтъ,—онъ сдѣлалъ больше, чѣмъ кто-либо другой для облегченія и утвержденія его основанія“. Флинтъ видитъ доводы въ пользу послѣдняго мнѣнія въ томъ, что идея Монтескье о зависимости законовъ, привычекъ, учрежденій и пр.

[1]) o. c., p. 244.

отъ конкретной дѣйствительности времени и мѣста необходимо вела къ тому историческому релативизму, изъ котораго возникло развитіе историческаго метода. Впрочемъ, тотъ же историческій релативизмъ онъ отмѣчаетъ у Платона и Аристотеля, Макіавели и Бодена [1]).

Даже оцѣнка Флинта кажется мнѣ преувеличенной. Мы вѣдь должны различать между *собственными* мнѣніями Монтескье и тѣмъ, что извлекли изъ этихъ мнѣній позднѣйшіе *историки*. Флинтъ, конечно, правъ, что у Монтескье не было мысли основывать философію исторіи, но этого мало: онъ вообще не имѣлъ въ виду науки исторіи. Если не считаться съ этимъ, то можно прійти къ парадоксальнымъ утвержденіямъ, что, напр., Мальтусъ былъ основателемъ дарвинизма, а Гегель — нѣмецкой соціалдемократіи.

Еще болѣе произвольно видѣть въ Монтескье основателя историческаго метода и вообще представителя „историзма“ на основаніи субъективной интерпретаціи отдѣльныхъ мѣстъ и выраженій изъ Монтескье. Такое отношеніе къ Монтескье встрѣчается у нѣкоторыхъ изслѣдователей юристовъ, желающихъ видѣть въ Монтескье предтечу историческаго метода въ правѣ и современнаго „историзма“ вообще. На новѣйшемъ изслѣдованіи, идущемъ въ этомъ направленіи, мы остановимся и, въ связи съ нимъ, выяснимъ дѣйствительные взгляды Монтескье [2]).

---

[1]) *L. Stephen*, o. c, Vol. II, p. 187. *Flint*, o. c., p. 279. По мнѣнію Бернгейма, Монтескье (и Русо) даютъ поводъ къ возникновенію философіи исторіи, съ другой стороны, опять Монтескье (и Вольтеръ) начинаютъ новую эпоху въ развитіи историческаго метода (Lehrbuch, S. 692 и 230). Проф. Карѣевъ считаетъ, что Вико не былъ философомъ исторіи, но „равнымъ образомъ и Монтескье не былъ философомъ исторіи, какимъ его считаетъ, напр., Бокль: его *Духъ законовъ*—соціологическій трактатъ“ (o. c, Ч. I, стр. 7). Фютеръ утверждаетъ: „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“ (o c., S. 383).

[2]) *Н. Н. Алексѣевъ*, Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ. Ч. I. М. 1912.—*П. И. Новгородцевъ*, Историческая школа юристовъ, ея происхожденіе и судьба, М. 1896, (стр. 34—35), видитъ въ Монтескье предшественника т. наз. „исторической школы въ правѣ“. Это — совершенно иной вопросъ, чѣмъ вопросъ о значеніи Монтескье *для науки исторіи*, такъ какъ это есть вопросъ о значеніи Монтескье *для ученія о правѣ*. Можетъ быть есть основанія считать Монтескье предшественникомъ „исторической школы въ правѣ“, можетъ быть нѣтъ. Вообще это вопросъ не безспорный. Если, беря, напр., кра-

Уже у Локка авторъ находитъ элементы историзма [1]), а еще послѣдовательнѣе историческія и эволюціонныя идеи, по его мнѣнію, были развиты у Монтескье. „Можно сказать, что въ его лицѣ историческая реакція противъ раціональнаго натурализма XVII столѣтія достигла своего высшаго пункта развитія“ [2]). По-

ности, кто-либо утверждаетъ, что „право“ и „законодательство“ опредѣляются почвой и климатомъ, и должно съ ними сообразоваться, а другой, что „законодательство“ опредѣляется „духомъ націи“, то, явно, рѣчь идетъ о разныхъ вещахъ, и позволительно спросить, сохранитъ ли нація свои „законы“ въ разныхъ климатическихъ условіяхъ или нѣтъ, а съ другой стороны, годны ли законы даннаго „климата“ для любой націи? Однако *формально*, отчего не признать въ обоихъ случаяхъ „измѣнчивости“ законовъ въ зависимости отъ нѣкотораго „внѣшняго“ или „внутренняго“ фактора, въ своей перемѣнчивости опредѣляющаго *законодательство*, и отчего не назвать такое пониманіе *историческимъ* и не противопоставлять его другому пониманію, исходящему не изъ конкретнаго представленія условій примѣненія юридическихъ законовъ, а изъ нѣкотораго апріорно конструированнаго идеала, соотвѣтственно которому предписываются законы? Но ясно, что здѣсь рѣчь идетъ не объ „историческомъ процессѣ“ и обнаруживающейся въ немъ „*закономѣрности*“, а о гражданскихъ и политическихъ отношеніяхъ людей и нормирующаго ихъ *законодательства*. Въ первомъ случаѣ вопросъ въ томъ, чѣмъ *объясняется* историческій процессъ, во второмъ, чѣмъ *руководится* законодатель въ своей дѣятельности. И только если считать, что исторія какъ процессъ создается волею законодателя, здѣсь допустимо отожествленіе обоихъ пониманій, въ противномъ случаѣ ихъ надо тщательно различать.—Поэтому, можно раздѣлять точку зрѣнія почтеннаго автора „Исторической школы юристовъ“ и тѣмъ не менѣе отрицать реформаторскую роль Монтескье въ *наукѣ исторіи*.

[1]) Авторъ утверждаетъ, впрочемъ (о. с., стр. 84, прим. 2), что и „философія Аристотеля въ значительной степени была исторична“...

[2]) l. c., стр. 89. Интересно съ этимъ сопоставить слѣд. замѣчаніе: „Одинъ изъ коментаторовъ Монтескье, Склописъ, справедливо замѣчаетъ, что его пристрастіе къ математическимъ уподобленіямъ естественно-научнымъ дефиниціямъ выступаетъ уже въ знаменитомъ афоризмѣ: „законы въ самомъ широкомъ значеніи этого слова — необходимыя отношенія, вытекающія изъ самой природы вещей“, а также въ томъ частномъ примѣненіи, какое это положеніе нашло у него въ области права: „до изданія положительныхъ нормъ, между людьми существуютъ отношенія справедливости, точь въ точь, какъ и до проведенія круга всѣ радіусы его равны между собою““. (*Максимъ Ковалевскій*, Происхожденіе современной демократіи. Т. I. Части III и IV. М. 1899. Стр. 364). Та же мысль см. Вступительную статью *М. М. Ковалевскаго* къ рус. пер. Духа законовъ, стр. III. Ср. также *Гюставъ Лансонъ*, Исторія французской литературы. Т. II. М. 1898. Стр. 115, „до тѣхъ поръ (до обнародованія нѣкоторыхъ неизданныхъ статей Монтескье) никто не подозрѣвалъ, что въ теченіе извѣстнаго времени его умъ находился подъ безусловнымъ господствомъ духа и

видимому, авторъ считаетъ, что достаточно не защищать *механическую соціальную теорію*, чтобы быть представителемъ историзма. По крайней мѣрѣ, такой только смыслъ можетъ имѣть его ссылка на названіе книги: „Духъ законовъ“ и на опредѣленіе этого „духа“ у Монтескье: „этотъ духъ состоитъ въ различныхъ отношеніяхъ, которыя законы могутъ имѣть съ различными фактами“ [1]). Въ этомъ опредѣленіи авторъ усматриваетъ „принципіальное различіе“ Монтескье отъ „идеаловъ механическаго естествознанія“; изъ него видно, что „у Монтескье дѣло идетъ не о разложеніи конкретной дѣйствительности на всеобщія отношенія, но о нахожденіи конкретныхъ связей между конкретными объектами—даннымъ соціальнымъ порядкомъ, съ одной стороны, и данными конкретными условіями — съ другой“. — „Духъ законовъ, — поясняетъ авторъ,— диктуется условіями естественной и соціальной обстановки, въ которой они выросли“. Еще одна цитата изъ Монтескье: „Я положилъ принципы и я увидѣлъ, что частные случаи какъ бы сами собою въ нихъ заключаются, что исторія всѣхъ націй изъ нихъ вытекаетъ, и что каждый частный законъ связанъ съ другимъ или зависитъ отъ другого, болѣе общаго“, и заключеніе автора: „Принимая во вниманіе вышеизложенныя соображенія, слѣдуетъ заключить, что Монтескье имѣетъ здѣсь дѣло съ какимъ-то инымъ понятіемъ закона, чѣмъ понятіе о законѣ механическомъ“. Далѣе, авторъ интерпретируетъ раздѣленіе законовъ у Монтескье на общіе и частные въ томъ смыслѣ, что общіе законы касаются человѣка, какъ существа физическаго, а частные—какъ существа моральнаго. „И эта партикулярная природа человѣческихъ законовъ обусловливаетъ ихъ отличіе отъ всеобщихъ естественныхъ законовъ..... Словомъ, въ нихъ присутствуетъ элементъ временности и относительности, который отсутствуетъ въ законахъ чистой физики“ [2]).

Безспорно, Монтескье не имѣлъ въ виду дать „механическую соціальную теорію“, т.-е. не имѣлъ въ виду такъ наз. „соціальной физики“, какъ она понималась философами XVII вѣка. Также безспорно, что онъ подошелъ къ *новому* методу, — хотя

принциповъ естественныхъ наукъ и что его соціологической механикѣ предшествовалъ своего рода натуралистическій детерминизмъ“. *Dilthey*, Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt (Deutsche Rundschau, 1901, Heft 12, 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“.

[1]) De l'esprit des Lois. L. I, ch. III. Алексѣевъ, l. c., стр. 90.

[2]) l. c., стр. 93.

этого еще не видно изъ приведенныхъ цитатъ,—и авторъ правъ, связывая его въ этомъ пунктѣ съ Локкомъ, — но только это не историческій методъ, а такъ наз. сравнительно-историческій или *сравнительный* методъ, методъ столь же мало историческій, сколь мало математическій [1]). Но самое важное, авторъ совершенно не правъ, утверждая, что „духъ законовъ диктуется условіями естественной и соціальной обстановки", — наоборотъ, *духъ законовъ* представляетъ собою *неизмѣнное постоянство раціональнаго характера*, ибо онъ составляетъ какъ разъ тѣ *постоянные* и *разумные принципы*, которыми *должно руководиться законодательство*, если оно не желаетъ быть произвольнымъ и плохимъ. Слѣдовательно, не „духъ законовъ диктуется", а „духъ законовъ" есть постоянный принципъ, въ силу котораго законы, законодательство, должны сообразоваться съ условіями и т. д., т.-е., если здѣсь что-нибудь „диктуется", то никакъ не „духъ законовъ", а „законы"—и они буквально „диктуются". Такимъ образомъ, какъ уже можно догадаться изъ этого, авторъ, —конечно, подъ вліяніемъ неяснаго изложенія самого Монтескье,—совершаетъ quid pro quo: смѣшиваетъ законы историческаго процеса съ законами юридическими. Разумѣется, послѣдніе представляютъ „иное понятіе", чѣмъ „понятіе о законахъ механическихъ", но не менѣе иное, чѣмъ понятіе о законахъ историческихъ. Разсмотримъ ближе, что значитъ у Монтескье „духъ законовъ" и какъ онъ раздѣляетъ законы.

Прежде всего ни на одну минуту не слѣдуетъ упускать изъ виду, что рѣчь идетъ о законахъ, которые устанавливаютъ люди сами себѣ, какъ нормы юридическія и политическія, рѣчь идетъ о *правѣ*. И при томъ не объ исторіи права, а о томъ, чѣмъ же *долженъ* руководиться законодатель, чтобы издавать *хорошіе* законы. Такова задача Монтескье,—это и значитъ, что онъ *не имѣлъ въ виду исторіи или философіи исторіи*, а имѣлъ въ виду теорію

[1]) Ср., напр, *М. Ковалевскій*. Историко-сравнительный методъ. Москва 1880. Стр. 9: „При сравнительномъ методѣ просто, который для меня то же, что методъ сопоставительный, сравненіе дѣлается между двумя или болѣе, произвольно взятыми, законодательствами. Китай и Англія, Персія и Франція постоянно сравниваются между собою въ сочиненіи Монтескье, держащагося метода сравнительнаго, въ смыслѣ сопоставительнаго". Во вступительной статьѣ къ русскому переводу Духа законовъ М. М. Ковалевскій пишетъ: „Вѣдь Духъ законовъ въ строгомъ смыслѣ слова не болѣе, какъ трактатъ по сравнительной исторіи права". (*Монтескье*, О духѣ законовъ. Пер. подъ ред. Горнфельда. Спб 1900. Стр III; ср. стр. VIII, XIII, LXXXVII).

или такъ наз. философію права, какъ онъ самъ совершенно недвусмысленно утверждаетъ: „*Духъ законовъ* есть трудъ по чистой политикѣ и чистой юриспруденціи“ [1]). Конечно, это еще не исключаетъ возможности примѣненія къ этимъ предметамъ историческаго метода, — въ этомъ именно и состоитъ вопросъ: заключается „духъ законовъ“ въ ихъ историческомъ развитіи или въ чемъ другомъ?

„Предисловіе“ даетъ уже нѣкоторый, хотя и неясный, отвѣтъ на этотъ вопросъ; свое развитіе онъ находитъ, во-первыхъ, въ первой книгѣ, во-вторыхъ, во всемъ содержаніи и методѣ сочиненія. „Предисловіе“ же обнаруживаетъ и полную неопредѣленность философскихъ предпосылокъ Монтескье: подобно большинству своихъ современниковъ онъ исходитъ изъ весьма неяснаго смѣшенія *раціонализма* и *локкіанства* [2]) въ сенсуалистической интерпретаціи. Именно о раціонализмѣ свидѣтельствуютъ приведенныя выше слова: „Я прежде всего изслѣдовалъ *людей* и убѣдился, что въ этомъ безконечномъ разнообразіи *законовъ* и *нравовъ* они руководились не только своими фантазіями. Я установилъ *принципы* и увидѣлъ, что частные случаи *получаются изъ нихъ какъ бы сами собою*, что исторіи всѣхъ націй суть только *слѣдствія ихъ*, и что всякій частный законъ связанъ съ какимъ-нибудь другимъ закономъ, или зависитъ отъ какого-нибудь другого, *болѣе общаго*“ [3]).

Это чисто раціоналистическое опредѣленіе отношенія общаго и частнаго предуказываетъ и тотъ методъ дедукціи, по которому Монтескье составляетъ *планъ* своего послѣдующаго изложенія. Вопросъ теперь въ томъ, какого рода эти *принципы* и о какого рода *законахъ* идетъ рѣчь. Что касается смысла термина „законъ“, то его правовой характеръ ясенъ изъ первой фразы; точнѣе это опредѣлится ниже. Что касается „принциповъ“, то со стороны формальной ясно, что это принципы дедукціи, а со стороны своего содержанія они относятся къ *природѣ человѣка*.

[1]) Défense de l'Esprit des Lois. Première Partie. Init. „Quoique *l'Esprit des lois* soit un ouvrage de pure politique et de pure jurisprudence...“

[2]) Наиболѣе яркій образецъ такого смѣшенія даетъ Исповѣдь Савойскаго викарія; но у Русо вплетается еще новый, оригинальный, хотя и не специфицированный ближе, моментъ „чувства“. Картезіанскія и вообще раціоналистическія предпосылки Русо очень удачно вскрыты въ конспективной, но дѣльной статьѣ. *A. Görland*, Rousseau als Klassiker der Sozialpadagogik. Gotha 1906. S. 16 ff. (Der Apriorismus Rousseaus, и въ особ. Der intellektuale Apriorismus).

[3]) De l'Esprit des Lois. Préface.

Къ раціонализму здѣсь, можетъ быть, уже примѣшивается идея Локка, которую можно усмотрѣть и въ слѣдующихъ словахъ Монтескье въ томъ же Предисловіи: „Я считалъ бы себя самымъ счастливымъ изъ смертныхъ, если бы я достигъ того, чтобы люди могли избавиться отъ своихъ предразсудковъ. Я называю здѣсь предразсудками не то, что ведетъ къ незнанію извѣстныхъ вещей, а то, что ведетъ къ незнанію *самихъ себя*". Если этимъ утверждается локковскій психологизмъ, то *по роду* Монтескье остается все же въ значительной степени при томъ же понятіи психологической предпосылки права, что и Гобсъ, различіе тутъ между ними *не принципіальное*, но и *менѣе всего* опирающееся на историческія указанія.

Но допустимъ, дѣйствительно, что Монтескье самъ не отличалъ „закономѣрности" отъ „законодательства", тогда выводъ, который мы должны были бы сдѣлать, еще въ одномъ отношеніи шелъ бы противъ присвоенія Монтескье „историзма". Дѣло въ томъ, что если законы права гражданскаго и политическаго устанавливаются для народовъ сообразно внѣшнимъ условіямъ жизни этихъ народовъ, то должно признать, что дѣйствительнымъ факторомъ исторіи является никто иной, какъ законодатель и его воля. Пусть законодатель *долженъ* сообразоваться съ указанными условіями, но онъ *можетъ* и не согласоваться, по нежеланію или по неразумѣнію,—пока не указано, что сама его воля детерминирована какимъ-либо объективнымъ факторомъ или условіемъ, до тѣхъ поръ о закономѣрности *историческаго процеса* не можетъ быть рѣчи. Но можетъ быть сама „воля" законодателя раскрывается въ силу внутренно ей присущей закономѣрности? Тенденцій къ такому истолкованію историческаго процеса у Монтескье опять таки незамѣтно, но всякому понятно, какъ мало основаній мы имѣли бы говорить объ „историзмѣ" Монтескье, если бы онъ, въ самомъ дѣлѣ, суживалъ объектъ исторіи до предѣловъ законодательствующей воли.

Но на самомъ дѣлѣ, у Монтескье вообще не было желанія выдѣлять объектъ исторіи, какъ особаго рода научный предметъ. Спецификація законовъ, о которой говоритъ Монтескье въ Первой главѣ Первой книги, ни малѣйшимъ образомъ не имѣетъ въ виду исторической науки. Объекты этихъ специфицированныхъ законовъ суть: божество, міръ матеріальный, разумныя существа, болѣе высокія, чѣмъ человѣкъ, животныя и человѣкъ. Человѣкъ, какъ существо физическое, подчиненъ постояннымъ законамъ, и въ этомъ его ограниченность. Какъ существо ограниченное, —

comme toutes les intelligences finies,—онъ попадаетъ подъ руководство религіи, морали и права, т.-е. подъ руководство *положительныхъ* законовъ [1]). Но—avant toutes ces lois sont celles de la nature,—эти законы вытекаютъ изъ „устройства нашего существа“ и они могутъ быть констатированы при разсмотрѣніи человѣка *до* установленія обществъ. Ни словомъ Монтескье не обмолвился, что въ какомъ-либо изъ указанныхъ видовъ человѣкъ можетъ быть объектомъ специфической науки исторіи. И совершенно понятно, ибо всѣ эти раздѣленія для него только „введеніе“ къ разсужденіямъ объ „духѣ законовъ“, т.-е. *о принципахъ законодательства*.

Но если мы захотимъ воспользоваться этимъ „введеніемъ“ для уясненія пониманія у Монтескье *наукъ* о „разныхъ существахъ“, то мы изъ него узнаемъ, что человѣкъ, какъ существо физическое, подчиненъ тѣмъ же законамъ, что и другія существа этого рода. Наука объ этихъ законахъ *не* есть исторія. Можетъ быть человѣкъ, какъ „существо разумное“ есть объектъ исторіи? Это собственно и есть коренной вопросъ, отвѣтъ на который долженъ выяснить, думалъ ли здѣсь Монтескье о возможности исторіи какъ особой науки. Отвѣтъ Монтескье интересенъ: „Отдѣльныя разумныя существа могутъ имѣть законы, какъ они ихъ установили; но у нихъ есть и такіе, которыхъ они не создавали. Прежде чѣмъ разумныя существа были, они были возможны: у нихъ были возможныя отношенія, и слѣдовательно, возможные законы. Прежде чѣмъ были установленные законы, были отношенія возможной справедливости. Говорить, что нѣтъ ничего ни справедливаго, ни несправедливаго, кромѣ того, что установлено и защищается положительными законами, значитъ то же, что говорить, будто, пока не былъ начерченъ кругъ, его радіусы не были равны“. Можетъ ли существовать наука о такихъ „существахъ“? Безспорно, но только это—*не* исторія. Указанные законы, *не* установленные самими разумными существами, могутъ быть объектомъ „соціальной физики“, „соціологіи“, „психологіи“, но не исторіи. Они вытекаютъ изъ самой природы человѣка (или другихъ разумныхъ существъ), но можно ли видѣть въ нихъ внутреннее реальное основаніе, опредѣляющее въ своемъ самораскрытіи и развитіи то, что называется „исторіей“ и „историческимъ процесомъ“?

Беря, теперь, все это въ цѣломъ, нужно ли искать лучшаго

---

[1]) Ср. *Hasbach*, Untersuchungen über Ad. Smith. S. 310

примѣра для доказательства того, до какой степени Монтескье оставался на почвѣ картезіанскаго пониманія философіи и ея „геометрическаго“ метода? Но тогда никакъ нельзя согласиться съ тѣмъ положеніемъ, что въ лицѣ Монтескье „историческая реакція противъ раціонализма XVII столѣтія достигла своего высшаго развитія“.

Очень несистематическое изложеніе Монтескье въ Первой книгѣ въ общемъ обнаруживаетъ однако опредѣленную тенденцію къ дедукціи. Таковъ прежде всего смыслъ послѣдовательности трехъ главъ этой книги, трактующей о законахъ вообще: въ ихъ отношеніи къ различнымъ существамъ, о законахъ естественныхъ и о законахъ положительныхъ. Въ заключеніе этой книги мы получаемъ опредѣленіе того, о какихъ собственно законахъ заботится Монтескье и что именно онъ называетъ „духомъ законовъ“.

(1). „Законы, въ самомъ широкомъ смыслѣ, суть необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей; и въ этомъ смыслѣ всѣ существа имѣютъ свои законы: божество имѣетъ свои законы, матеріальный міръ имѣетъ свои законы, разумныя существа, болѣе высокія, чѣмъ человѣкъ, имѣютъ свои законы, животныя имѣютъ свои законы, человѣкъ имѣетъ свои законы“. Разница между различными групами законовъ характеризуется у Монтескье не только свойствами соотвѣтственнаго существа, но и источникомъ закона, законодателемъ. Въ частности человѣкъ въ силу своего двойственнаго существа, — опять вліяніе картезіанства, — подчиненъ такъ сказать двойной легислатурѣ, міра физическаго и міра духовнаго, resp., Богу и самому себѣ. „Человѣкъ, какъ существо физическое управляется, какъ и другія тѣла, неизмѣнными законами; какъ существо разумное (intelligent), онъ непрерывно нарушаетъ законы, которые Богъ установилъ, и мѣняетъ тѣ, которые онъ самъ себѣ устанавливаетъ“. Какъ существо ограниченное человѣкъ подверженъ заблужденіямъ, его познанія слабы, и онъ не можетъ ихъ удержать, онъ подверженъ тысячѣ страстей. „Такое существо во всякій моментъ могло бы забыть своего создателя: Богъ указалъ ему на это въ законахъ религіи; такое существо могло бы во всякій моментъ забыть о самомъ себѣ: философы предувѣдомили его объ этомъ въ законахъ морали; созданный для жизни въ обществѣ, онъ тутъ могъ бы позабыть о другихъ: законодатели указали ему его обязанности въ законахъ политическихъ и гражданскихъ“.

(2). Монтескье опять ближе къ Локку [1]), когда думаетъ, что

всѣ эти законы, т.-е. законы религіи, морали и права, не являются врожденными намъ, а устанавливаются для человѣка живущаго въ обществѣ. Только „естественные законы“ (les lois de la nature) управляютъ человѣкомъ и до его соціальнаго состоянія. „Всѣмъ названнымъ законамъ предшествуютъ естественные законы, названные такъ потому, что они вытекаютъ единственно изъ устройства нашего существа“. Такими законами являются: *миръ* — первый естественный законъ, возникающій изъ чувства слабости; другой естественный законъ внушаетъ человѣку искать средствъ къ *пропитанію;* третій естественный законъ вызываетъ взаимное *влеченіе половъ*; четвертый—желаніе *жить въ обществѣ.*

(3). „Какъ только люди находятъ себя въ обществѣ, они теряютъ чувство своей слабости, равенство, которое было между ними, исчезаетъ, и начинается состояніе войны“. Законы отношеній, въ которыхъ стоятъ вслѣдствіе этого различные народы, есть *право народовъ*; законы людей, живущихъ въ одномъ обществѣ, выражаютъ отношеніе правящихъ и управляемыхъ, это — *право политическое*; отношеніе гражданъ между собою составляетъ *гражданское право.*

„Законъ, вообще, есть *человѣческій разумъ*, поскольку онъ управляетъ всѣми народами земли; а *политическіе и гражданскіе законы* всякой націи должны быть только частными случаями, въ которыхъ находитъ свое примѣненіе этотъ человѣческій разумъ. — Они *должны* быть настолько свойственны народу, для котораго они установлены, что было бы величайшимъ случаемъ, если бы законы одной націи могли быть пригодны для какой-либо другой націи.—*Нужно,* чтобы они согласовались (se rapporter) съ природой и принципомъ правительства, которое установлено, или которое хотятъ установить,—будь то законы, которые его образуютъ, какъ законы политическіе, будь то законы, которые его поддерживаютъ, какъ законы гражданскіе. — Они *должны* быть согласованы (elles doivent être relatives) съ физическими свойствами страны, климатомъ холоднымъ, жаркимъ или

---

[1]) Разумѣется, мы имѣемъ всегда въ виду вліяніе *философское*, а не вліяніе спеціально правовыхъ или политическихъ теорій. По поводу мыслей Монтескье, излагаемыхъ въ этомъ абзацѣ, Чичеринъ замѣчаетъ: „Монтескье прилагаетъ къ естественному праву тотъ взглядъ, который Локкъ развилъ въ отношеніи къ познанію, но который онъ совершенно устранилъ въ своемъ политическомъ трактатѣ“. Политическіе мыслители др. и нов. міра. В. I. М. 1897. Стр. 364.

умѣреннымъ; съ качествомъ почвы, ея положеніемъ, ея величиною; съ характеромъ жизни народовъ, землепашцевъ, охотниковъ или пастуховъ; они должны согласоваться съ степенью свободы, которую можетъ допустить конституція; съ религіей населенія, съ ихъ склонностями, съ ихъ богатствомъ, съ ихъ торговлей, съ ихъ нравами, съ ихъ обычаями. Наконецъ, они находятся въ согласованіи другъ съ другомъ; со своимъ происхожденіемъ, съ цѣлью законодателя, съ порядкомъ вещей, на которомъ они основаны. Ихъ нужно разсматривать со всѣхъ этихъ сторонъ. — Это я и собираюсь сдѣлать въ этомъ трудѣ. Я изслѣдую всѣ эти отношенія (ces rapports): въ своей совокупности (tous ensemble) они образуютъ то, что называютъ *духомъ законовъ*“ [1]).

Вторая изъ этихъ фразъ, вырванная изъ контекста, привлекается для свидѣтельствованія въ пользу „историзма“ Монтескье [2]) Но нетрудно видѣть, что соотвѣтственная цѣль Монтескье не имѣетъ ничего общаго съ задачей установленія историческаго метода или принциповъ философіи исторіи. Дѣйствительная его цѣль опредѣляется совершенно недвусмысленно изъ повторяемаго имъ слова „*должно*“. Рѣчь идетъ просто о томъ, чѣмъ долженъ руководиться законодатель въ установленіи *политическихъ* и *гражданскихъ законовъ*. Больше ничего. Вовсе *не объяснять* историческій процесъ онъ хочетъ, а хочетъ *вывести*, какъ явствуетъ изъ его словъ, изъ „человѣческаго разума“ нормальныя правила для руководства законодателю: „чистая политика и юриспруденція“. Такъ какъ Монтескье не собирается, такимъ образомъ, самъ законодательствовать, а имѣетъ въ виду именно *общее* разсмотрѣніе законовъ, то, понятно, онъ будетъ дѣлать выводы изъ „человѣческаго разума“, или изъ природы „человѣческаго существа“, какъ соціальнаго существа, или поскольку „люди находятся въ обществѣ“. При такой общей постановкѣ вопроса онъ не раздѣляетъ даже законовъ политическихъ и гражданскихъ, а говоритъ о нихъ вообще. Далѣе, такъ какъ согласно его общему положенію для законодателя необходимо имѣть въ виду вышеперечисленныя условія жизни каждаго народа, то его трактатъ есть ничто иное,

---

[1]) Подчеркнуто мною кромѣ двухъ послѣднихъ словъ.

[2]) *Н. Н. Алексѣевъ*, о с., стр. 93. Отожествивъ понятія научно установленнаго закона съ закономъ юридическимъ, авторъ противопоставляетъ мнимый „*плюрализмъ* въ понятіи закона“ „*монизму*“ (?) у Гобса и Спинозы, хотя онъ не указываетъ, гдѣ у Гобса и Спинозы такое отожествленіе „закона“ и „закона“. Въ то же время авторъ считаетъ, что его пониманіе есть „единственно правильное и возможное (?) толкованіе идей Монтескье“

какъ общее ученіе о законодательствѣ въ связи съ общей теоріей *соціальныхъ факторовъ и условій* жизни народа. Это общее ученіе о нихъ во всей ихъ совокупности (tous ensemble) и есть ничто иное, какъ ученіе о „духѣ законовъ“. Принимая во вниманіе, что эта совокупность отношеній (ces rapports) составляютъ нашу „соціальную“ природу, нельзя въ результатѣ не согласиться съ краткой формулой Дестю де Траси: „Les lois positives doivent être conséquentes aux lois de notre nature. Voilà l'Esprit des Lois“ [1]). Но, разумѣется, какъ законы положительные, такъ и законы естественные здѣсь понимаются въ смыслѣ законовъ *права* [2]). Въ цѣломъ все же это такъ же далеко отъ историзма, какъ близко къ Локку [3]).

Такимъ образомъ, если разсматривать „Духъ законовъ“ какъ научную теорію права, то согласно смыслу изложенныхъ предпосылокъ Монтескье, ученіе о правѣ должно вытекать именно изъ общихъ принциповъ „природы“, а толкуется эта природа физически или психологически, это *для методологіи* существенной роли не играетъ. Если такая теорія начнетъ устанавливать *свои* законы, они будутъ установлены ею по общему естественнонаучному методу. Но это еще далеко не значитъ, что такой методъ будетъ тожественъ методу математическаго есествознанія,—такой выводъ можетъ быть продиктованъ только предвзятой схемой. Чтобы понять дѣйствительное значеніе Монтескье для развитія исторической науки нужно подойти къ вопросу со стороны, которую мы намѣтили выше. Слѣдуетъ различать непосредственное *участіе* въ развитіи той или иной науки и косвенное,—хотя бы и сильное,—*вліяніе* на нее со стороны другихъ отраслей мысли. Какъ раньше косвенное въ этомъ смыслѣ вліяніе направляло изученіе

---

[1]) *Destut de Tracy*, Commentaire sur l'Esprit des Lois. Paris 1819. P.

[2]) Какъ конкретный примѣръ ср. у Монтескье кн. XXVI, гл. XIV: „Въ какихъ случаяхъ браки между родственниками должны быть подчинены указаніямъ законовъ природы, и въ какихъ—требованіямъ гражданскихъ законовъ“.

[3]) Не-историческій характеръ Духа Законовъ ярко выступаетъ въ слѣд. характеристикѣ М. М. Ковалевскаго: „Мы вправѣ спросить себя, поэтому, сознавалъ ли Монтескье эту идею всемірной эволюціи, этого неизбѣжнаго прогресса экономическихъ и политическихъ формъ? — Ничто въ его сочиненіи не доказываетъ такого сознанія, ничто не даетъ права утверждать, чтобы идея преемства была бы тою руководящею нитью, которая позволила ему выйти съ успѣхомъ изъ лабиринта накопленныхъ имъ фактовъ и наблюденій“ (Развитіе совр. демокр. l. c., стр. 409: ср. Вступит. статья, стр. XLI).

соціальнаго предмета въ сторону „соціальной *физики*“, такъ съ средины XVIII в. начинается новое вліяніе, приносящее свои въ высшей степени цѣнные плоды.

Книга Монтескье имѣла вліяніе въ атмосферѣ мысли настроенной специфически; сама эпоха нашла наилучшую характеристику этого настроенія въ словахъ *„философія исторіи“*. Философскій взглядъ на исторію давалъ, несомнѣнно, очень много для послѣдней, но какъ понять здѣсь роль Монтескье?

Идея „философской исторіи“,—какъ мы отмѣчали,—чревата слѣдствіями. Вводимая ею „точка зрѣнія“ на историческій процесъ приводитъ не только къ созданію философіи исторіи и универсальной исторіи, но также даетъ начало спеціальному историческому объясненію и вводитъ съ собою примѣненіе историческаго метода къ нѣкоторымъ систематическимъ дисциплинамъ. Но этимъ еще не исчерпываются ея заслуги. По своему существу она не можетъ ограничиться исключительно временной исторической послѣдовательностью,—иначе она, дѣйствительно, не шла бы дальше универсальной исторіи, — она нарушаетъ эту чистую послѣдовательность и постоянно прибѣгаетъ къ обобщающему *сравненію*, въ результатѣ котораго и возникаетъ такъ наз. *сравнительно-историческій*, или правильнѣе *сравнительный* методъ, такъ какъ псторическій методъ *не* можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ идея *преемства* не является руководящей идеей изслѣдованія. Этнографія, антропологія, право, политика, политическая экономія и пр., не могутъ существовать безъ сравнительнаго метода. И въ этомъ смыслѣ онъ такъ же старъ, какъ сами эти вопросы. Но матеріалъ, который доставляетъ исторія *для сравненія* вполнѣ зависитъ отъ научнаго состоянія самой исторіи. Интенсивныя занятія названными проблемами въ XVIII в. побуждали все чаще предъявлять къ исторіи такія требованія, которыя уже не могли быть удовлетворены чисто прагматическимъ ея изложеніемъ. Такъ исторія *принуждалась* къ тому, что сознаніе чисто научной цѣнности брало въ ней верхъ надъ ея прагматической подчиненностью. Такимъ образомъ, само собою выходило, что развитіе *сравнительнаго* метода вліяло на развитіе метода историческаго. Возникновеніе подъ вліяніемъ Монтескье, въ особенности въ Германіи, попытокъ *сравнительной исторіи* преобразовало не только содержаніе, планъ, но и методъ самой исторіи.

Имѣя это въ виду не трудно оцѣнить заслуги Монтескье для исторіи. Не только его предпосылки суть предпосылки сра-

внительнаго метода, но *вся его работа выполнена по этому методу* [1]). Для того, чтобы установить „должно“ въ области законодательства и политики, Монтескье обращается къ сравнительному изученію права и тѣмъ самымъ демонстрируетъ примѣненіе этого метода къ изученію историческаго объекта. Дилтей отмѣчаетъ недостатокъ сравнительнаго метода Монтескье: „Его сравнительный методъ никогда не относится ко всей структурѣ общественнаго порядка, къ ступенямъ, черезъ которыя онъ проходитъ, къ отношенію, въ которомъ они какъ цѣлое стоятъ къ религіи и нравамъ народа. Онъ мыслитъ не генетически. Онъ не видитъ особенныхъ свойствъ соціальнаго тѣла, которое коренится въ жизненности человѣческой природы. Ступеней, которыя проходитъ въ эволюціонно-историческомъ порядкѣ законъ и учрежденіе, онъ не прослѣживаетъ“ [2]). Дилтей, конечно, правъ, но всетаки его упрекъ больше говоритъ противъ Монтескье, какъ историка, чѣмъ отнимаетъ у него его значеніе въ исторіи развитія сравнительнаго метода, такъ какъ Дилтей самъ признаетъ, что Монтескье „исходитъ отъ политическихъ мыслителей древности, и сравнительный методъ углубляется имъ благодаря тому, что онъ прослѣживаетъ зависимости, которыя ведутъ отъ общественныхъ порядковъ назадъ къ ихъ условіямъ въ природѣ“ [3]).

Робкія и несамостоятельныя ссылки Локка и др. его предшественниковъ меркнутъ передъ его сознательной и методической работой. Сознательно и опредѣленно Монтескье формулируетъ сравнительный методъ въ слѣд. словахъ: „я не раздѣлилъ *политическіе* законы и *гражданскіе*, потому что, разъ я не разсматриваю законы, а духъ законовъ, и что этотъ духъ состоитъ въ различныхъ отношеніяхъ, которыя законы могутъ имѣть къ различнымъ вещамъ, я долженъ былъ слѣдовать не естественному порядку законовъ, а порядку этихъ отношеній и этихъ вещей“ [4]).

Сравнительнаго метода нѣтъ, если сравненіе происходитъ какъ попало, нужно знать, *что* сравнивать и *какъ*, нужны нѣко-

[1]) Этимъ и объясняется, что на ряду съ дедукціей Монтескье широко пользуется также индукціей. Въ общемъ, *выполненіе* методологическихъ задачъ у Монтескье далеко не соотвѣтствуетъ ясности его задачи. Хаотическій характеръ его изложенія отмѣчается нерѣдко. Ср. напр., рѣзкія замѣчанія *Флинта*, o. c., p. 269, 271. Я подчеркиваю только сознаніе *задачъ* у Монтескье, рѣшеніе въ значительной степени было дѣломъ его послѣдователей.

[2]) *Dilthey*, o. c., S. 352.

[3]) ib., S. 350.

[4]) L. I, ch. III.

торые *твердые пункты* сравненія. Но если они не установлены методически и не оправданы теоретически, *метода* всетаки нѣтъ. Заслуга Монтескье въ томъ, что онъ сдѣлалъ попытку систематизировать нѣкоторые постоянные факторы законодательства и тѣмъ самымъ нашелъ твердые отправные пункты для всякаго сравненія въ области соціальныхъ наукъ, хотя собственныя „сравненія" Монтескье не всегда простирались глубже поверхности сравниваемыхъ фактовъ [1]). Сама исторія впослѣдствіи принимаетъ эти пункты, какъ исходныя начала въ отысканіи своихъ объясненій [2]). Но всетаки сравнительный методъ самъ по себѣ такъ же мало методъ историческій, какъ и методъ психологіи или историческихъ романовъ, почерпающихъ матеріалъ изъ исторіи,— какъ бы много, впрочемъ, сама исторія ни была обязана сравнительному методу. Изъ того, что исторія является источникомъ для другихъ наукъ, не слѣдуетъ, что послѣднія составляютъ также исторію. Утверждать это, значило бы смѣшивать исторію какъ процесъ и исторію какъ науку.

Всѣмъ этимъ мы хотимъ не уменьшить значеніе Монтескье для исторической науки, а только сдѣлать попытку подойти къ его оцѣнкѣ съ болѣе правильной точки зрѣнія. Незаслуженная высокая оцѣнка роли Монтескье въ развитіи историческаго метода вызываетъ и соотвѣтственную реакцію [3]). Мнѣ кажется, что при указанной выше интерпретаціи оцѣнка Монтескье можетъ быть справедливѣе.

8. „Исторія,— пишетъ Русо [4]),— вообще имѣетъ тотъ недо-

---

[1]) Разсмотрѣніе всей литературной дѣятельности Монтескье съ этой точки зрѣнія дало бы интересные и цѣнные результаты, но это требуетъ работы самостоятельной и спеціальной.— Предшественникомъ Монтескье является Дж. Вико. La Scienza Nuova заключаетъ въ себѣ основаніе сравнительнаго метода наравнѣ съ признаніемъ специфичности соціальной науки.

[2]) Монтескье перечисляетъ эти пункты (De l'Esprit des Lois, L. XIX, ch. IV): „Много вещей правитъ людьми: климатъ, религія, законы, максимы правительства, примѣры прошлаго, нравы, обычаи: откуда образуется общій духъ (un esprit général), какъ результирующая.—Насколько, во всякой націи, одна изъ этихъ причинъ дѣйствуетъ съ большей силой, настолько ей уступаютъ остальныя. Природа и климатъ почти одни господствуютъ у дикарей; обычаи правятъ китайцами; законы тиранизуютъ Японію; нравы задавали иногда тонъ въ Спартѣ; максимы правительства и нравы предковъ задавали его въ Римѣ".

[3]) Нельзя, напр., согласиться съ Фютеромъ (o. c., S. 382), что Монтескье можетъ быть удѣлено въ исторіографіи не больше мѣста, чѣмъ Макіавели.

[4]) Эмиль, IV, §§ 112—113.

статокъ, что записываетъ только осязаемые и замѣтные факты, которые можно связать съ именами, мѣстами, датами; но причины этихъ фактовъ, медленныя и постепенныя, которыя не могутъ быть помѣчены подобнымъ же образомъ, всегда остаются неизвѣстными". Часто въ какомъ-нибудь сраженіи видятъ причину переворота, который былъ неизбѣженъ до того: война лишь обнаруживаетъ происшествія, опредѣленныя нравственными причинами. „Философскій духъ,—констатируетъ онъ,—обратилъ въ эту сторону размышленія многихъ писателей этого вѣка..."

Въ этихъ строкахъ очень ясно выраженъ смыслъ *новой* квалификаціи исторической науки: философскій духъ въ историческомъ изслѣдованіи направляется на отысканіе *причинъ* историческихъ явленій, простое указаніе *мотивовъ* человѣческихъ дѣйствій оказывается явно недостаточнымъ и поверхностнымъ. Само по себѣ, это опредѣленіе — слишкомъ широко, но оно даетъ понять, что разумѣли сами французскіе просвѣтители подъ философской исторіей или подъ *философіей исторіи*. Авторъ послѣдняго термина не даетъ никакого опредѣленія своей мысли, но слишкомъ ясно, что мы совершили бы большую ошибку, если бы ожидали подъ этимъ заголовкомъ найти то, что называется философіей исторіи въ XIX в. Авторъ первой „философіи исторіи" остается, поэтому, только авторомъ *термина*.

Исторіографія удѣляетъ Вольтеру, — и, вѣроятно, не безъ основанія,—очень видное мѣсто [1]). Но въ еще большей степени, чѣмъ у Монтескье новое въ историческомъ методѣ находитъ у него не теоретическое обоснованіе, а заключается въ самомъ фактѣ рѣшенія имъ поставленной себѣ задачи. Къ сожалѣнію, и самую задачу,—подобно Монтескье,—Вольтеръ не формулируетъ. Принимая во вниманіе, такимъ образомъ, только результатъ работы, мы видимъ въ немъ представителя другого теченія, которое беретъ начало въ философской исторіи. Именно Вольтеръ даетъ опытъ столь распространенныхъ къ концу XVIII вѣка и въ началѣ XIX в. историческихъ обзоровъ, извѣстныхъ подъ именемъ *Всеобщей* или *Универсальной исторіи*, и отличающихся

---

[1]) Исторіографическая оцѣнка Вольтера (со стороны содержанія его историческихъ взглядовъ) ср. *Флинтъ*, о. с., p. 289—304. *Fueter*, o. c., S. 349—363. Живую и яркую характеристику Вольтера какъ историка даетъ проф. *Р. Ю. Виппер*ъ въ книгѣ Общественныя ученія и историческія теоріи XVII и XVIII вв. М. 1908. 2-ое изд. Гл. IV. Вообще эта книга содержитъ матеріалъ чрезвычайно цѣнный также для методологическихъ изслѣдованій.

отъ прежнихъ обзоровъ всеобщей исторіи „точкой зрѣнія“, объединяющей событія въ связное цѣлое [1]). Поскольку универсальная исторія имѣетъ въ виду внутреннее единство и преемственную связь въ исторической послѣдовательности, Вольтеръ преслѣдовалъ цѣль прямо противоположную Монтескье. Но если имѣть въ виду приведенное пониманіе „философскаго“, то, очевидно, оба писателя руководятся одной идеей: идеей *„разумнаго“* въ человѣческихъ отношеніяхъ.

Вольтеръ — не первый приступаетъ къ универсальной исторіи съ идеей нѣкотораго объединяющаго ее начала, лежащаго въ основѣ названнаго внутренняго единства и преемственности, которое и выступаетъ на протяженіе всего изложенія, какъ извѣстная „точка зрѣнія“, создающая именно то, что мы называемъ исторіей „съ точки зрѣнія“. Вольтеръ имѣлъ весьма популярнаго и тонкаго предшественника въ лицѣ Босюета. Чтобы оцѣнить справедливо его роль, нужно понять, что *новаго* онъ вноситъ по сравненію съ Босюетомъ? Преобладающее мнѣніе заключается въ томъ, что Вольтеръ на мѣсто теологическаго провиденціализма Босюета вводитъ раціональное истолкованіе историческаго развитія со стороны „нравовъ“ человѣка, какъ „естественныхъ“ причинъ [2]). Въ этомъ уже обнаруживается „точка зрѣнія“, съ которой подходитъ къ исторіи Вольтеръ. Но этого мало. Въ настоящее время намъ не трудно видѣть, что такое „раціонализированіе“ исторіи *принципіально* не отличается отъ ея теологическаго истолкованія, но это видѣли и нѣкоторые современники Вольтера. Напр., одинъ изъ его противниковъ и критиковъ прямо отрицаетъ что-либо новое въ „философіи исторіи“ Вольтера: „Абатъ Базенъ только болтунъ,—отвѣтилъ намъ одинъ ученый, къ которому мы обратились съ вопросомъ, читалъ ли онъ *Философію исторіи*, — я не могу, — добавляетъ онъ, — выдержать чтеніе писателя столь скучнаго, который все время пересказываетъ тѣ же вещи въ другихъ терминахъ“ [3]). Это — пра-

[1]) О понятіи „универсальная исторія“ см. *Bernheim*, Lehrbuch. S. 55 ff. Между прочимъ, Бернгеймъ также признаетъ: „Den Anstoss zur universalen Behandlung der Geschichte hatte wesentlich die Philosophie gegeben“ (S. 56).

[2]) Напр., *A. Grotenfelt*, Geschichtliche Wertmassstäbe. Lpz. 1905. S. 39. „In seinen ernsten geschichtsphilosophischen Werken,... ... leitet Voltaire, in bewusstem und scharfem Gegensatze zu der theologischen Geschichtsphilosophie Bossuets, alles aus *natürlichen* Ursachen her“.

[3]) Observations sur la Philosophie de l'Histoire.. par *M. l'Abbé François*. Paris. 1770. T. I, P. XII.

вильное замѣчаніе, которое всегда должны имѣть въ виду всѣ тѣ, кто не видѣлъ въ историческихъ сочиненіяхъ ничего больше, кромѣ скептической и свѣтской оппозиціи противъ теологической интерпретаціи. Но въ самомъ ли дѣлѣ въ нихъ нѣтъ ничего больше?

Стоитъ продумать задачу универсальной исторіи *въ ея идеѣ*, чтобы подмѣтить тотъ фактъ, что преобладающее ея содержаніе должно носить нѣкоторыя специфическія черты, которыя побуждаютъ въ немъ самомъ видѣть нѣкоторое законодательство для специфическаго метода. Если универсальная исторія, дѣйствительно, можетъ осуществить задачу изображенія внутренняго единства и преемства на протяженіи всемірнаго существованія человѣчества, то тѣмъ самымъ она необходимо должна отбросить многое, что является только второстепеннымъ, и что на различныхъ стадіяхъ исторіи можетъ возникнуть и безъ необходимой внутренней преемственности. Въ этомъ смыслѣ того различенія, которое было предметомъ столь горячихъ дебатовъ въ XIX вѣкѣ, дебатовъ, неоконченныхъ и до сихъ поръ, можетъ быть, главнымъ образомъ въ силу неудачнаго терминологическаго противопоставленія oppositorum: исторіи *политической* и *культурной*. Прежде всего это обнаруживается, напр., въ чисто внѣшнемъ, — на первый взглядъ,—„видѣ“ историческаго изложенія: культурная исторія, опираясь на внутреннюю послѣдовательность явленій коррелативно связанныхъ, пренебрегаетъ однако фактомъ хронологической связанности [1]), тогда какъ „политическая исторія“ прямо заинтересована въ установленіи хронологическихъ рядовъ. Легко видѣть, что изъ этого проистекаютъ не только разныя требованія къ методикѣ изслѣдованія, но и къ логической методологіи. Еще ярче это методологическое различіе должно обнаружиться изъ обусловливающей его разницы между природой такихъ соціальныхъ тѣлъ, какъ организуемое государство и національное воспитаніе. Поскольку признаніе предметомъ универсальной исторіи именно „культуры“ заключаетъ въ себѣ уже нѣкоторое методологическое требованіе, постольку можно и должно говорить о методологически *новомъ* въ опытахъ Вольтера, ибо то, что онъ называетъ „нравами и духомъ націй“ въ своей исторической основѣ было тѣмъ, что позже стали называть *культурой* [2]). По-

[1]) Это—то, что при плохомъ выполненіи презрительно характеризуется, какъ „система ящичковъ“.

[2]) *Flint*, o. c., p. 293. „Вольтеръ писалъ общую исторію для того, чтобы прослѣдить ходъ цивилизаціи, начала и обнаруженія культуры, пути,

нятно, что нѣтъ надобности для исторіи культуры быть непремѣнно универсальной исторіей, такъ какъ квалификація „универсальный" относится не къ культурѣ, а именно къ исторіи, но, съ другой стороны, ясно, что предпосылка единства и внутренней связи въ развитіи культуры, заключаетъ въ себѣ тѣ основанія, въ силу которыхъ всякая „частная" исторія культуры, естественно, тяготѣетъ къ единству болѣе обширнаго, и въ конечномъ счетѣ, „универсальнаго" цѣлаго.

У Вольтера новое пониманіе исторіи прежде всего выразилось на изображеніи частнаго момента ея: въ то время какъ его „Исторія Карла XII" (1731) по преимуществу носитъ характеръ „описательный", его „Вѣкъ Людовика XIV (1752) [1]) носитъ на себѣ уже новыя черты. Въ письмѣ къ абату Дюбо (отъ 30 окт. 1738 г.) онъ самъ характеризуетъ свою цѣль: „Я давно собралъ нѣкоторые матеріалы для того, чтобы написать исторію Вѣка Людовика XIV; я не просто описываю жизнь этого короля, не пишу анналы его царствованія, а скорѣе исторію человѣческаго духа, почерпнутую изъ вѣка самаго славнаго для человѣческаго духа" [2]). Такая постановка вопроса, естественно, влекла дальше и Вольтеръ увидѣлъ, что изображаемая имъ эпоха явилась историческимъ слѣдствіемъ *всеобщей исторіи*. Опытъ изображенія этой послѣдней и составляетъ его Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations [3]). Этотъ трудъ былъ имъ задуманъ и написанъ около 1740 г. для M-me du Châtelet, но былъ напечатанъ только въ 1756 г. Онъ обнималъ періодъ отъ Карла Великаго до Людовика XIII. И наконецъ, въ 1765 г. вышло въ свѣтъ его сочиненіе, которое и ввело въ оборотъ терминъ *философія исторіи*. Впослѣдствіи Вольтеръ издалъ послѣднія произведенія вмѣстѣ,

которыми народы перешли отъ невѣжества и грубости къ просвѣщенію и утонченности; но дѣлалъ это, не имѣя въ виду какой-либо философской идеи, и не изображая исторію какъ предметъ какого-нибудь закона, внутренняго или внѣшняго, естественнаго или провиденціальнаго". Поэтому-то, въ современномъ смыслѣ слова его работа не можетъ быть названа „философіей исторіи".

[1]) Начато въ 1735 г., закончено 1739 г., переработано въ Берлинѣ 1851 г. (датировано 1752 г.)

[2]) Ср. Письмо къ лорду Harvey, іюль 1740; „.. я хочу изобразить послѣднее столѣтіе, а не только короля. Я усталъ отъ исторій, гдѣ рѣчь идетъ о приключеніяхъ короля, какъ будто только онъ существуетъ или все существуетъ только черезъ него; словомъ, я пишу исторію скорѣе великаго вѣка, чѣмъ великаго короля".

[3]) Essai былъ опубликованъ въ 1754 г. подъ заглавіемъ Abrégé de l'histoire *universelle*.

и его „философія исторіи“ явилась первой частью универсальной исторіи [1]).

„Философія исторіи“, такимъ образомъ, не есть ни теорія исторіи въ смыслѣ ея метафизики, ни часть философской системы съ какой-либо одухотворяющей ее философской идеей, это не есть даже установленіе законовъ „человѣческаго духа“ въ его развитіи, а, дѣйствительно, „начало“ всеобщей исторіи отъ первобытнаго состоянія до паденія Рима. Единственное мѣсто, гдѣ Вольтеръ намекаетъ на то, что онъ понимаетъ подъ философіей исторіи, это—вступительныя слова къ первой главѣ: „Вы хотѣли бы, чтобы кто-нибудь изъ философовъ написалъ древнюю исторію, потому что вы хотите ее читать какъ философъ. Вы ищете только полезныхъ истинъ, а вы нашли, говорите вы, самое большее только безполезныя ошибки. Постараемся освѣтить себѣ все въ цѣломъ; попытаемся раскопать какіе нибудь цѣнные памятники подъ развалинами вѣковъ“ [2]). Смыслъ этихъ словъ, конечно, не ясенъ, и ихъ можно толковать, какъ угодно,—можетъ быть вѣрнѣе всего, тутъ и нѣтъ иного смысла кромѣ смысла кокетливаго вступленія. Наиболѣе интересный вопросъ былъ бы, что разумѣетъ Вольтеръ подъ словами „какъ философъ“ (en Philosophe)? Есть ли это, дѣйствительно, сознаніе необходимости ввести въ построеніе исторіи тотъ „раціонализмъ“, который до сихъ поръ считался существеннымъ признакомъ подлинно научнаго знанія? Къ сожалѣнію, вѣрнѣе, что Вольтеръ подъ этимъ не разумѣетъ ничего, или почти ничего, такъ какъ разумѣетъ самого себя, т.-е. „просвѣтителя“, „публициста“, „моралиста“. Это достаточно ясно изъ его словъ, заключающихъ уже цитированное нами письмо Вольтера къ Дюбо: „Кому, какъ не человѣку, который любитъ свою отчизну и истину, вы соблаговолите

---

[1]) Въ сущности это только отдѣльные замѣтки по поводу различныхъ вопросовъ древней исторіи. Первоначально Вольтеръ разсматривалъ свой Essai какъ „продолженіе“ Discours sur l'Histoire universelle Босюета. Къ этому составному цѣлому его „универсальной исторіи“ была прибавлена еще исторія Людовика XV, и такимъ образомъ, „по плану“ мы имѣемъ законченную универсальную исторію.

[2]) La Philosophie de l'Histoire par feu l'abbé Bazin. Amsterdam 1765. P. I. Ср. Fragmens sur l'Histoire, статья X, De la philosophie de l'histoire находимъ: „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“.

сообщить ваши просвѣщенныя знанія, человѣку, который желаетъ написать исторію, не какъ газетчикъ, а какъ философъ (en philosophe)". Въ этомъ льстивомъ и подобострастномъ письмѣ Вольтеръ сообщаетъ своему корреспонденту планъ сочиненія о Людовикѣ XIV, но не даетъ больше указаній ни на то, что онъ понимаетъ подъ „философомъ", ни на то, что вообще освѣщало бы теоретически его философско-историческія задачи [1]).

Такимъ образомъ, повидимому, единственнымъ сколько-нибудь точнымъ выраженіемъ его пониманія задачъ историческаго изложенія, являются его, часто цитируемыя слова изъ Essai sur les Moeurs: „Она (M-me de Châtelet) искала исторіи, которая говорила бы разуму; она хотѣла изображенія правовъ, происхожденія столькихъ обычаевъ, законовъ, предразсудковъ, вступающихъ другъ съ другомъ въ борьбу; какъ перешло столько народовъ отъ культурности (la politesse) къ варварству, какія искусства утерялись, какія сохранились, какія вновь народились въ потрясеніяхъ столькихъ переворотовъ" [2]). Это и есть попытка внести въ изложеніе исторіи ту „точку зрѣнія", которая, по нашему опредѣленію, свидѣтельствуетъ о переходѣ методологическаго пониманія исторіи къ ея изображенію въ видѣ „философской исторіи". Какъ для юриста Монтескье ложная система отношеній въ сферѣ законодательства выражалась въ одномъ словѣ l'esprit des Lois, такъ для историка Вольтера только что перечисленныя задачи исторіи объединяются въ одинъ объектъ ея въ выраженіи l'esprit humain.

9. Вольтеръ много писалъ, но мало и поверхностно думалъ. Поэтому, онъ не додумалъ до конца и того новаго, что заклю-

---

[1]) Въ Dictionnaire Philosophique есть статьи „Philosophe" и „Philosophie", но извлечь изъ нихъ ничего нельзя и онѣ не заслуживаютъ даже обсужденія.

[2]) Ср. вышеназванные фрагменты, статья XXIX. Détails sur les oeuvres historiques de l'auteur, составлявшая предисловіе къ одному изъ первыхъ изданій Essai sur les moeurs etc.: „La manière dont j'ai étudié l'histoire étant pour moi et non pour le public; mes études n'étaient point faites pour être imprimées". И затѣмъ въ отвѣтъ на сомнѣнія въ цѣнности исторіи: „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 moeurs, 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?".

чается въ культурныхъ задачахъ исторіи. Онъ не продумалъ до конца отмѣченнаго нами противорѣчія между организующимъ государствомъ и воспитывающей національной культурой. Вольтеръ не замѣтилъ того, что въ этомъ противопоставленіи коренится своего рода антиномія, что культура въ своемъ чистомъ видѣ, какъ объектъ исторіи, выступаетъ далеко не корелативно государству. Съ уничтоженіемъ идеи синхронологическаго соотвѣтствія должна исчезнуть также мысль, что государство, какъ такое, является производителемъ культуры, что организація и есть уже воспитаніе. Дѣйствительный носитель и того и другого, организаціи и культуры, является логически и естественно центромъ вниманія историка.

То, чего не додумалъ Вольтеръ, сказано было Русо, и прочно укоренилось какъ понятіе со времени французской революціи. Основной исторической категоріей становится *нація* уже у Русо, а французская революція и исторія XIX вѣка только дальше раскрываютъ ея сложную соціальную структуру, хотя и до сихъ поръ понятіе самого соціальнаго остается открытымъ вопросомъ. Уразумѣніе специфичности предмета науки есть уже большая помощь и для разрѣшенія проблемы ея метода, а потому можно утверждать, что Русо не меньше Монтескье и Вольтера сдѣлалъ для развитія исторической науки, хотя самъ оказался плохимъ историкомъ и также не видѣлъ передъ собою теоретической проблемы въ наукѣ исторіи.

Такое мнѣніе находится, повидимому, въ противорѣчіи съ распространеннымъ взглядомъ на роль Русо, такъ какъ ни на кого изъ писателей XVIII в. такъ охотно не нападаютъ за антиисторичность, какъ на Русо. Основаніе этихъ нападокъ однако лежитъ не въ методологической оцѣнкѣ взглядовъ Русо, а исключительно въ спорности его принциповъ, проистекающихъ, дѣйствительно, не изъ фактовъ исторіи, а изъ абстрактныхъ общихъ положеній, связанныхъ съ его общимъ міровоззрѣніемъ [1]). Но Русо самъ понималъ различіе *историческаго* изслѣдованія отъ того метода, какимъ онъ пользуется и который онъ называетъ „гипотетической исторіей“ [2]). Въ основномъ эти упреки совпадаютъ

[1]) На нашъ взглядъ, и въ идеѣ „общественнаго договора“ лежитъ правильная идея „согласія“, какъ основная соціально-философская категорія, имѣющая также свое принципіальное оправданіе. Но здѣсь мы намѣренно ограничиваемся *формальной* стороной вопроса. Разумный смыслъ идеи „договора“ энергично защищаетъ Фулье. См. его Современная наука объ обществѣ. Рус. пер. М. 1895. Кн. I.

[2]) См. Предисловіе къ Разсужденію о неравенствѣ между людьми.

съ общимъ взглядомъ на Русо, согласно которому Русо просто *не зналъ* исторіи [1]). Но не знать исторіи еще не значитъ не понимать историческихъ явленій; Русо могъ знать изъ исторіи очень мало, но понимать то, что онъ зналъ, достаточно глубоко. Но дѣло вообще вовсе не въ томъ, зналъ ли онъ исторію. Исторія какъ наука имѣетъ свой собственный методъ, но ничто не мѣшаетъ къ ея объекту подойти и съ точки зрѣнія его абстрактнаго изученія, или другими словами, ничто не мѣшаетъ разсматривать предметъ исторіи абстрактно. Этимъ не создается исторія какъ наука, но правильное усмотрѣніе предмета должно потомъ отразиться и на его конкретномъ изученіи. А въ этомъ смыслѣ никто изъ писателей эпохи Просвѣщенія не оказалъ такого вліянія на послѣдующее развитіе науки исторіи какъ Русо [2]).

Но въ особенности неоправданнымъ мнѣ представляется мнѣніе Виндельбанда, который пишетъ: [3]) „Сочиненія Руссо отмѣчаютъ въ умственномъ движеніи *разрывъ съ исторіей*, осуществившійся въ общественной жизни путемъ революціи. Ибо исторія человѣческаго рода есть не что иное, какъ развитіе культуры, и кто, подобно Руссо, отрицаетъ значеніе культуры для человѣка, тотъ отбрасываетъ вмѣстѣ и исторію..... Этимъ направленіемъ, принятымъ подъ вліяніемъ идей Руссо, и его цѣлью, революціей, завершается *неисторическій образъ мысли*, образующій существенный недостатокъ эпохи Просвѣщенія..... Философія углубилась въ вѣчно неизмѣнные законы жизни природы и потеряла пониманіе закона развитія, управляющаго всей исторической жизнью“. Здѣсь все—недоразумѣніе. 1, Революція не есть „разрывъ съ исторіей“, а всегда—историческій фактъ; 2, Русо *не отрицаетъ* „значеніе культуры для человѣка“, такъ какъ одинъ

---

[1]) Напр., это утверждаетъ Флинтъ, о. с., p. 308.

[2]) Фютеръ констатируетъ: „Извѣстно, какое могущественное вліяніе оказалъ Русо на класическую изящную литературу въ Германіи. Въ области исторіи отношенія—тѣ же. Младшее поколѣніе историковъ Просвѣщенія перешло въ лагерь Русо; они отличались отъ старшаго направленія не меньше, чѣмъ поэты періода бури и натиска отъ Лесинга и Николаи“. о. с, S. 397—398. Фютеръ считаетъ, что подъ вліяніемъ Русо находились столь различныя пониманія исторіи, какъ пониманіе Шиллера, Іоганеса Мюллера и Гердера. Вліяніе Русо на философско-историческія идеи нѣмецкаго просвѣщенія и нѣмецкаго идеализма съ исчерпывающей полнотой прослѣжены въ книгѣ *Richard Fester*, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.

[3]) Исторія новой философіи. Т. I, стр. 345.

изъ его основныхъ тезисовъ гласитъ, что *съ развитіемъ „культуры“* падаетъ нравственность [1]); 3, идея развитія не была чужда философіи Просвѣщенія, но только она, разумѣется, недостаточна для пониманія исторіи, такъ какъ существенна для органическаго міра и, слѣдовательно, для біологическихъ наукъ, а исторія есть нѣчто sui generis; если въ ней имѣетъ мѣсто „развитіе“, то его особенности должны быть специфицированы, и при томъ только сообразно ея предмету, а для этого нужно уже имѣть передъ собою этотъ послѣдній. На нашъ взглядъ, Русо къ нему подходилъ, хотя, конечно, не съ желательной опредѣленностью.

Весь прямой смыслъ Contrat Social не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Русо не только полагалъ „общество“ первѣе „государства“, но, что̀ для насъ самое важное, подлиннаго носителя всего соціальнаго онъ видѣлъ въ „націи“, въ „народѣ“, понимаемомъ имъ не какъ простая сумма индивидовъ, или умственныхъ и волевыхъ единицъ, а какъ нѣкоторый *коллективъ*, представляющій собою предметъ sui generis. По его собственному опредѣленію, существенный смыслъ общественнаго договора состоитъ въ слѣдующемъ: „Всякій изъ насъ ставитъ себя и свое могущество, какъ общее достояніе, подъ высшее управленіе общей воли; и мы, какъ цѣлое, принимаемъ каждаго члена, какъ нераздѣльную часть всего. — *Вмѣсто отдѣльной личности каждаго договаривающагося*, этотъ актъ ассоціаціи сейчасъ же создаетъ *моральное и коллективное цѣлое*, составленное изъ столькихъ членовъ, сколько собраніе имѣетъ голосовъ, *цѣлое*, которое получаетъ путемъ этого самаго акта *свое единство, общее я, жизнь и волю*“ [2]). Вопросъ о ближайшемъ опредѣленіи понятія „общей воли“ и вообще „соціальнаго коллектива“ можетъ у Русо оставлять желать многаго,—вѣдь и въ современной литературѣ этотъ вопросъ не разрѣшенъ до конца, — его понятіе можетъ казаться наивнымъ или слишкомъ абстрактнымъ, но существенно, повто-

---

[1]) Виндельбандъ, очевидно, хочетъ, чтобы историкъ восхвалялъ культуру. Правильнѣе, по нашему мнѣнію, характеризуетъ значеніе Русо Менцеръ: „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.“ o. c, S. 253.

[2]) Кн. I, гл. VI, „Объ общественномъ договорѣ“. Ср. съ этимъ: „Каждый индивидъ можетъ, какъ человѣкъ, имѣть частную волю, противную или несходную съ общей волей, руководящей имъ какъ гражданиномъ“. Гл. VII

ряю; что онъ выдѣлялъ соціальное въ особое понятіе. По его мнѣнію, общая воля не необходимо должна состоять изъ единогласнаго рѣшенія, но какъ же ее получить? Нужно различать между *общей волей* и *волей всѣхъ*; общая воля имѣетъ въ виду и общія цѣли, а воля всѣхъ, дѣйствительно, есть простая сумма единичныхъ воль. „Но отнимите у этихъ самыхъ частныхъ воль плюсы и минусы, которые другъ друга уничтожаютъ и получится воля общая“ [1]). Не думаю, чтобы такая алгебра привела къ какимъ-нибудь результатамъ, но подчеркиваю только методологическую важность самого разрѣшенія и правильность пути его. Общая воля сама становится особою вещью, „нравственной личностью“, „организмомъ“, „соціальнымъ организмомъ“. Поэтому, напр., законъ никогда не относится къ человѣку, какъ къ индивиду, и къ „частному дѣйствію“, а разсматриваетъ подданныхъ какъ „нѣчто цѣлое, и дѣйствія какъ отвлеченныя“, а „законодательная власть совершенно не занимается чѣмъ бы то ни было, что имѣетъ индивидуальный характеръ“ [2]). Отдѣльный индивидъ, хотя „онъ самъ по себѣ есть цѣлое, совершенное и законченное“, есть тѣмъ не менѣе „часть болѣе великаго цѣлаго, отъ котораго этотъ индивидъ получаетъ свою жизнь и существованіе“; сила, пріобрѣтаемая такимъ цѣлымъ „равна суммѣ естественныхъ силъ всѣхъ индивидовъ или *превышаетъ* ее“.

Можно было бы привести еще много цитатъ, подтверждающихъ правильность защищаемаго нами утвержденія, но оно понятно и изъ общаго духа всего міровоззрѣнія Русо. Мы не думаемъ, что Русо былъ „историкомъ“ или теоретически разрабатывалъ вопросы историческаго метода, но мы настаиваемъ, что Русо ясно видѣлъ передъ собою „соціальное“, какъ объектъ sui generis, и онъ сумѣлъ съ достаточной силой подчеркнуть его значеніе, какъ новаго предмета для научнаго вниманія. Отвлеченныя сужденія Русо и его философско-историческія высказыванія и даже предвидѣнія, какъ бы мы ихъ мало ни цѣнили со стороны ихъ содержанія, однако носятъ такой характеръ, что ставъ въ центръ научнаго интереса, необходимо приведутъ къ новымъ путямъ и методамъ, какъ изслѣдованія, такъ и логической обработки. Въ этомъ смыслѣ мы рѣшаемся утверждать, что и „самый неисторическій“ мыслитель Просвѣщенія оказалъ цѣнную услугу для развитія исторической науки.

---

[1]) Кн. II, гл. III

[2]) ib., гл. VI.

Формально его значеніе аналогично значенію Монтескье: оба, не задаваясь сознательно цѣлями исторической методологіи, вносятъ нѣчто для ея освѣщенія и осмысленія. Поэтому, вполнѣ точное опредѣленіе ихъ значенія для исторической науки и для философіи исторіи можетъ быть получено только изъ анализа ихъ *вліянія* на послѣдующее развитіе историческаго метода. Именно широта и длительность этого вліянія не позволяютъ ихъ игнорировать въ исторіографіи, но точно также они не могутъ быть опущены въ философско-историческомъ и методологическомъ изслѣдованіи.

10. Приведенные до сихъ поръ примѣры показываютъ, какъ идея философской исторіи со всѣхъ сторонъ затрогивается писателями эпохи „Просвѣщенія“, какъ будто разъ схваченная она спѣшитъ обнаружить себя во всѣхъ своихъ слѣдствіяхъ [1]). Въ одномъ отношеніи однако мы остаемся пока неудовлетворены: всѣ приведенные образцы не показываютъ намъ того, что по современнымъ понятіямъ можно было бы наиболѣе справедливо назвать „философіей исторіи“. Равнымъ образомъ мы не видимъ и того обобщающаго истолкованія соціальнаго процеса, какъ такого, которое завязывается вокругъ идеи „усовершенствованія“ или „прогреса“, которое во многихъ отношеніяхъ близко къ „философіи исторіи“, но которое, за его абстрактность и спеціальныя предпосылки и опредѣленія, выдѣляютъ въ особое систематическое ученіе, въ такъ наз. „соціологію“, и въ частности „динамическую соціологію“. Ни у кого не встрѣчается столько отдѣльныхъ философско-историческихъ и соціологическихъ замѣчаній, какъ у Русо; можно видѣть даже въ его идеѣ упадка нравственности вмѣстѣ съ развитіемъ умственной и матеріальной культуры нѣкоторую руководящую мысль философско-историческаго характера, и во всякомъ случаѣ, если бы онъ задумалъ писать *исторію*, у него была бы уже готовая „точка зрѣнія“; но у него нѣтъ намѣренія систематически провести эту идею черезъ исторію человѣчества, открыть, если можно, закономѣрность въ ея развитіи и показать конечный смыслъ провозглашеннаго имъ всеобщаго прогреса, resp. регреса. Точно также не нашлось у него и спеціальной терминологіи для фиксированія соціологическихъ обобщеній и описаній.

Эти задачи были поставлены и съ исключительнымъ талантомъ выполнены молодымъ пріоромъ Сорбоны Тюрго (1727—1781),

---

[1]) Ср. выше Введеніе, § 7.

рѣчь котораго о „Послѣдовательныхъ успѣхахъ человѣческаго разума [1]) (11 декабря 1750 произнесена на латинскомъ языкѣ въ Сорбонѣ) даетъ въ высшей степени интересный образчикъ философскаго обозрѣнія исторіи. Свои замѣтки, дополняющія, поясняющія и расширяющія идеи названной рѣчи, Тюрго называетъ *Планомъ разсужденій о всеобщей исторіи* [2]),—какъ бы повторяя заглавіе Босюста,—тогда какъ скорѣе именно эти „разсужденія“ должны бы называться „философіей исторіи“, ибо то, что назвалъ „философіей исторіи“ Вольтеръ, есть не болѣе, какъ замѣтки по всеобщей исторіи.

Тюрго въ своей рѣчи обнаруживаетъ необычайную широту кругозора, умѣніе видѣть общее и связующее между самыми разнообразными проявленіями человѣческаго духа, тонкое пониманіе смысла и цѣнности философскихъ и психологическихъ теорій, искусное раздѣленіе и анализъ въ сложныхъ проявленіяхъ творчества. Проводимая имъ идея прогреса, какъ постепеннаго и всеобщаго совершенствованія, тонко улавливается и прослѣживается отъ поколѣнія къ поколѣнію, отъ народа къ народу, въ ея непрерывномъ возрастаніи, несмотря на временные упадки и задержки [3]). При всей общности своего разсмотрѣнія Тюрго однако не игнорируетъ и не забываетъ отмѣтить индивидуальныя, зависящія отъ времени и обстоятельствъ, особенности, и всѣ такія особенности снова подвести къ одному общему итогу прогреса. Наука, искусство, обычаи, нравы, правительства, нравственность, вѣрованія, религіи,—все схватывается имъ въ одномъ великомъ движеніи, осуществляющемъ нѣкоторый разумный смыслъ, который констатируется имъ, какъ конечный руководящій принципъ прогреса и общій критерій его распознанія.

Въ нашу задачу не входитъ разсмотрѣніе вопросовъ, которые можно обозначить какъ вопросы *матеріальной* философіи исторіи, точно такъ же, какъ не входитъ разсмотрѣніе вопросовъ самой исторіи. Поэтому, и здѣсь мы должны до послѣдней степени ограничить свое изложеніе, выдѣливъ лишь тѣ мысли за-

---

[1]) Second Discours, sur les progrès successifs de l'esprit humain. („Первое“ разсужденіе было произнесено въ началѣ того же семестра, 3 іюля 1750,—Premier Discours, sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain). Oeuvres du Turgot. P. 1844. T. 2. Pp. 586, 597.

[2]) Oeuvres, II, p. 626 ss. Plan de deux Discours sur l'Histoire Universelle.

[3]) См. высокую оцѣнку Тюрго у Флинта, о. с., p. 281.

мѣчательныхъ статей Тюрго, которыя могутъ показать, что у него мы имѣемъ дѣло съ самымъ углубленнымъ пониманіемъ философской исторіи, выставляющемъ въ лучшемъ свѣтѣ всесторонній интересъ Просвѣщенія къ исторіи [1]).

Всѣ явленія природы, — начинаетъ Тюрго свою рѣчь, — подчинены неизмѣннымъ законамъ, заключены въ кругѣ всегда одинаковыхъ переворотовъ; это постоянное повтореніе, возрожденіе и гибель, есть всеобщій законъ для всего *естественнаго*, какъ мертваго, такъ и живого міра. „Послѣдовательное движеніе людей, напротивъ, представляетъ изъ вѣка въ вѣкъ всегда мѣняющееся зрѣлище. Разумъ, страсти, свобода безпрестанно порождаютъ новыя событія. Всѣ эпохи составляютъ одну послѣдовательную цѣпь причинъ и слѣдствій, связывающихъ данное состояніе міра со всѣми предшествовавшими состояніями". Языкъ и письменность, какъ средства общенія и обладанія идеями, образуютъ изъ частныхъ знаній общую сокровищницу, переходящую по наслѣдству отъ поколѣнія къ поколѣнію и все увеличивающуюся новыми пріобрѣтеніями. „И человѣческій родъ, разсматриваемый съ момента своего зарожденія, является взорамъ философа въ видѣ безконечнаго цѣлаго, которое само, какъ всякій индивидъ, имѣетъ свое состояніе младенчества и свой прогресъ. — Мы видимъ, какъ устанавливаются общества, какъ образуются націи, которыя поочередно господствуютъ или подчиняются другимъ. Имперіи возникаютъ и падаютъ; законы, формы правленія слѣдуютъ одни за другими; искусства, науки изобрѣтаются и совершенствуются. Поперемѣнно то задерживаемыя, то ускоряемыя въ своемъ прогресѣ, они переходятъ изъ одной страны въ другую (de climats en climats). Интересъ, честолюбіе, тщеславіе безпрерывно мѣняютъ міровую сцену, орошая землю человѣческой кровью; но, въ процесѣ вызванныхъ ими опустошительныхъ переворотовъ, нравы смягчаются, человѣческій разумъ просвѣщается, изолированныя націи сближаются; торговля и политика объединяютъ, наконецъ, всѣ части земного шара; и вся

---

[1]) Гротенфельтъ подчеркиваетъ то обстоятельство, что идеи Тюрго почерпнуты имъ изъ общаго настроенія его времени. „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". *Arvid Grotenfelt*, Geschichtliche Wertmassstabe. Lpz. 1905. S. 45.

маса человѣческаго рода, переживая попеременно спокойствіе и волненія, благополучія и бѣдствія, всегда шествуетъ, хотя медленными шагами, къ все большему совершенству“ [1]). Обнаружить эту безконечность прогреса и есть задача Рѣчи Тюрго.

Тюрго прослѣживаетъ историческіе факты въ ихъ послѣдовательности, но умѣетъ уловить единство и прогресъ этого временного ряда въ единствѣ одного момента современности, которая запечатлѣваетъ на себѣ слѣды и памятники всѣхъ шаговъ человѣческаго разума, „картину всѣхъ ступеней, черезъ которыя онъ прошелъ, и исторію всѣхъ эпохъ“. Нужно прочесть всю Рѣчь Тюрго для того, чтобы оцѣнить, съ какимъ искусствомъ выполнена имъ поставленная себѣ задача.

Въ своемъ Планѣ перваго разсужденія о Всемірной исторіи Тюрго повторяетъ приведенное различеніе естественныхъ наукъ и исторіи и еще разъ ближе опредѣляетъ задачи „Всемірной исторіи“, или, точнѣе онъ могъ бы сказать, „философской исторіи“, такъ какъ онъ самъ признаетъ, что рѣчь идетъ объ *„исторіи въ глазахъ философа“*. Она „обнимаетъ собою разсмотрѣніе послѣдовательныхъ успѣховъ (des progrès successifs) человѣческаго рода и подробное изученіе способствовавшихъ имъ причинъ; происхожденіе людей; образованіе и смѣшеніе націй; происхожденіе правительствъ и ихъ перевороты; прогресъ языковъ, физики, морали, нравовъ, наукъ и искусствъ; революціи, благодаря которымъ смѣнялись однѣ за другими имперіи, націи, религіи; но человѣческій родъ оставался всегда однимъ и тѣмъ же въ своихъ потрясеніяхъ, какъ морская вода въ буряхъ, и всегда шествовалъ къ своему совершенствованію.—Она должна вскрыть вліяніе общихъ и необходимыхъ причинъ, вліяніе частныхъ причинъ и свободныхъ поступковъ великихъ людей, и отношеніе всего этого къ организаціи самого человѣка; она должна показать пружины и механизмъ моральныхъ причинъ по ихъ дѣйствіямъ: вотъ то, что является исторіей въ глазахъ философа“ [2]).

Наконецъ, въ планѣ второго Разсужденія, О прогресѣ человѣческаго разума, Тюрго удается установить также нѣкоторую общую формулу этого прогреса, въ которой онъ предвосхищаетъ ставшій впослѣдствіи столь популярнымъ и такъ много обсуждавшійся законъ трехъ стадій Конта [3]). „Прежде чѣмъ,—гово-

[1]) Oeuvres, II, p. 598.

[2]) ib., стр. 627—628.

[3]) Почти терминологическое совпаденіе объясненій Тюрго и Конта невольно наводитъ на мысль, что рѣчь идетъ не о предвосхищеніи со сто-

ритъ Тюрго [1]),—удалось познать связь физическихъ явленій, не было ничего естественнѣе, какъ предположить, что они производятся разумными существами, невидимыми и подобными намъ; ибо чему они могли бы быть уподоблены? Все то, что случилось безъ участія людей, имѣло своего бога..... Когда философы признали нелѣпость этихъ басенъ, не имѣя тѣмъ не менѣе истинныхъ знаній въ области естественной исторіи, они начали объяснять причины явленій отвлеченными выраженіями, вродѣ *сущностей* и *способностей*, выраженіями, которыя, однако, ничего не объясняли, но которыя понимались, какъ будто это были *существа*, новыя божества, замѣстившія старыхъ. Эти аналогіи прослѣживались и способности множились, чтобы найти разумное основаніе во всякомъ явленіи.—Лишь значительно позже, когда было замѣчено механическое взаимодѣйствіе между тѣлами, удалось построить на основаніи этой механики другія гипотезы, которыя могли быть развиты математикой и провѣрены опытомъ".

Такимъ образомъ, въ идеяхъ Тюрго мы имѣемъ всѣ основные моменты философскаго построенія исторіи: синтетическое построеніе историческаго процеса, разумная интерпретація въ смыслѣ руководящей идеи прогреса, указаніе „точки зрѣнія" въ качествѣ основного объясняющаго фактора, именно интелектуальное развитіе человѣчества [2]), наконецъ, констатированіе закономѣрности въ обнаруженіи самого объясняющаго принципа. Можетъ быть справедливѣе было бы, поэтому, именно въ Тюрго, а не въ Вольтерѣ, видѣть родоначальника философіи исторіи, какъ справедливо видѣть въ немъ также предшественника соціологіи Конта. Самъ Контъ считалъ, какъ извѣстно, что онъ больше все-

---

роны Тюрго, а можетъ быть о заимствованіи со стороны Конта, прямомъ или косвенномъ (черезъ Кондорсе). Едва ли этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ категорически въ ту или другую сторону. Впрочемъ, вѣдь главное для Конта было утвержденіе всеобщаго и основного характера за его закономъ, а это у него не можетъ быть отнято, такъ какъ Тюрго не придавалъ своему наблюденію того всеобъемлющаго значенія, какое въ немъ увидѣлъ Контъ. (Интересующія насъ сочиненія Тюрго были опубликованы только въ 1809 г., до тѣхъ поръ его идеи распространялись главнымъ образомъ черезъ его друга и ученика Кондорсе).

[1]) Oeuvres, II, p. 656.

[2]) *Flint*, o. c, 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".

го обязанъ Кондорсе. Но, во-первыхъ, несомнѣнно, что Кондорсе шелъ по пути, уже проложенному Тюрго и Русо, а, во-вторыхъ, блестящая рѣчь Тюрго во всѣхъ отношеніяхъ выше и цѣльнѣе „Эскиза исторической картины прогреса человѣческаго разума". Дѣло не въ тѣхъ неблагопріятныхъ условіяхъ, при которыхъ Кондорсе выполнялъ свой трудъ, а въ самомъ пониманіи задачи. У Тюрго чувствуется органическое единство, проникающее всѣ стороны изображеннаго имъ „прогреса", у Кондорсе—только внѣшне соединенныя замѣчанія *по поводу* разныхъ сторонъ соціальной жизни; Тюрго живо проводитъ основную идею, размѣщая въ свѣтѣ ея всѣ детали и частности, у Кондорсе нѣтъ такой гармоничности въ изложеніи и отдѣльныя страницы его Эскиза—просто главы изъ исторіи философіи и наукъ. Кондорсе и самъ признавалъ въ Тюрго своего предшественника, и при томъ въ развитіи основной своей идеи „прогреса": „Наконецъ начало развиваться,—говоритъ онъ,—новое ученіе, которое должно было нанести послѣдній ударъ уже потрясенному зданію предразсудковъ; то ученіе о способности человѣческаго рода *неограниченно совершенствоваться*, первыми и наиболѣе знаменитыми апостолами котораго были *Тюрго*, Присъ и Пристли" [1]).

Итакъ, задача „литературной" исторіи, составлявшей desideratum Бекона, была, по крайней мѣрѣ, *въ планѣ* разрѣшена, но въ ея рѣшеніи встрѣтились особенности, о которыхъ не подозрѣвалъ Беконъ, но на которыя натолкнулся уже Тюрго. Оказалось, что „наука", какъ особый предметъ научнаго изслѣдованія, хотя и не составляетъ *науки исторіи*, но ведетъ къ нѣкоторой особенной наукѣ, наукѣ объ наукахъ, далеко отходящей отъ принциповъ исторіи, и превращающейся въ нѣкоторую „систему". Уже выводъ Тюрго о „трехъ стадіяхъ" давалъ поводъ къ разнаго рода методологическимъ соображеніямъ, а вся позитивная

---

[1]) *Condorcet*, Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain Seconde édition. (L'An III de la République) P. 267. (Рус. пер. подъ ред. *В. Н. Сперанскаго*. Спб. 1909 стр. 132). Ружмонъ категорически заявляетъ: „Le fondateur de l'école du progrès, c'est Turgot". (Les deux Cités T. II, p. 163). М. М. Ковалевскій, напротивъ, утверждаетъ: „За Кондорсе остается, поэтому, честь перваго провозвѣстника идеи прогресса человѣчества въ тѣсной связи съ развитіемъ знаній", и: „Не случайностью объясняется тотъ фактъ, что до послѣдней четверти XVIII столѣтія ни одинъ историкъ и политикъ не высказался въ смыслѣ признанія имъ поступательнаго хода человѣчества" (*Максимъ Ковалевскій*, Соціологія. Спб. 1910. Т. I, стр. 131, 130. Id. во Вступительной статьѣ къ рус. пер. Эскиза Кондорсе, стр. IV, III).

философія Конта была ничѣмъ инымъ, какъ системой философіи и методологіи наукъ. Это былъ новый и, по крайней мѣрѣ, въ возможности, весьма плодотворный поворотъ, такъ какъ можно было надѣяться, что въ историческомъ ли или систематическомъ изслѣдованіи, но найдется мѣсто и для проблемъ метода и философіи исторической науки. Тюрго „натолкнулся“ на такія особенности „литературной“ исторіи, Кондорсе пытался выполнить планъ Тюрго, но только Контъ осозналъ новую проблему какъ проблему sui generis. Это направленіе уже выводило за предѣлы Просвѣщенія, хотя и завершало его такимъ неожиданнымъ способомъ: исторически *мнимая* послѣдовательность трехъ стадій въ „развитіи“ знанія оказывалась *дѣйствительнымъ* методологическимъ средствомъ критики.

Но что новаго вносила въ развитіе философской исторіи самого Просвѣщенія та новая „точка зрѣнія“, съ которой взглянулъ на исторію Тюрго? Строго говоря, это и была только *новая* точка зрѣнія на ряду съ другими, и разсужденіе Тюрго не перевело философскую исторію ни на стадію научной исторіи, ни на стадію философіи исторіи. При всемъ блескѣ, съ какимъ разрѣшалась у Тюрго его задача, этому рѣшенію не хватало чего-то, чтобы продвинуть проблему дальше: „интелектъ“ одинаково не можетъ быть ни исчерпывающимъ факторомъ научнаго объясненія въ исторіи, ни носителемъ смысла философской интерпретаціи ея. Какъ ни цѣнной кажется по общему признанію идея прогреса именно для философіи исторіи, въ пониманіи Тюрго ей не доставало кой-чего, что, дѣйствительно, дѣлало бы ее *философской* идеей. „Эмпиризмъ“ уже сдѣлалъ свое дѣло, и въ атмосферѣ локковской и кондильяковской психологіи психологическая же идея „интелекта“, какъ фактора исторіи, теряла всякій философскій смыслъ. А какъ ни восхваляетъ Тюрго Лейбница, видно, что онъ не ухватилъ внутренняго смысла и пафоса новаго раціонализма. Отъ этого и понятіе прогреса, какъ оно имѣетъ мѣсто у Тюрго, не могло обладать достоинствомъ *философскаго* понятія,— и въ этомъ главная причина, почему нельзя считать Тюрго въ полномъ смыслѣ основателемъ философіи исторіи.

„Интелектъ“ какъ опредѣляющій факторъ исторіи, для историческаго процеса есть факторъ „внѣшній“ и „случайный“ (accidens) и получающееся вслѣдствіе этого психологическое объясненіе исторіи, есть ничто иное, какъ простое разсмотрѣніе историческаго процеса съ интелектуальной „точки зрѣнія“. Само понятіе „прогреса“ при такихъ условіяхъ можетъ выступить только

или какъ внѣшняя „точка зрѣнія“ или какъ „оцѣнка“. Интелектъ, какъ психологическій факторъ потому уже не можетъ играть роль опредѣляющаго фактора исторіи, что онъ самъ есть нѣчто не только исторически, но и физіологически обусловленное. Но даже, какъ относительно самостоятельный факторъ, интелектъ по отношенію къ исторіи можетъ быть самое большее *внѣшнимъ* условіемъ историческаго процеса,—въ томъ же смыслѣ, въ какомъ по отношенію къ интелекту внѣшними являются его физіологическія условія. *Принципіально*, поэтому, психологическія объясненія не могутъ отличаться отъ другихъ объясненій черезъ посредство „внѣшнихъ“ факторовъ и условій, какъ климатъ, географическое положеніе и т. п. [1]).

И, дѣйствительно, самъ Тюрго при анализѣ различныхъ моментовъ въ дѣятельности интелекта подходитъ къ нимъ съ точки зрѣнія популярнаго со времени Локка и Кондильяка „эволюціоннаго метода“, апелирующаго къ возникновенію или генезису соотвѣтственныхъ процесовъ, какъ въ индивидѣ, такъ и въ родѣ [2]). Особенность этого рода изложенія въ томъ, что возведенный въ „точку зрѣнія“ внѣшне выраженный фактъ измѣненія, „развитія“, превращается въ объяснительную гипотезу, позволяющую въ абстрактныхъ схемахъ недостатокъ знанія замѣнять или прикрывать словомъ „постепенно“ [3]). Какъ бы мы ни

[1]) Какъ Монтескье не ограничивалъ историческіе факторы исключительно внѣшними географическими условіями, такъ и Тюрго не ограничивался исключительно интелектуалистическими объясненіями. Въ своей „Политической географіи“, которую онъ называетъ „исторіей въ разрѣзѣ“, онъ является въ большей степени послѣдователемъ Монтескье (Oeuvres, II, p. 611 ss).

[2]) Тюрго вообще въ большей степени слѣдуетъ именно Кондильяку, „эволюціонный“ характеръ психологіи котораго гораздо ярче, чѣмъ психологіи Локка, преимущественно „описательной“ или, какъ онъ самъ называетъ свой методъ, „исторической“. *L. Dewaule* въ своей книгѣ Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine, P. 1892, очень удачно сопоставляетъ психологію Кондильяка съ англійской преимущественно такъ наз. „эволюціонной“ психологіей. Первая часть его книги называется l'évolution individuelle, и вторая—l'évolution sociale.

[3]) У Тюрго, напр., „первоначально знаки языка означали только опредѣленный предметъ;..... *постепенно* (peu à peu) стали замѣчать различныя обстоятельства“ и т. д; „*постепенно* давая наименованія..... обозначили себѣ“; „*постепенно* образовывается нестройное соединеніе идей“; „*постепенно* забѣгая впередъ, чувствуешь за собою незаполненную пустоту“; „этотъ мракъ могъ разсѣяться только *постепенно* (peu à peu); заря разума могла подниматься только *по незамѣтнымъ ступенямъ* (par des degrés insensibles)“; и т. д., и т. д. (pp. 643 ss.).

были убѣждены въ „постепенности“ развитія интелекта, констатированіе этого факта ни на шагъ не подвигаетъ насъ въ объясненіи, принимающемъ это измѣненіе за факторъ объясненія. Методологическій недостатокъ такого рода „объясненія“ прежде всего состоитъ въ томъ, что мы принимаемъ одинъ изъ знаковъ измѣненія за дѣйствующую причину его. Истолкованіе же этого измѣненія въ смыслѣ „прогреса“ необходимо сопровождается другимъ методологически недопустимымъ послѣдствіемъ.

Понятіе прогреса, если оно устанавливается не по основанію, лежащему въ сущности вещи или процеса, а по внѣшнему случайному признаку или показателю прогреса, необходимо влечетъ за собою представленіе о „критеріи“ прогреса, какъ объ *оцѣнкѣ*. Различные моменты и ступени прогреса суть моменты „улучшенія“ и „совершенствованія“. Но въ силу необходимости критеріи оцѣнки заимствуются изъ областей внѣшнихъ по отношенію не только къ соотвѣтственному „показателю“, но часто и ко всему процесу. И даже сравненіе послѣдовательныхъ ступеней развитія должно имѣть мѣрку сравненія внѣ сравниваемыхъ данныхъ, такъ какъ чисто количественное наростаніе признаковъ не можетъ быть названо „прогресомъ“, а называется „увеличеніемъ“. Разсмотрѣніе, съ другой стороны, прогреса съ точки зрѣнія осуществляемой имъ цѣли въ такомъ случаѣ также достигается указаніемъ цѣли, какъ нѣкотораго „внѣшне“ лежащаго „идеала“. Усмотрѣть „цѣль“ развитія, а равно получить въ ней критерій для опредѣленія ступеней развитія, которое не было бы „внѣшнимъ“ и не носило бы характера *оцѣнки*, а было бы простымъ констатированіемъ факта, можно только при томъ условіи, если въ самомъ опредѣленіи прогреса мы исходимъ не изъ случайныхъ показателей его, а изъ анализа сущности процеса и раскрывающагося въ этой сущности внутренняго основанія процеса.

Но при такомъ пониманіи прогреса, содержаніемъ этого понятія является не *усовершенствованіе*, какъ у Тюрго, а нѣчто иное,— раскрытіе и осуществленіе внутренняго основанія вещи. Это осуществленіе или реализація состоитъ въ актуальномъ обнаруженіи тѣхъ существенныхъ свойствъ и особенностей предмета, которыя для принципіальнаго анализа выступаютъ, какъ чистыя *возможности*. Мѣра осуществленія, такимъ образомъ, является мѣрой прогреса. Если это есть осуществленіе цѣли, то не какъ внѣшне заданнаго или положеннаго „идеала“, а какъ завершеніе процеса реализаціи. Но для установленія такого понятія прогреса необходимъ принципіальный анализъ, анализъ *въ идеѣ*,

соотвѣтственнаго предмета. Этого не доставало Разсужденіямъ Тюрго, и въ этомъ, въ концѣ концовъ, причина того, что его истолкованіе историческаго процеса, какъ интелектуальнаго прогреса, не могло подняться до раскрытія подлиннаго смысла философіи исторіи. Другими словами, сами философскія предпосылки Тюрго не въ состояніи были вывести его изъ психологическаго истолкованія исторіи, они не могли указать ему ни пути, ни метода, и онъ обогатилъ только развитіе „философской исторіи“ новой „точкой зрѣнія“ на историческій процесъ. Но, разумѣется, научная методологія не получала отъ этого *принципіальнаго* пріобрѣтенія, какъ бы ни оказалась цѣнной работа Тюрго для развитія эмпирической исторіи. Поэтому, всякое вліяніе со стороны его пониманія исторіи, необходимо, также могло быть только эмпирическимъ, а не методологическимъ. Дѣйствительное методологическое значеніе его идей проистекало, какъ указано, изъ другихъ, можетъ быть, для него самого неожиданныхъ качествъ затронутой имъ темы, и сказалось только въ сознательномъ анализѣ Курса позитивной философіи.

11. Такимъ образомъ, у виднѣйшихъ писателей французскаго Просвѣщенія мы находимъ всестороннее освѣщеніе идеи философской исторіи и самые разнообразные выводы изъ этого понятія. Трудно допустить, чтобы это общее чувство исторіи и общее сознаніе необходимости новаго метода было случайнымъ для писателей столь индивидуально различныхъ, но тѣмъ не менѣе сходныхъ, поскольку они являются выразителями одного времени и одного настроенія. Гораздо естественнѣе предположить, что въ самомъ просвѣтительномъ движеніи были основанія, побуждавшія къ этимъ новымъ интересамъ и къ новымъ пріемамъ научнаго метода. Это заключеніе можно было бы подтвердить и по методу разницы: стоитъ только припомнить литературныхъ противниковъ просвѣтителей. Можно съ увѣренностью сказать, что новое теченіе въ исторической наукѣ было для нихъ такъ же чуждо, какъ было ненавистно вообще свободомыслію ихъ противниковъ. И дѣло, конечно, здѣсь не только въ азартѣ отрицанія, при которомъ за противникомъ не признаютъ *никакихъ* заслугъ, а въ существѣ той догматической позиціи [1]), которую они занимали и

[1]) Очень яркой иллюстраціей является, напр., уже цитированный нами абатъ Франсуа, ожесточенно опровергавшій не только „Философію исторіи“ Вольтера, но также историческія статьи его „философскаго словаря“. Совершенно неприличенъ Dictionnaire Anti-philosophique... 1767 à Avignon.

для которой историческій методъ былъ быть можетъ самымъ безпощаднымъ врагомъ. Наконецъ, если принять во вниманіе третью групу писателей, занимавшихъ по отношенію къ просвѣтительной полемикѣ такъ сказать нейтральное положеніе, то и у нихъ мы или не найдемъ ничего новаго по сравненію съ старой прагматической исторіей или найдемъ пустое методологическое увлеченіе естественнонаучными аналогіями и лишеннымъ смысла перенесеніемъ естественнонаучныхъ пріемовъ на исторію [1]). Думаю, что этотъ фактъ долженъ косвенно подтверждать, что новая историческая методологія, дѣйствительно, зародилась въ существенной связи съ самимъ Просвѣщеніемъ, хотя и не могла найти для себя опоры въ эмпиристической „логикѣ“ и психологіи.

Обозрѣвая, поэтому, въ общемъ полученные результаты, мы въ одномъ отношеніи должны констатировать видный пробѣлъ. Новая исторія не имѣетъ за собою даже попытки къ *теоретическому*,—логическому,—оправданію. Между тѣмъ время выдвигало соотвѣтственные вопросы. Скептицизмъ Бейля долженъ былъ дать свои плоды. Недовѣріе къ исторіи можетъ быть лучше всего опровергалось положительной творческой работой въ самой наукѣ, но этого—мало. Попытка Мабли, имѣющая отношеніе только къ историкѣ, на нашъ взглядъ не была выше опытовъ Лангле дю Френуа или Болингброка [2]).

Чѣмъ же объяснить создавшійся такимъ образомъ пробѣлъ? Какъ можно видѣть изъ общаго для эпохи интереса къ исторіи, онъ не можетъ быть объясненъ пренебрежительнымъ отношеніемъ къ послѣдней. Слѣдовательно, остается искать причину создавшагося положенія вещей въ состояніи самой *теоретической* мысли. Дѣйствительно, даже у болѣе философскихъ головъ изъ просвѣтителей,—какъ Русо или Тюрго,—не было просто достаточныхъ знаній для пониманія философскихъ задачъ, а тѣмъ болѣе, конечно, для постановки новыхъ проблемъ. Въ общемъ философская почва просвѣтителей представляла собою очень неустойчивый конгломератъ картезіанскихъ и эмпирическихъ утвержденій, цѣнность которыхъ измѣрялась отнюдь не философскимъ критеріемъ, а исключительно пригодностью или непригодностью

---

[1]) Какъ Boulanger, Ch. Dupuis, Court de Gebelin и под. О нихъ упоминается у Флинта, o. c., p. 320 s.

[2]) *L'Abbé de Mably*, De l étude de l'histoire (1778) и De la manière d'écrire l'Histoire (1782). (Изъ нихъ въ особенности пуста первая; единственно не лишены интереса его замѣчанія, направленныя противъ теоріи климата, ср. De l'étude de l'histoire. Nouvelle édition. 1778 A Mastreicht. P. 97).

для собственныхъ цѣлей просвѣтительной пропаганды. Но исходя изъ этого критерія просвѣтители довольно дружно признали своей философію,—случайно или существенно, это—не важно,—шедшую изъ того же источника, изъ котораго шли новые политическіе идеалы. Не нужно думать, что этотъ интересъ къ англійской философіи серьезно удовлетворялся непосредственнымъ знакомствомъ съ ея представителями. Напротивъ, сколько можно судить по литературной дѣятельности просвѣтителей, они довольствовались популярной переработкой и популярнымъ изложеніемъ англійскихъ философскихъ идей, часто съ самаго начала уже приспособленныхъ для нуждъ просвѣтителей. Какъ бы ни было,—хорошо ли или дурно былъ понятъ эмпиризмъ,—онъ энергично насаждался на французской почвѣ, и если отсутствіе теоретической разработки исторической методологіи находитъ свое объясненіе въ недостаткахъ философіи, то таковыя нужно искать именно въ эмпиризмѣ.

Въ какомъ смыслѣ и въ какомъ пониманіи эмпиризмъ былъ философской основой просвѣтительной публицистики, — рѣшать этотъ вопросъ путемъ изслѣдованія литературы послѣдней было бы задачей столь же громоздкой, сколь неинтересной и безплодной. Есть другой способъ освѣтить этотъ вопросъ, и при томъ съ результатомъ болѣе благопріятнымъ для самихъ просвѣтителей, чѣмъ еслибы мы пытались извлечь ихъ философскія основы изъ нихъ самихъ. „Великую Энциклопедію“ предваряетъ Discours préliminaire, который можно разсматривать, какъ опытъ философскаго основанія всего выраженнаго въ Энциклопедіи міровоззрѣнія, и который заключаетъ въ себѣ логическія и методологическія основанія его.

Произведенія такъ наз. *матеріалистической* философіи не могутъ имѣть для насъ здѣсь значенія, 1, потому, что это чисто объяснительные метафизическіе трактаты, меньше всего содержащіе въ себѣ методологическихъ основаній, 2, потому, что въ отношеніи принциповъ они такъ же эклектичны, какъ и просвѣтители (особенно самый ранній изъ матеріалистовъ Ламетри, можетъ быть, больше картезіанецъ, чѣмъ эмпиристъ), 3, и это самое важное, потому что матеріализмъ XVIII в. есть *слѣдствіе* философской слабости Просвѣщенія, а не *основаніе* его міровоззрѣнія. Что касается Кондильяка, то до Трактата объ ощущеніяхъ (1754) онъ едва ли самъ шелъ дальше популярнаго пониманія Локка, а послѣ этого произведенія едва ли его понимали иначе, или изъ его идей дѣлалось преимущественно матеріали-

стическое примѣненіе; новая интерпретація Кондильяка со стороны „идеологовъ“ есть дѣло позднѣйшее. Какъ Тюрго могъ воспользоваться только болѣе ранними произведеніями Кондильяка, такъ и д'Аламберъ (1717—1783) пользуется только ими [1]). Философскій моментъ ученія Кондильяка, его феноменализмъ, не обнаруживается ни у Тюрго, ни у д'Аламбера. И, повидимому, д'Аламберъ не усматриваетъ въ Кондильякѣ ничего новаго по сравненію съ Локкомъ и только пользуется имъ какъ источникомъ, изъ котораго можно почерпнуть свѣдѣнія о локковской философіи. Во всякомъ случаѣ изъ изложенія д'Аламбера не видно, чтобы у него было болѣе близкое и глубокое знакомство съ Локкомъ [2]).

„Разсужденіе“ д'Аламбера раздѣляется авторомъ на двѣ части сообразно двумъ задачамъ, которыя онъ себѣ ставитъ: 1, вопросъ о „генеалогіи наукъ“, и 2, прогресъ человѣческаго ума съ эпохи Возрожденія и до средины XVIII вѣка [3]). Первый вопросъ д'Аламберъ понимаетъ совершенно въ духѣ позднѣйшаго позитивизма, т.-е. онъ спрашиваетъ о происхожденіи и источникахъ нашего знанія, а затѣмъ объ систематической класификаціи научныхъ формъ знанія. Что касается второго вопроса, то д'Аламберъ формулируетъ его совершенно въ духѣ своей эпохи, какъ вопросъ о „философской исторіи прогреса человѣческаго духа“, а рѣшаетъ его въ духѣ бекоповской „литературной исторіи“, давая вмѣсто методологіи историческій обзоръ самихъ успѣховъ знанія.

„Первый шагъ, — говоритъ онъ, — какой мы должны сдѣлать въ этомъ изысканіи, состоитъ въ изслѣдованіи, если можно такъ выразиться, генеалогіи и филіаціи нашихъ познаній, причинъ, которыя должны были ихъ породить, и признаковъ, которыми они отличаются; словомъ, въ восхожденіи до начала и зарожде-

---

[1]) Discours выходитъ въ свѣтъ въ 1751 г. и д'Аламберъ могъ знать изъ большихъ произведеній Кондильяка только Essai sur l'origine des connaissances humaines (Amst. 1746) и Traité des systèmes (Amst. 1749),— на нихъ онъ и опирается. Его главный трудъ Traité des Sensations вышелъ въ 1754.

[2]) По всей вѣроятности д'Аламберъ вообще не только съ Локкомъ, но и съ Бекономъ знакомился ad hoc, при составленіи своего Разсужденія и, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ и по указаніямъ Дидро. Ср. Discours ed. par *Picavet*, p. 228, n. 74; p. 237, n. 79. То же самое о Лейбницѣ, ср. p. 241, n. 82.

[3]) P. 7. Мы пользуемся изданіемъ Пикаве: *d'Alembert*, Discours préliminaire de l'Encyclopédie. Publié par *F. Picavet*. Paris 1894.

нія нашихъ идей“ [1]). Тутъ оказывается, что мы располагаемъ двумя источниками познанія: всѣ наши познанія дѣлятся на прямыя и отраженныя (directes et réfléchies), т.-е. непосредственныя и рефлексивныя. Первыя мы получаемъ безъ всякаго участія нашей воли; рефлексивныя пріобрѣтаются нашимъ духомъ путемъ операцій, производимыхъ надъ непосредственными познаніями, путемъ ихъ объединенія и сочетанія. Такъ какъ всѣ наши непосредственныя познанія сводятся къ чувственнымъ воспріятіямъ, то отсюда слѣдуетъ, что мы обязаны всѣми своими идеями своимъ ощущеніямъ.

Здѣсь несомнѣнно есть отступленіе отъ Локка, но трудно сказать, есть ли это незначительная переработка ученія Локка, или скорѣе продуктъ дилетантизма, недисциплинированнаго даже настолько, чтобы не видѣть явнаго противорѣчія своихъ утвержденій. Съ одной стороны, д'Аламберъ какъ будто склоняется къ чистому *сенсуализму*, но въ то же время допускаетъ такую уступку, совершенно въ лейбницевскомъ духѣ, въ пользу интелектуализма, какъ признаніе свободной комбинирующей дѣятельности духа [2]). И дѣйствительно, ни въ чемъ такъ не сказывается философская неустойчивость „философовъ“ Просвѣщенія, какъ въ ихъ неумѣніи уйти отъ картезіанства или преодолѣть его. Д'Аламберъ не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія и самое подлинное картезіанство обнаруживается у этого „картезіанца наизнанку“, какъ только онъ пытается сдѣлать первыя же примѣненія изъ своихъ мнимо-сенсуалистическихъ принциповъ. Первое, чему насъ учатъ ощущенія, утверждаетъ онъ, это—наше

---

[1]) P. 13. Пикаве обращаетъ вниманіе на то, что д'Аламберъ въ словахъ: „en un mot, de remonter jusqu'à l'origine et à la génération de nos idées“, напоминаетъ не только по смыслу, но и по выраженію, 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 là fixer l'étendue et les bornes de nos connoissances et renouveler tout l'entendement humain“ (Essai sur l'origine des connoissances humaines. Introd). Но, 1, это слишкомъ общій оборотъ рѣчи, 2, слишкомъ общая мысль, въ которой нѣтъ ничего специфически кондильяковскаго; вообще въ цитируемой Introduction Кондильякъ самъ признаетъ, что опирается всецѣло на Локка, а потому, какъ у Кондильяка, такъ и у д'Аламбера, мы имѣемъ дѣло просто съ парафразой мысли Локка.

[2]) Очень ярко указанное противорѣчіе обнаруживается въ словахъ д'Аламбера: „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?“ ib., p. 15.

существованіе [1]), откуда слѣдуетъ, что наши первыя рефлексивныя идеи должны относится къ намъ, т.-е. *къ мыслящему началу* (principe pensant), составляющему нашу природу, и не отличимому отъ насъ. Второе, что мы извлекаемъ изъ ощущеній, есть существованіе внѣшнихъ предметовъ (l'existence des objects extérieurs), включая и наше собственное тѣло.

Д'Аламберъ видитъ опасность иллюзіонизма въ своихъ выводахъ и старается предотвратить его, апелируя здѣсь подобно Юму къ инстинкту. Нѣтъ отношенія, констатируетъ онъ, между ощущеніемъ и вызывающимъ его предметомъ, и нельзя его установить путемъ разсужденія,—поэтому, остается допустить нѣкоторый *видъ инстинкта*, болѣе надежнаго, чѣмъ самъ разумъ, который даетъ намъ возможность заполнить эту пропасть [2]).

Изъ всѣхъ предметовъ внѣшняго міра наше вниманіе привлекаетъ въ наибольшей степени наше собственное тѣло, на сохраненіе и удовлетвореніе потребностей котораго направлены наши заботы. Эта необходимость обезпечить свое тѣло отъ страданія и разрушенія заставляетъ насъ различать между внѣшними предметами полезные и вредные для насъ. Среди этихъ предметовъ мы замѣчаемъ подобныя намъ существа съ такими же какъ у насъ потребностями и интересами; въ результатѣ мы находимъ значительныя преимущества, которыя даетъ намъ объединеніе съ ними для того, чтобы различить, что въ природѣ служитъ для нашего сохраненія и что служитъ къ нашему вреду. „Сообщеніе идей — начало и опора этого единенія, и оно необходимо требуетъ изобрѣтенія знаковъ; таково начало образованія обществъ, вмѣстѣ съ которымъ должны зародиться языки“ [3]). Сношенія съ другими людьми увеличиваютъ запасъ нашихъ идей и это въ свою очередь побуждаетъ насъ закрѣплять узы, соединяющія насъ въ общество, и дѣлать его для насъ возможно полезнымъ.

---

[1]) Онъ преобразуетъ je pense, donc je suis въ *je sens*, donc je suis. Ср. прим. Пикаве (note 12, p. 200). Разумѣется, здѣсь нѣтъ никакого противопоставленія, а только ограниченіе, поскольку Декартъ утверждалъ: ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam *sentire*, idem est hoc quod cogitare (Phil. princ. I, 9).

[2]) o. c., p. 16 „... 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“. Вопросъ о реальности внѣшняго міра, столь популярный въ серьезной философіи XVIII вѣка, занималъ и д'Аламбера; онъ, видимо, придаетъ ему большое значеніе и болѣе детально анализируетъ его въ своемъ Essai sur les Eléments de philosophie (1759—1770).

[3]) ib., p. 19

Не всѣ люди могутъ извлечь изъ общества равную долю доставляемыхъ имъ благъ, и ихъ законное право на это нарушается варварскимъ правомъ неравенства, закономъ болѣе сильнаго. Такъ возникаетъ идея несправедливости, и слѣдовательно, добра и зла. Эта идея приводитъ насъ къ изслѣдованію „дѣйствующаго въ насъ начала, или что то же, субстанціи, которая желаетъ и мыслитъ“ [1]). Наше тѣло не можетъ быть этой субстанціей, такъ какъ свойства, которыя мы наблюдаемъ въ матеріи, не имѣютъ ничего общаго съ способностью желать и мыслить. Такимъ образомъ, наше Я (Nous) составлено изъ двухъ началъ различной природы, такъ соединенныхъ, что между движеніями одного и возбужденіями другого существуетъ соотвѣтствіе, которое мы не можемъ ни устранить, ни измѣнить, и которое ихъ удерживаетъ во взаимномъ подчиненіи.

Установивъ общія положенія, представляющія собою смѣсь морально-политическихъ теорій самого Просвѣщенія, этическихъ предпосылокъ гедонизма и утилитаризма, наконецъ, метафизическихъ утвержденій картезіанства, д'Аламберъ приходитъ къ заключенію, что всѣ истины, столь для насъ необходимыя, опираются на сенсуалистическую гносеологію, „являются плодомъ первыхъ рефлексивныхъ идей, къ которымъ даютъ поводъ наши ощущенія“ [2]).

Заботы, направленныя на поддержаніе и сохраненіе нашего тѣла, ведутъ къ зарожденію, прежде всего, искусствъ земледѣлія и медицины, а затѣмъ и другихъ необходимыхъ искусствъ и знаній. Развитіе и прогресъ въ области этихъ полезныхъ для насъ знаній ведутъ къ *физикѣ* и *ученію о природѣ*, а наблюденіе надъ различными свойствами тѣлеснаго міра къ возникновенію математическихъ наукъ, а черезъ ихъ примѣненіе—къ механикѣ и физико-математическимъ наукамъ, во главѣ которыхъ стоитъ астрономія. Въ общемъ всѣ наши свѣдѣнія о природѣ располагаются между двумя предѣлами, изъ которыхъ одинъ — идея нашего я, приводящая къ идеѣ всемогущаго существа, а другой — та часть математики, которая изучаетъ общія отношенія тѣлъ, протяженность и величину. Но, съ другой стороны, польза отъ расширенія знаній должна была навлечь на мысль о превращеніи въ искусство самихъ способовъ пріобрѣтенія знаній; что вело къ созданію *логики*, какъ науки о разсужденіи, въ свою

---

[1]) ib., p. 21.
[2]) ib., p. 22.

очередь ведущей къ искусству употребленія знаковъ идей и, слѣдовательно, къ наукѣ *грамматикъ* [1]).

Не довольствуясь знаніемъ современниковъ, мы изъ любопытства и самолюбія стремимся обнять прошлое, настоящее и будущее, и хотимъ жить, какъ съ нашими предшественниками, такъ и съ потомками. „Отсюда происхожденіе и изученіе *исторіи*, которая, соединяя насъ съ прошедшими вѣками, зрѣлищемъ ихъ пороковъ и добродѣтелей, ихъ знаній и заблужденій, передаетъ о насъ тѣ же свѣдѣнія будущимъ вѣкамъ“ [2]). Одинъ изъ главныхъ плодовъ изученія царствъ и совершавшихся въ нихъ переворотовъ, состоитъ въ изслѣдованіи того, какъ люди раздѣленные на множество большихъ семействъ, образовали различныя общества, какъ въ послѣднихъ зарождались разнаго рода правительства, какъ въ нихъ совершалось раздѣленіе въ области законодательства и языка [3]).

Всѣ эти науки въ своей совокупности обнимаютъ главныя области знанія, которое состоитъ или въ непосредственныхъ идеяхъ чувственнаго воспріятія или въ сочетаніи и сравненіи этихъ идей, въ „сочетаніи, которое вообще называется *философіей*“.

Этой объединенной групѣ знаній противостоитъ другая група, гдѣ рѣчь идетъ объ идеяхъ, которыя мы сами себѣ образуемъ, групируя и воображая вещи, подобныя объектамъ нашихъ непосредственныхъ идей. Въ широкомъ смыслѣ это—„подражаніе природѣ“, объемлющее, какъ знаніе,—отчасти практическое, отчасти умозрительное,— все то, что мы называемъ *искусствами*, какъ прикладными, такъ и изящными [4]).

Этому предметному раздѣленію нашихъ знаній вполнѣ соотвѣтствуетъ ихъ раздѣленіе со стороны познавательной цѣнности. Идеи, связь которыхъ съ перваго взгляда открывается намъ, суть идеи *очевидныя*; если такая связь устанавливается черезъ посредство другихъ идей, то мы говоримъ о *достовѣрности*. Очевидность относится къ метафизическимъ и математическимъ операціямъ ума, достовѣрность болѣе присуща физическимъ предметамъ. Въ области историческихъ фактовъ, которые приписываются

---

[1]) Соображенія, которыя высказываетъ д'Аламберъ на стр. 42—43 о примѣненіи языка также опираются на Essai sur l'origine des connaissances humaines Кондильяка. Ср. II. Partie, Du Langage et de la Méthode.

[2]) ib., p. 5 s.

[3]) Ближе объ д'аламберовскомъ пониманіи исторіи см. *Damon*, T. VII, p. 115 ss

[4]) ib., p. 47.

своего рода случаю, такъ какъ мы не усматриваемъ здѣсь причинъ, мы говоримъ о *вѣроятности* идеи добра и зла; нравственныя истины, опредѣляемыя совѣстью, сопровождаются *очевидностью сердца*; а чувство, возбуждаемое при подражаніи прекрасной природѣ, есть то, что называютъ *красотою выраженія*,—ему мы обязаны геніемъ, чувствомъ, которое творитъ, и вкусомъ, чувствомъ, которое оцѣниваетъ (qui juge) [1]).

Свое изложеніе возникновенія нашихъ знаніи д'Аламберъ называетъ „*философской исторіей*“ происхожденія нашихъ идей. Оно должно быть завершено „энциклопедическимъ деревомъ“ нашего знанія,—класификаціей наукъ,—которая по мнѣнію д'Аламбера, не совпадаетъ съ исторіей ихъ и необходимо заключаетъ въ себѣ нѣкоторый произволъ и схематичность: въ основу дѣленія можетъ быть положенъ любой принципъ. Задача, которую ставитъ себѣ д'Аламберъ, состоитъ въ томъ, чтобы этотъ принципъ далъ возможность захватить возможно широкій объемъ знаній и наиболѣе удовлетворилъ, какъ энциклопедическому, такъ и генеалогическому порядку нашихъ знаній. Самый принципъ д'Аламберъ заимствуетъ у Бекона, котораго онъ называетъ своимъ „путеводителемъ“ [2]), и кладетъ въ основу дѣленія „три различныхъ способа, какими наша душа оперируетъ надъ объектами своихъ мыслей“: память, разсудокъ въ собственномъ смыслѣ и творческое воображеніе. Ими опредѣляются три общихъ групы въ системѣ нашихъ знаній и три общихъ предмета нашихъ познаній: *исторія*, относящаяся къ памяти, *философія* — плодъ интелекта, и *изящныя искусства*, создаваемыя воображеніемъ. Соотвѣтственно можно говорить о трехъ групахъ писателей: эрудитовъ, философовъ и художниковъ. Остановимся только на исторіи.

Всѣ воспринимаемые нами предметы, суть или духовныя или матеріальныя существа. Исторія и философія имѣетъ дѣло съ обоими видами, воображеніе работаетъ надъ чисто матеріальными предметами. Во главѣ духовныхъ существъ стоитъ Богъ, за нимъ сотворенные духи, затѣмъ человѣкъ, который состоитъ изъ обоихъ началъ, духовнаго и матеріальнаго, и наконецъ, обширная вселенная, тѣлесный міръ или Природа. Согласно этому порядку можно говорить объ исторіи, основывающейся на

---

[1]) ib, p. 56—57.

[2]) „l'auteur célèbre qui nous sert de guide dans cette distribution“. P 66.

откровеніи и преданіи, какъ исторіи *священной* и *церковной*; объ исторіи человѣка, поскольку она касается его дѣйствій и знаній, какъ исторіи *гражданской* или *литературной* (littéraire); и наконецъ, объ исторіи *природы* (къ послѣдней относится и исторія искусствъ, поскольку рѣчь идетъ о примѣненіи природы) [1]). Исторія опирается на память, а потому является основаніемъ для философскихъ наукъ, проистекающихъ изъ размышленія объ исторіи естественной и священной. Разница между историческимъ и философскимъ (=научнымъ) изученіемъ однихъ и тѣхъ же предметовъ состоитъ въ томъ, что „исторія говоритъ о фактахъ", „имѣетъ предметомъ индивиды, реально существующіе или существовавшіе", а наука состоитъ въ переходѣ „отъ индивидовъ къ видамъ, отъ видовъ къ родамъ, отъ родовъ близкихъ къ родамъ удаленнымъ" [2]).

Во второй части Разсужденія д'Аламберъ дѣлаетъ попытку освѣтить дѣйствительную исторію наукъ со времени Возрожденія. „Разсматривая, — говоритъ онъ, — прогресъ духа со времени этой замѣчательной эпохи, можно видѣть, что этотъ прогресъ совершался въ томъ порядкѣ, въ какомъ онъ естественно долженъ былъ слѣдовать. Начали съ эрудиціи, продолжали изящными искусствами и кончили философіей" [3]) (подъ философіей д'Аламберъ понимаетъ всю совокупность научныхъ знаній о Богѣ, человѣкѣ и природѣ). Въ теченіе двѣнадцати вѣковъ были забыты научныя и художественныя сокровища древнихъ; если въ это несчастное время и являлись отдѣльные геніи, они оставались безплодны, такъ какъ „идеи, пріобрѣтаемыя черезъ посредство чтенія и общества, служатъ зародышами почти всѣхъ открытій. Это — воздухъ, которымъ дышатъ, не думая о томъ, и которому обязаны жизнью" [4]). Катастрофа, приведшая въ эпохѣ Возрожденія, прежде всего вызвала интересъ къ изученію языковъ и исторіи, но вскорѣ убѣдились, что одной эрудиціи и памяти недостаточно, стали замѣчать красоты древнихъ авторовъ, а на-

---

[1]) P. 66.

[2]) Ср. Explication détaillée du système des connaissances humaines. ib, p. 163, 174, 167.

[3]) P. 76. Отмѣчаемъ это характерное для философской исторіи (см выше Введеніе, 7) убѣжденіе въ совпаденіи дѣйствительнаго хода событій съ ихъ раціональнымъ долженствованіемъ: „on trouve, que ces progrès se sont faits dans l'ordre qu'ils devaient naturellement suivre".

[4]) P. 77. Не трудно видѣть въ этомъ выраженіи любимой мысли О. Конта о зависимости генія и его открытій отъ среды и эпохи.

конецъ, перешли и къ философіи, такъ какъ убѣдились, что сами древніе философы видѣли свою первую книгу въ природѣ и размышленіяхъ надъ нею. Нѣкоторые великіе люди особенно выдѣлились, какъ провозвѣстники и носители новыхъ идей Просвѣщенія. Среди нихъ на первомъ мѣстѣ долженъ быть поставленъ Фр. Бекон со своимъ обозрѣніемъ различныхъ предметовъ естественныхъ наукъ, послужившимъ главнымъ источникомъ и для автора „Разсужденія“. Декартъ былъ великъ какъ геометръ, но его метафизика внесла много заблужденій, главнымъ образомъ, въ силу его основного заблужденія, будто существуютъ врожденныя идеи. Но только Ньютонъ далъ философіи видъ, который она, повидимому, должна сохранить. Въ то время какъ Ньютонъ даетъ намъ физику, Локкъ создаетъ новую метафизику Она является истиннымъ основаніемъ всѣхъ нашихъ знаній и въ противоположность раціоналистической метафизикѣ, подобно экспериментальной физикѣ, заключается въ собраніи и связываніи фактовъ, добытыхъ путемъ наблюденія и самонаблюденія. Не столь грандіозны задачи другихъ великихъ людей новаго времени, Галилея, Гарвея, Гёйгенса, Паскаля, Мальбранша, Бойля и др., но и они сильно способствовали общему прогресу наукъ. Особенно среди нихъ д'Аламберъ отмѣчаетъ Лейбница, также выдвинувшагося какъ въ области физики, такъ и метафизики. Впрочемъ, д'Аламберъ отвергаетъ основные метафизическіе принципы Лейбница и цѣнитъ его скорѣе, какъ продолжателя дѣла Локка [1]).

12. Изъ этого краткаго обозрѣнія Разсужденія д'Аламбера можно видѣть, что для него идея философской исторіи такъ же близка, какъ и другимъ крупнѣйшимъ представителямъ французскаго Просвѣщенія. Но точно такъ же, какъ и тѣ, онъ слишкомъ философски несамостоятеленъ, чтобы увидѣть въ исторіи науку со своей собственной логикой и методологіей. Однако д'Аламберъ обладалъ большими научными познаніями и достаточнымъ научнымъ вкусомъ, чтобы оцѣнить знаніе съ *научной* точки зрѣнія. Его Discours представляетъ собою интересный фактъ, еще недостаточно оцѣненный въ исторіи философіи. Въ сущности, единственная его „логическая“ опора—Бекон. Но у самого Бекона нѣтъ логики и слишкомъ нелогическое представленіе объ методологіи. Локка д'Аламберъ, повидимому, мало зналъ, и во всякомъ случаѣ, плохо понялъ, такъ какъ не сумѣлъ сдѣлать тѣхъ

[1]) Съ высокой оцѣнкой Лейбница мы встрѣчаемся также у Тюрго. Но, повидимому, наибольшее впечатлѣніе изъ французскихъ просвѣтителей Лейбницъ произвелъ на Дидро.

философскихъ выводовъ, которые дѣлали англійскіе послѣдователи Локка. Собственно логику и методологію эмпиризма, какъ „философію наукъ“, мы находимъ впервые, какъ уже указано, въ *позитивизмѣ* Конта, но не трудно видѣть, что въ этомъ именно направленіи устремляется д'Аламберъ, и совершенно тѣмъ же путемъ, что и Тюрго, хотя оба идутъ независимо другъ отъ друга.

Д'Аламберъ, предпринимая опытъ созданія „философіи наукъ“, становится на путь генетической (исторической), хотя и раціонализирующей, оцѣнки научныхъ знаній, безсознательно, такимъ образомъ, примѣняя методъ философской исторіи къ самой логикѣ наукъ. Болѣе тщательное изученіе д'Аламбера показало бы, до какой степени позитивизмъ Конта и позитивистическая методологія есть непосредственное слѣдствіе Просвѣщенія. Контъ — не первое слово позитивизма, а послѣднее, завершающее беконизмъ. Ни Милль, ни Спенсеръ, ни кто-либо иной, ничего не прибавили къ методологіи позитивизма. И то, что составляетъ истину въ этой методологіи,—идея, что въ центрѣ методологіи должна стоять класификація наукъ,—ясно, какъ мы видѣли, выражено уже д'Аламберомъ, только развивавшимъ, какъ признаетъ и онъ самъ, мысль Бекона.

Обращаясь спеціально къ нашему вопросу, мы должны признать, что эмпиризмъ при своей методологической слабости по существу не могъ дать логики и методологіи *исторіи*. Дѣйствительно, къ существу эмпиризма относится его половинчатое рѣшеніе вопроса о роли раціональнаго фактора въ познаніи. Чистый эмпиризмъ („муравьиный“, по выраженію Бекона) есть предпріятіе въ наукѣ явно несостоятельное. Извѣстный афоризмъ Бекона, устанавливающій мѣсто его собственнаго эмпиризма („пчелинаго“), есть прекрасный образъ, но онъ не разрѣшаетъ ни одного вопроса, какой можетъ предъявить къ эмпиризму логика. Ту же двойственность мы замѣчаемъ и у д'Аламбера, у котораго также вопросъ о роли интелектуальнаго момента,— вступающаго у него въ противорѣчіе съ его сенсуализмомъ,— не формулируется даже какъ спеціальный вопросъ. И это не недостатокъ Бекона или д'Аламбера только, а, повторяемъ, апорія самого эмпиризма, какъ такого.

Беконъ нисколько не затруднялся признать аристотелевскую идею, что научное знаніе есть непремѣнно знаніе общее, онъ заботится только о томъ, чтобы переходъ къ общему отъ единичнаго совершался постепенно, а не производился сразу, скачкомъ, и поэтому, его вниманіе напряженно сосредоточено на axiomata

media. Ни малѣйшаго интелектуальнаго безпокойства не вызываетъ этотъ вопросъ и у д'Аламбера. Безъ тѣни сомнѣнія онъ провозглашаетъ путь философскаго (=научнаго) знанія отъ „факта", „индивидуальнаго", къ виду, отъ вида къ роду Проблемы факта для него нѣтъ просто потому, что „фактъ" служитъ въ эмпиризмѣ предпосылкой, съ которой начинается всякое разсужденіе. Стоило только Локку сдѣлать попытку подвергнуть анализу самый этотъ фактъ, какъ эмпиризмъ съ фатальной необходимостью переходитъ въ перцептивизмъ, феноменализмъ, сенсуализмъ и скептицизмъ Непремѣнно нужно принять лейбницевское nisi intellectus, чтобы „фактъ" выступилъ какъ проблема.

Тогда обнаруживается поразительная вещь, что эмпиризмъ потому не могъ увидѣть проблемы историческаго метода, что онъ самъ заключаетъ въ себѣ историческій методъ. Другими словами, *распространеніе и развитіе эмпиризма въ XVIII вѣкѣ само можетъ разсматриваться, какъ одно изъ проявленій повышеннаго интереса этого времени къ исторической проблемѣ и къ историзму, какъ принципу*; и именно *поэтому* эмпиризмъ не можетъ быть основаніемъ для логическаго рѣшенія исторической проблемы. Эмпиризму нужно было бы обратиться на самого себя, взять самого себя подъ сомнѣніе, сдѣлать изъ себя проблему, но этого не было, и по существу не могло быть, пока эмпиризмъ не сходилъ съ собственной почвы. Могли быть научныя и историческія изслѣдованія, но не могло быть его логики. Создать свою собственную логику для эмпиризма означало бы отказаться отъ эмпиризма или приводило бы къ circulus vitiosus, который нашелъ свое завершеніе въ попыткѣ Милля обосновать индукцію черезъ индукцію. Д'Аламберовская и вообще позитивистическая тенденція создать генетическое обоснованіе логики не достигала цѣли, игнорируя nisi intellectus, и она стала бы передъ тѣмъ же роковымъ кругомъ, котораго не могъ избѣжать Милль, еслибы вопросъ возникъ объ исторіи: нельзя найти логическаго оправданія исторіи въ исторіи.

Догматическое отношеніе эмпиризма къ себѣ самому и игнорированіе критическаго nisi intellectus дѣлало то, что помимо воли эмпиризмъ культивировалъ въ себѣ указанную выше половинчатость и слѣпо примѣнялъ раціоналистическіе пріемы и даже предразсудки. Такъ раціонализмъ упорно сосредоточивалъ свое вниманіе на томъ, что составляло содержаніе оговорки Лейбница, какъ на единственномъ *достойномъ* вниманія объектѣ, и въ силу аристотелевскаго предразсудка не достаточно специфицировалъ въ своей логикѣ „фактическое". Отъ этого онъ безъ

колебаній переносилъ извѣстные уже ему методы на всякій новый предметъ знанія. Но раціонализмъ обладалъ, какъ увидимъ, средствами для разрѣшенія проблемы эмпиризма, и онъ могъ, поэтому, отодвигать эту проблему, не уничтожая ея, и рано или поздно она должна была предъявить свои права на разрѣшеніе. Эмпиризмъ усвояетъ себѣ указанное самоограниченіе раціонализма и слѣпо переноситъ методы естествознанія на всякій новый объектъ изученія, не обладая средствами для самостоятельнаго рѣшенія новыхъ вопросовъ.

Однако только въ *готовомъ* позитивизмѣ это перенесеніе возводится въ принципъ, чѣмъ и создается своеобразное логическое ученіе „методологическаго матеріализма“, въ процесѣ же *становленія* рѣчь идетъ только объ безсознательномъ осуществленіи этого пріема въ самой научной работѣ. „Философская исторія“, о которой у насъ все время идетъ дѣло, было такого рода осуществленіемъ раціонализаціи историческаго предмета. Для разсматриваемаго нами момента характерно, что въ попыткѣ теоретическаго оправданія науки мы сталкиваемся съ такой своеобразной діалелью: эмпирическая по существу исторія раціонализируется, а раціональная по существу логика излагается какъ „философская исторія“.

Но такая замѣна логики исторіей, конечно, не давала никакой логики. Явная неправомѣрность такой замѣны до извѣстной степени маскировалась только тѣмъ, что сама эта исторія заключала въ себѣ нѣкоторый теоретическій элементъ своеобразно выходившій за предѣлы „фактическаго“. Дѣло въ томъ, что позитивистическая логика составляетъ одинъ изъ элементовъ того самого момента въ развитіи исторіи, который мы назвали *философской исторіей*, которая,—какъ было указано — то, что *можетъ* быть принимала за то, что *должно* быть и за то, что было. Это своеобразное проникновеніе элемента долженствованія въ исторію дѣлало то, что изложеніе „прогреса человѣческаго духа“ могло играть роль его логическаго оправданія.

Во всякомъ случаѣ, по отношенію къ самой исторіи, какъ наукѣ, и ея методу, этотъ моментъ представлялъ собою несомнѣнный шагъ впередъ въ направленіи правильной,—хотя и неоправданной,—исторической теоріи. Но тѣмъ самымъ и въ этомъ требованіи оправданія обнаруживается указаніе на *раціональную логику*, какъ на средство, съ помощью котораго единственно, можно было думать, найдется выходъ изъ создавшагося положенія. Раціонализмъ потому могъ претендовать на такое обращеніе къ

нему, что онъ простымъ сохраненіемъ традиціонной логики располагалъ почвой, на которой могло совершаться и дальнѣйшее развитіе логическихъ проблемъ. Можно было ожидать, что рано или поздно, подъ вліяніемъ ли имманентнаго развитія или въ отвѣтъ на запросы времени, раціоналистическая логика подойдетъ къ проблемѣ научной исторіи. Это ожиданіе могло сопровождаться также надеждой, что не только рѣшеніе, но и самая постановка новыхъ проблемъ можетъ возникнуть въ болѣе благопріятномъ для самой науки направленіи, такъ какъ раціонализмъ не такъ легко поддавался на приманки, оказавшіяся фатальными для эмпиризма, — какъ напр., полезность знанія, заинтересованность его въ практическомъ приложеніи и т. п.

Нерѣдко силу эмпиризма видятъ именно въ томъ, что для насъ является недостаткомъ: въ фактичности, противополагаемой „идеальности“. Для насъ дѣло не въ метафизикѣ, а въ методологіи: дѣйствительно ли, если исторія есть познаніе эмпирическое, какъ познаніе единичнаго, она должна отказаться отъ обычныхъ средствъ логики, общихъ понятій, теорій и объясненій? Этотъ простой и, повидимому, ясный вопросъ связанъ однако съ принципіальными предпосылками, вносящими въ него большое количество осложненій. Методологическая проблема для эмпиризма, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ уже разсмотрѣнныхъ нами, есть квадратура круга: эмпиризмъ не располагаетъ средствами для рѣшенія этой, вообще все же разрѣшимой, задачи. Защита эмпиризма часто производится, поэтому, не столько со стороны методологической, сколько со стороны *принципіальной*, гдѣ, путемъ обращенія къ „дѣйствительности“ предмета, эмпиризмъ привлекаетъ на свою сторону своей „наглядностью“ въ опредѣленіи дѣйствительности, противополагаемой „идеальности“ раціонализма и метафизики вообще. Разсмотрѣніе такого противоположенія заключаетъ въ себѣ чрезвычайныя трудности чисто *внѣшняго* характера: убѣжденность и энергія эмпиризма здѣсь прямо пропорціональна его логической и методологической слабости. Въ концѣ концовъ, приходится имѣть дѣло съ распутываніемъ терминологическихъ и чисто словесныхъ недоразумѣній. На одной сторонѣ вопроса однако необходимо задержаться.

Это — указанное противопоставленіе „дѣйствительнаго“ и „идеальнаго“ предмета науки. Такое противопоставленіе, какъ указано, есть *принципіальное* противопоставленіе. И вполнѣ понятно, что принципіальная философія иначе не можетъ рѣшить этотъ вопросъ, какъ въ томъ смыслѣ, что для нея *всякій научный*

предметъ есть идеальный. Этимъ, конечно, нисколько не устраняется раздѣленіе наукъ на науки объ дѣйствительномъ мірѣ, „вещахъ“, и идеальномъ мірѣ. Это раздѣленіе направляется, въ концѣ концовъ, задачами *самой науки*, послѣдняя цѣль которой, какъ и послѣдняя цѣль философіи, въ познаніи дѣйствительности. Разумѣется, въ этомъ противопоставленіи самомъ по себѣ нѣтъ никакой метафизики, и это очень удобное основаніе для методологіи. Удержаться дальше въ этихъ предѣлахъ принциповъ и метода не такъ легко, и въ переходѣ къ метафизикѣ можно обвинять обѣ спорящія тутъ стороны,—и эмпиризмъ и раціонализмъ,—но легко показать, что исторически этотъ переходъ совершаетъ прежде всего и главнымъ образомъ эмпиризмъ, а въ теоретическомъ анализѣ можно открыть и основанія для такого перехода.

Раціонализмъ такъ тѣсно связанъ съ логикой, что онъ отъ начала до конца выступаетъ, какъ выдержанная и дисциплинированная система, эмпиризмъ уже съ начала опредѣленія собственныхъ задачъ безпомощно борется съ затрудненіями терминологической многозначности Такъ дѣйствительность, какъ непосредственная чувственная данность, въ качествѣ предмета изученія, *философски* и *принципіально* ведетъ къ феноменализму различныхъ типовъ: Беркли, Юмъ, Кондильякъ, и под. Возникаетъ потребность въ *объясняющей эту дѣйствительность реальности*, которая сразу сталкиваетъ съ принципіальнаго пути и вталкиваетъ въ область метафизики. Мы видѣли, какъ у Бекона его эмпиризмъ сочетался съ матеріализмомъ, то же мы найдемъ у французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка. Французскіе *идеологи* конца XVIII вѣка и начала XIX в берутъ другой курсъ, но принципіально, какая же разница? Можно съ *метафизической* точки зрѣнія предпочитать матеріализмъ или спиритуализмъ, но принципіально въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ метафизикой.

Но это — одна сторона дѣла. Другая состоитъ въ томъ, что, ставъ на метафизическую почву истолкованія дѣйствительности, какъ обнаруженія скрытой за чувственно даннымъ реальности, эмпиризмъ начинаетъ приписывать „идеальному“ раціоналистовъ *дѣйствительное* или даже также *реальное* значеніе. „Идея“ оспаривается тогда эмпиризмомъ, какъ „представленіе“ или „образъ“, и „идеальное“ имъ приравнивается „воображаемому“. Съ этой мельницей эмпиризмъ вступаетъ въ ожесточенную борьбу, но совершенно безплодную, такъ какъ онъ борется съ собственнымъ

воображеніемъ. Въ результатѣ стремленія эмпиризма найти въ себѣ самомъ основаніе для познанія *дѣйствительности* не могутъ быть удовлетворены, потому что эмпиризмъ по существу не обладаетъ никакими логическими и методологическими средствами Противорѣчія эмпиризма начинаются именно съ того момента, когда эмпиризмъ желаетъ быть теоріей, потому что эмпиризмъ мыслимъ только въ идеѣ, но какъ чистый эмпиризмъ онъ былъ бы чистымъ *алогизмомъ*. Въ себѣ, поэтому, эмпиризмъ не можетъ найти никакихъ точекъ опоры, ни методологическихъ, ни логическихъ. Отсюда и появляется его тяготѣніе къ трансцендентной *реальности*, объясняющей видимую дѣйствительность, т.-е. стремленіе къ метафизикѣ, или противорѣчивыя попытки найти устойчивость въ *относительно* постоянномъ, *относительно* неизмѣнномъ. Принимая „идеальное“ за воображаемое, эмпиризмъ въ послѣднемъ случаѣ ищетъ устойчивости въ относительно постоянныхъ внѣшнихъ условіяхъ наблюдаемаго процеса, и единственнымъ способомъ избѣгнуть метафизики для него представляется обращеніе къ этимъ внѣшнимъ условіямъ, какъ къ объясняющимъ факторамъ и причинамъ. Всякая попытка, направленная въ сторону отысканія *внутреннихъ основаній* процесовъ и событій представляется ему,—такъ какъ онъ самъ не знаетъ другого, „раціональнаго“, пониманія этихъ основаній, — уже обращеніемъ къ метафизическимъ реальностямъ. Такимъ образомъ, получается одно господствующее, хотя не всегда ясно выраженное, методологическое требованіе единаго научнаго образца объясненія изъ внѣшнихъ условій и закономѣрности внѣшнихъ постоянствъ.

Среди теоретиковъ историческаго познанія XVIII вѣка однако мнѣ не удалось встрѣтить принципіальной защиты эмпиризма, какъ основанія научной исторіи, противъ „раціонализма“. Поэтому, въ качествѣ примѣра, иллюстрирующаго вышеизложенное, я позволю себѣ привести писателя первой половины XIX вѣка, автора самой объемистой изъ существующихъ „историкъ“. Дону, зачисляемый въ ряды такъ наз. идеологовъ, тѣмъ не менѣе возстаетъ противъ „метафизическаго“ основанія для исторической науки, обобщая метафизиковъ подъ названіемъ „платониковъ“, и, слѣдовательно, опредѣленно противопоставляя свой эмпиризмъ именно раціонализму [1]).

[1]) *Daunou*, Cours d'études historiques T. I—XX. Paris 1842—1849. О мѣстѣ Дону въ „идеологіи“ см. *Picavet*, Les Idéologues. P. 1891. P. 399 ss. Вопросъ о значеніи идеологовъ для исторической методологіи есть новый вопросъ, котораго я здѣсь еще не касаюсь. Я пользуюсь только нѣсколькими мыслями Дону для иллюстраціи сказаннаго выше.

Всѣ системы философіи, по Дону, въ концѣ концовъ, сводятся къ одной изъ двухъ философій: *умозрительной* (contemplative) и *опытной* (expérimentale). Въ то время какъ „одна есть картина идеальнаго или воображаемаго міра, другая есть образъ или по крайней мѣрѣ эскизъ дѣйствительности“ [1]). Уже здѣсь на лицо указанныя выше недоразумѣнія эмпиризма: „идеальное“ понимается какъ „*воображаемое*“, чѣмъ оно уже оказывается опороченнымъ, какъ метафизическое, а въ то же время „*образъ* дѣйствительности“ провозглашается научной задачей. Если за этимъ „образомъ“ нѣтъ никакой трансцендентной реальности, т.-е. если метафизика во что бы то ни стало должна быть изгнана, то ясно, что остается допустить только *внѣшнее* отношеніе къ „дѣйствительности“ и на этомъ закончить задачу науки. Другими словами, нужно или отказаться отъ „объясненія“ или принять внѣшнія же постоянства за факторы объясненія и источники закономѣрности. Дону разсуждаетъ: „Если даже вѣрно, что созерцательная метафизика съ пользой можетъ примѣняться въ извѣстныхъ областяхъ духовной работы,—чего я не думаю,—то все же она оставалась бы несовмѣстимой со всѣмъ тѣмъ, что есть исторія, будь то исторія природы или общества. Дѣло въ томъ, что историческое есть только то, что положительно и признается реальнымъ; здѣсь рѣчь идетъ о собираніи и оправданіи чисто внѣшнихъ фактовъ“. Дону, слѣдовательно, не допускаетъ того принципіальнаго отношенія къ историческому предмету, когда его идеальное усмотрѣніе ведетъ къ такому раскрытію внутреннихъ основаній предмета, которое не будучи эмпирическимъ, не является также метафизикой трансцендентной реальности. Но методологію скорѣе ужъ можно построить на метафизикѣ, чѣмъ на отказѣ отъ какого бы то ни было предмета кромѣ эмпирической „внѣшней“ данности. И еслибы этотъ горячій защитникъ эмпиризма сообразилъ, что ни у какой науки, въ томъ числѣ и у исторіи, не можетъ быть иной логики кромѣ раціональной, онъ, можетъ быть, не такъ энергично призывалъ бы своихъ слушателей къ „чистому“ эмпиризму.

Фактъ, что „раціонализмъ“ не отрицаетъ проблемы единичнаго признаетъ и Дону, но онъ не видитъ, что *только* для раціонализма въ единичномъ и есть проблема, и при томъ для раціонализма проблема самая трудная и самая важная. „Это (дѣйствительный характеръ историческаго), — говоритъ онъ, — признаютъ

[1]) *Dauou*, T. XX, p. 413.

иногда сами платоники. Исторія, говорятъ они, по существу есть частное и партикулярное: она имѣетъ содержаніемъ единичныя событія; ея оттѣнки должны быть индивидуальны, мѣстны и собственны по отношенію къ ея различнымъ объектамъ. Желая схватить общій признакъ, она становится только туманной: изобразить то, что было доступно зрѣнію, описать внѣшнюю сторону жизни, вотъ ея единственная функція. Невозможно выразить болѣе ярко, что исторіи предназначено изображать внѣшніе факты: познаніе которыхъ пріобрѣтается путемъ чувствъ, и передается черезъ свидѣтелей; что слѣдовательно, ея методъ — экспериментальный. Послѣ подобныхъ заявленій, мы въ правѣ думать, что наукѣ о прошедшихъ фактахъ нечего считаться съ платонизмомъ, онъ самъ эмансипируется или отчуждается отъ нея; и, довольствуясь тѣмъ, что онъ руководитъ изученіемъ вещей общихъ, существенныхъ, необходимыхъ, составляющихъ невидимый и внутренній міръ, онъ, повидимому, пренебрегаетъ тѣмъ, чтобы распространить свою власть на изысканія частныя и такъ сказать матеріальныя". Мы ограничимся этой выпиской, чтобы перейти къ разсмотрѣнію вопроса, дѣйствительно ли раціонализмъ, или какъ правильно, въ концѣ концовъ, говоритъ Дону, *платонизмъ*, довольствуется „необходимымъ" и пренебрегаетъ проблемой „случайнаго" или *единичнаго?*

ГЛАВА ВТОРАЯ.

1. Французская революція сыграла весьма существенную роль во всей европейской исторіи; въ частности, какъ завершеніе Просвѣщенія, ее можно считать хронологической датой и для исторіи нѣмецкаго Просвѣщенія. Дѣло не въ томъ, что изсякъ источникъ новыхъ идей,—заимствованія вообще были не такъ широки, какъ можетъ казаться, если обращать вниманіе только на придворныя моды, а вліянія мало-по-малу превращались въ источникъ новыхъ и оригинальныхъ направленій. Не слѣдуетъ игнорировать и того, что, дѣлая заимствованія и подчиняясь французскому вліянію, нѣмецкое Просвѣщеніе съ самаго начала имѣло уже чѣмъ вознаградить учителей и во всякомъ случаѣ имѣло нѣчто, что могло предложить въ обмѣнъ за услугу. Какой-нибудь Мопертюи стоялъ во главѣ Академіи, основанной *Лейбницомъ*, и совершенно очевидно, что вліяніе Лейбница на людей болѣе чуткихъ и подготовленныхъ къ воспріятію философскихъ идей, чѣмъ Вольтеръ, не могло ограничиться побужденіемъ къ составленію пикантныхъ пародій. Во всякомъ случаѣ нельзя отрицать вліянія, оказаннаго Лейбницемъ, напр., на Дидро, хотя оно и претворилось въ разносторонней, но путанной головѣ послѣдняго въ формы Лейбницу въ высокой степени чуждыя.

Но французская революція не была для нѣмцевъ такой внезапной и катастрофической эрой завершенія ихъ предшествующаго духовнаго развитія. Напротивъ, послѣднее шло планомѣрно дальше, пока не доросло до того, что приготовило новую породу людей и идей, пришедшую на смѣну старой въ порядкѣ преемственности и внутренней смѣны. Нѣмецкое Просвѣщеніе внутренно замѣняется цѣлымъ рядомъ новыхъ творческихъ стремленій, частью только переходныхъ и критическихъ: „философія чувства“, критицизмъ, гуманизмъ, затѣмъ романтизмъ и весь идеализмъ въ его цѣломъ. Все это — опредѣленныя формы, пришедшія на смѣну буддирующимъ и расплывчатымъ идеямъ Просвѣщенія.

Устанавливая хронологическимъ концомъ нѣмецкаго Просвѣщенія годы французской революціи, мы тѣмъ не менѣе должны помнить условность этой грани, такъ какъ фактически до самаго конца столѣтія мы встрѣчаемся съ писателями и идеями, не ушедшими отъ прежнихъ модъ, но ускользавшими отъ вліянія новыхъ вѣяній и настроеній. Существенно только, что французская революція со всѣми своими послѣдствіями влила и въ нѣмецкую культурную жизнь новый потокъ идей и настроеній, постепенно измѣнявшій наладившееся уже было направленіе умственныхъ и культурныхъ теченій Германіи.

Гораздо труднѣе условиться относительно „начала“ нѣмецкаго Просвѣщенія. Въ общемъ исторіи философіи довольно единодушно считаютъ родоначальниковъ нѣмецкаго Просвѣщенія Лейбница. Но такое утвержденіе,—оставляя пока въ сторонѣ разсмотрѣніе вопроса по существу,—уже съ чисто формальной стороны вызываетъ нѣкоторыя возраженія. Эпоха Просвѣщенія могла находить въ различныхъ государствахъ и у различныхъ народовъ свое различное выраженіе, но какъ историческій фактъ она была общеевропейскимъ явленіемъ, а какъ таковой она можетъ быть установлена только въ ея цѣлостности и внутренней связи развитія. Но нѣтъ и тѣни данныхъ, которыя позволяли бы думать, что хронологическое и генетическое первенство здѣсь можетъ принадлежать нѣмцамъ. И только чрезмѣрное расширеніе термина „Просвѣщеніе“ просто до значенія „образованія“ и „образованности“ даетъ поводъ думать, будто начало нѣмецкаго Просвѣщенія совпадаетъ съ началомъ XVIII вѣка.

Явное несогласіе этого утвержденія съ историческими фактами побуждаетъ нѣкоторыхъ историковъ различать въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи *два періода*. Первый періодъ—Просвѣщенія „умственнаго“, періодъ распространенія и господства лейбницевольфовской философіи, и второй періодъ—Просвѣщенія „нравственнаго“, относимый ко второй половинѣ XVIII вѣка, и достигающій своего апогея въ литературной дѣятельности Лесинга. Но оба эти періода находятся подъ *непосредственнымъ* вліяніемъ Лейбница.

Такъ К. Фишеръ, совершенно игнорируя французское вліяніе и сосредоточиваясь исключительно на якобы чисто національномъ характерѣ нѣмецкаго Просвѣщенія, рѣзко хронологически дѣлитъ XVIII в. на періодъ вольфіанской философіи до 1765 г. и періодъ нравственнаго Просвѣщенія съ этого года[1]). Онъ раз-

[1]) *К. Фишеръ*, Лейбницъ. Пер. Полилова Стр. 630 сл.

личаетъ въ философіи Лейбница сторону экзотерическую, выраженную въ его Теодицеѣ, и сторону эзотерическую, выраженную въ его Новыхъ Опытахъ. Вольфъ былъ знакомъ только съ Теодицеей, Новые Опыты вышли въ свѣтъ въ 1765 г. и никто такъ не проникъ черезъ нихъ въ эзотерическій характеръ философіи Лейбница, какъ Лесингъ.

Но если бы дѣло, дѣйствительно, обстояло *точно* такъ, какъ изображаетъ К. Фишеръ, то послѣдовательнѣе было бы не говорить о нѣмецкомъ Просвѣщеніи вовсе, а говорить о послѣдовательномъ раскрытіи и развитіи лейбницеанства. Но вся суть въ томъ, что и Вольфъ и Лесингъ брали у Лейбница только то, что *имъ самимъ* было нужно, а ихъ потребности опредѣлялись запросами и вліяніями времени, которое, между прочимъ, ставило и задачи „Просвѣщенія“. К. Фишеръ, повидимому, вовсе не изъ философскихъ побужденій, не хочетъ видѣть, что задачи послѣдняго рода могли быть поставлены только подъ вліяніемъ французской литературы, и что для пониманія роли самого Лессинга было бы важно опредѣлить не только его лейбницеанство, но и степень вліянія французскихъ идей. Но самое главное, К. Фишеръ совершенно упускаетъ изъ виду ту галломанію, которая культивировалась Фридрихомъ II, и которая все же не осталась безъ вліянія на нѣмецкую литературу и публицистику. Эта придворная философія, правда, создавалась прямо французскими же представителями Просвѣщенія и едва ли многимъ простиралась дальше того, что было нужно для развлеченій коронованнаго чудака. Но мы обращаемся къ исторіи только за фактами, а фактъ тотъ, что придворныя моды не только вызывали подражаніе въ широкихъ кругахъ общества, но пробудили къ жизни также цѣлый рядъ теченій, поставившихъ себѣ задачей распространеніе и популяризацію новыхъ идей. „Популярная“ нѣмецкая философія второй половины XVIII вѣка,—какъ и всякая популяризація,—не есть какое-либо самостоятельное теченіе, чтобы она сама по себѣ могла претендовать на мѣсто въ исторіи идей, но для этой исторіи было бы въ высшей степени важно знать, *какія* именно идеи популяризуются?

При отвѣтѣ на этотъ вопросъ приходится констатировать интересный фактъ: придворная мода оказала на страну въ цѣломъ вліяніе, главнымъ образомъ, внѣшнее, „формальное“. Давалось побужденіе, но не предопредѣлялось содержаніе: популяризуются идеи, хотя и испытавшія вліяніе французской литературы, но тѣмъ не менѣе по преимуществу нѣмецкаго происхожденія.

Смыслъ этого момента нѣмецкой просвѣтительной философіи очень удачно вскрывается въ краткой характеристикѣ того времени, какъ его изображаетъ Гаймъ [1]). Кажется, невольно, но очень удачно, онъ сравниваетъ вкусъ Фридриха къ французской философіи съ его вкусомъ къ французской кухнѣ, но для „мѣщанскаго ума и честной души нѣмецкаго народа", находитъ онъ, болѣе подходила національная философія Вольфа Между вѣрой въ привидѣніе или въ чорта, продолжаетъ онъ, и полнымъ безвѣріемъ или скептицизмомъ „существовалъ и средній путь, золотая середина; эта серединная мудрость, не требовавшая ни геніальности, ни нравственныхъ усилій и между тѣмъ дававшая съ одной стороны—сознаніе своего превосходства надъ некультурными средними вѣками, съ другой—возможность чувствовать себя счастливѣе и лучше французскихъ атеистовъ и насмѣшниковъ,—эта-то серединная мудрость завладѣла всею нѣмецкою умственной жизнью. Ею жили, ею вдохновлялись: она господствовала въ государственной, какъ и въ частной жизни, въ чиновничьей, такъ и въ промышленной сферѣ; она доставляла матеріалъ для свѣтскаго разговора; о ней говорили при встрѣчахъ въ ресторанахъ и театрахъ, она раздавалась съ церковныхъ и университетскихъ кафедръ; въ ея духѣ государство писало законы, ея духомъ жила наука; на зло религіи выказывали передъ ней благочестіе, на зло поэзіи писали при ея помощи стихи и разсуждали объ искусствѣ" [2]). Пруссія и главнымъ образомъ Берлинъ является центромъ этого своеобразнаго „Просвѣщенія", такъ что, по словамъ Гайма, „просвѣщеніе и берлинизмъ стали тождественными понятіями". Французское вліяніе здѣсь сказывалось только въ стремленіи не отставать отъ французовъ въ легкости и лоскѣ. „Какъ Рамлеръ свои стихи, такъ Мендельсонъ отдѣлывалъ свою прозу, а Энгель пріобрѣлъ среди элегантной берлинской публики репутацію писателя, уподобившагося по своему остроумію и красотѣ языка Платону, а по корректности и краснорѣчію Цицерону". Надъ этой посредственностью высоко выдѣлился Лесингъ, но уже Кантъ начинаетъ собою новую эпоху.

Если къ этому припомнить, что внѣ Берлина и Пруссіи руководителями философской мысли были такіе представители ея, какъ Федеръ, Мейнерсъ или даже Платнеръ, то легко себѣ представить общій характеръ эпохи и прійти можетъ быть къ заклю-

---

[1]) *Р. Гаймъ*, Вильгельмъ фонъ Гумбольдъ. Рус. пер. М. 1894. Гл. I.
[2]) о. с., стр 4.

ченію, что и „высоко стоящаго надъ уровнемъ“ Лессинга есть основаніе относить къ новой и сложной эпохѣ, когда въ исторію вступаютъ столь разнообразныя теченія, какъ критицизмъ, философія вѣры и чувства, неогуманизмъ, и такіе представители ихъ, какъ Кантъ, Якоби, Гаманъ, Гердеръ, Гете, Вильг. Гумбольдтъ и др. Во всякомъ случаѣ, для непредвзятаго взгляда должно быть ясно, что хронологическая схема К. Фишера является совершенно произвольной. О нѣмецкомъ Просвѣщеніи нужно говорить прежде всего какъ о теченіи, сложившемся подъ вліяніемъ французскаго Просвѣщенія, хотя и принявшемъ свои собственныя своеобразныя формы и выраженія.

Источникомъ этого своеобразія является прежде всего *раціонализмъ*, какъ философское основаніе нѣмецкаго Просвѣщенія,— это признаютъ всѣ историки. Но размѣръ, смыслъ и значеніе этого фактора понимается весьма различно. Между тѣмъ то или иное отношеніе къ раціонализму принуждаетъ къ различному опредѣленію самихъ границъ Просвѣщенія. Съ одной, наиболѣе узкой стороны, Просвѣщеніе сводится къ *популярной* „берлинской“ философіи, а съ другой, наиболѣе широкой стороны, можно захватить подъ титлъ Просвѣщенія всю эпоху XVIII в., считая, что, разъ мотивы Просвѣщенія играли въ это время, дѣйствительно, существенную роль, они не могли не отразиться на всѣхъ теченіяхъ научной и философской мысли, какъ бы, казалось, она далеко ни отстояла въ своихъ опредѣленныхъ представителяхъ отъ того типа, который составится при разсмотрѣніи Просвѣщенія въ его узкомъ опредѣленіи. Предвосхищая результаты послѣдующаго изложенія, я прямо утверждаю, что то же своеобразіе, которое внесъ раціонализмъ въ Просвѣщеніе въ *узкомъ* смыслѣ, обнаруживается и у представителей философской мысли, которыхъ иногда относятъ къ теченіямъ, не только отдѣлившимся отъ Просвѣщенія, но даже ему враждебнымъ, какъ напр., такъ наз., философія чувства и вѣры, Якоби, Гаманъ, Гердеръ. Моя задача не есть задача историко-философскаго характера и я предпочитаю обратиться непосредственно къ своей темѣ и аргументировать въ ея предѣлахъ, — матеріалъ для выводовъ къ исторіи философіи получится такимъ путемъ самъ собою. Начать необходимо съ анализа философскихъ предпосылокъ Вольфа, такъ какъ онѣ именно составляютъ философское питаніе всей эпохи вплоть до Канта, да и во время Канта, поскольку рѣчь идетъ объ его противникахъ. Но сказать еще нѣсколько словъ къ общей характеристикѣ нѣмецкаго Просвѣщенія мнѣ представляется полезнымъ, такъ

какъ здѣсь мы можемъ найти нѣкоторыя основанія и для болѣе частныхъ различеній.

Обозрѣвая общія цѣли и общія характеристики нѣмецкой философіи XVIII вѣка, включая сюда и Канта, нельзя обойти вниманіемъ двухъ чертъ, которыя сказываются и въ послѣдующемъ развитіи нѣмецкой мысли: это — систематическое усовершенствованіе и воспитаніе [1]). XVIII вѣкъ не только полнъ моральныхъ и воспитательныхъ теорій и опытовъ, но названныя черты проникаютъ всю его исторію и окрашиваютъ собою всякаго рода теоретическую и практическую дѣятельность. Самъ Лейбницъ выступалъ какъ геніальный усовершенствователь во всѣхъ областяхъ знанія и какъ практическій дѣятель въ области его распространенія. Значеніе Лейбница для Просвѣщенія столько же въ его идеяхъ, сочиненіяхъ и перепискѣ, сколько и въ его осуществленныхъ и неосуществленныхъ планахъ, напр., по объединенію церквей и въ особенности по созданію Академій наукъ. „Усовершенствованіе“, которому подверглась философія Лейбница въ рукахъ Вольфа, было прямымъ развитіемъ идеи Академіи, поскольку она становилась предметомъ университетскаго академическаго преподаванія. Просвѣщеніе, такимъ образомъ, дѣйствительно, на лицо, но его отличіе по содержанію отъ французскаго Просвѣщенія столь же велико, сколько далеки отъ просвѣтителей и просвѣщаемыхъ во Франціи професора нѣмецкихъ университетовъ и ихъ слушатели. Распространеніе идей здѣсь носитъ по преимуществу академическій, а не публицистическій характеръ, и проповѣдуемая въ нихъ свобода также не выходитъ за предѣлы университетовъ и университетскихъ обществъ Напр., „борьба“ Вольфа за свободу преподаванія (на родномъ языкѣ), направленныя противъ него обвиненія въ атеизмѣ, и т. п., не носятъ и слѣда той страстности и не привлекаютъ того широкаго общественнаго интереса, какъ это имѣло мѣсто во Франціи въ аналогичныхъ случаяхъ. Эти вопросы волнуютъ только академическіе круги, и при томъ, главнымъ образомъ, ближайшихъ сторонниковъ и противниковъ академической дѣятельности Вольфа.

Принимая во вниманіе такое положеніе вещей, мы не можемъ смущаться тѣми признаками сходства, которые можно найти между

---

[1]) Излюбленными въ нѣмецкой литературѣ, специфически нѣмецкими темами, является разсмотрѣніе писателя или дѣятеля подъ угломъ зрѣнія его воспитательнаго знанія. Вотъ, напр., названія нѣкоторыхъ популярныхъ книгъ и статей: Schiller als Erzieher, Ibsen als Erzieher, Rembrandt als Erzieher, Bismark als Erzieher, Schopenhauer, Nietzsche etc etc.

этимъ „просвѣщеніемъ“ и эпохой Просвѣщенія, — они остаются чисто внѣшними и поверхностными. Такъ напр., отмѣчаемый К. Фишеромъ [1]) *утилитарный* характеръ философіи Вольфа имѣетъ въ виду „*пользу*“ совершенно иного рода, чѣмъ то соціальное и политическое благоденствіе, идея котораго руководила французскими просвѣтителями. К. Фишеръ самъ точно опредѣляетъ смыслъ этого утилитаризма въ словахъ: „Тутъ философія считается не мудростью, носящей свою цѣль въ самой себѣ, а средствомъ для просвѣщенія, просвѣщеніе средствомъ для споспѣшествованія человѣческому счастью, искусство средствомъ для моральнаго воспитанія“. Обобщая, можно сказать, что именно „моральность“ и есть то, что опредѣляетъ въ конечномъ счетѣ цѣль и руководящую идею нѣмецкаго Просвѣщенія, въ противоположность „соціальности“ и „политикѣ“ французскаго Просвѣщенія.

Въ цѣломъ, во всякомъ случаѣ, тотъ *прикладной* и *публицистическій* характеръ Просвѣщенія, о которомъ мы говорили въ общей характеристикѣ этой эпохи, обнаруживается и въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи. Несомнѣнно, это обстоятельство должно отразиться и на отношеніи эпохи къ исторіи, и оно, дѣйствительно, отражается. Какъ увидимъ ниже, въ рукахъ историковъ Просвѣщенія въ указанномъ узкомъ смыслѣ, т.-е. находившихся подъ вліяніемъ французскихъ писателей, выростаетъ цѣлое направленіе въ исторіи и исторіографіи, близкое къ тѣмъ основнымъ чертамъ, какія мы видѣли во Франціи, но вносящее также нѣчто отъ себя. Эти новые оригинальные элементы состояли, съ одной стороны, изъ „усовершенствованія“ методовъ и пріемовъ французскаго Просвѣщенія и идей англійскаго эмпиризма, а съ другой стороны, изъ „усовершенствованія“ Лейбницевскаго раціонализма въ школѣ Вольфа. Конфликтъ, который возникаетъ такимъ образомъ между эмпирическими и психологическими основами французскаго Просвѣщенія и раціоналистическими основами нѣмецкой передѣлки, отражается на всей эпохѣ и не находитъ въ ней сколько-нибудь замѣтнаго примиренія. Скорѣе, напротивъ, можно сказать, онъ углубляется до такихъ крайнихъ противоположностей, какъ Тетенсъ, съ одной стороны, и Мендельсонъ, съ другой.

Во французскомъ Просвѣщеніи мы также отмѣчали наличность тѣхъ же двухъ элементовъ, но, 1, раціонализмъ картезіанства никогда не доводился до такой крайней степени, какъ у

[1]) *К. Фишеръ*, Лейбницъ, стр. 642 сл.

Вольфа, и могъ прекрасно уживаться не только съ эмпиризмомъ, но даже съ мистицизмомъ; 2, англійскій эмпиризмъ съ его бекоповскимъ принципомъ „пчелы“ по отношенію къ „пауку“ и „муравью“ также представлялъ скорѣе благопріятную почву для воспріятія нѣкоторыхъ идей раціонализма. Настоящее обостреніе двухъ разсматриваемыхъ моментовъ сказалось не во французскомъ Просвѣщеніи, а въ самомъ развитіи англійской философіи. Юма можно считать въ такой же мѣрѣ представителемъ доведенной до конца одной изъ крайностей противоположенія, эмпиризма, какъ и представителемъ попытки примиренія или „преодолѣнія“ этого конфликта. Еще въ большей мѣрѣ той же задачей задается философія „здраваго смысла“. Только „усовершенствованіе“ этихъ попытокъ у Канта приводитъ къ разрѣшенію конфликта и на нѣмецкой почвѣ. И только въ одномъ отношеніи Кантъ является непосредственнымъ продолжателемъ Просвѣщенія въ узкомъ смыслѣ, поскольку и для него „житейское благоденствіе“ остается въ видѣ практическаго разума „приматомъ“ надъ теоретическими стремленіями человѣческаго духа.

Но зато во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ Кантъ именно обрываетъ уже нашедшій себѣ питаніе на нѣмецкой почвѣ интересъ къ исторіи. Тутъ дѣло не только въ антиисторическомъ духѣ его критицизма и въ ограниченномъ математическимъ естествознаніемъ пониманіи задачъ науки, но во всемъ складѣ и подготовкѣ самого Канта. Историческія и даже историко-философскія познанія Канта, повидимому, не далеко простирались за предѣлы того, что онъ извлекъ въ школѣ, и у него не было матеріала, на которомъ онъ могъ бы оцѣнить значеніе историческаго метода и понять смыслъ исторіи какъ науки, возможность ея особой методологіи и философіи [1]). Тенденціи самого Просвѣ-

[1]) Недостаточность историко-философской подготовки Канта засвидѣтельствована цѣлымъ рядомъ изслѣдователей. См. оцѣнки собранныя *Вильманомъ* (Geschichte des Idealismus, B. III. 2 Aufl, S 521 f.) Этотъ списокъ можно было бы еще увеличить, но это и само собою ясно, какъ изъ собственныхъ сужденій Канта, такъ и изъ его біографіи. Файхингеръ въ своемъ Коментарѣ (S. 28—30) собираетъ замѣчанія Канта объ раціонализмѣ, resp. догматизмѣ; этотъ матеріалъ весьма наглядно показываетъ, до какой степени Кантъ не понималъ раціонализма, конкретными образцами котораго для него, по изысканіямъ Файхингера были Платонъ, Стоя, Лейбницъ, Вольфъ. Недостаточно внимательнымъ отношеніемъ къ философіи Вольфа быть можетъ объясняется также неудачное использованіе Кантомъ раціоналистической терминологіи для своихъ собственныхъ идей. Во всякомъ случаѣ, въ этомъ пунктѣ Кантъ не похожъ на Коперника, ко-

щенія, какъ и нѣмецкаго раціонализма въ этомъ отношеніи остались отъ него скрытыми. Характерно разсужденіе К. Фишера, который хочетъ всетаки найти у Канта „философію исторіи". „Въ задачу Канта, — пишетъ онъ, — не входило дать философію исторіи, онъ хотѣлъ только установить идею и тему послѣдней согласно принципамъ своего новаго критическаго ученія. Онъ выбираетъ три момента, чтобы подробнѣе разсмотрѣть ихъ,—изъ чего должно уясниться направленіе, по которому идетъ человѣчество; эти моменты суть *начало*, *цѣль* и *современность*" [1]). Справедливо, что въ задачу Канта не входило дать философію исторіи, но странный характеръ должны носить „идея и тема", гдѣ есть „начало", „конецъ" и „настоящее" время, но нѣтъ только самой *исторіи*, ведущей отъ этого начала и до настоящаго. Поэтому, если историческіе элементы міровоззрѣнія XVIII вѣка черезъ развитіе самой науки исторіи и черезъ идеи неогуманизма и „философіи чувства" расцвѣтаютъ въ философіи романтизма и Гегеля, то происходитъ это не при помощи кантовскаго критицизма, а вопреки ему. Знаменательно также, что и въ идеалистической метафизикѣ историзмъ и философія исторіи выступаютъ во всей полнотѣ своихъ задачъ, какъ только эта метафизика освобождается отъ ограничительныхъ для философіи рамокъ, поставленныхъ ей Кантомъ, главнымъ образомъ, въ опредѣленіи функцій самого разума.

Абсолютное недовѣріе Канта къ *разуму*, утеря имъ, какъ я постараюсь показать, вольфовскаго ratio, было главной причиной полярности кантовскихъ теорій по отношенію къ идеѣ историзма; и только такъ открыто порвавшій съ Кантомъ абсолютный идеализмъ, съ его культомъ разума, повернулъ интересъ философіи къ исторіи, заставилъ увидѣть въ ней и философскую и логическую проблему. Если тѣмъ не менѣе наука исторіи развива-

---

торый, совершивъ свое открытіе, не сталъ называть землю солнцемъ, а продолжалъ солнце называть солнцемъ, а землю — землею. Терминологическая путаница, внесенная Кантомъ, обязываетъ относиться къ раціоналистической терминологіи съ особеннымъ вниманіемъ, чтобы въ нее не были привнесены чуждые ей мотивы кантовскаго субъективизма. (На произвольность кантовской терминологіи и на несогласованность ея съ принятой терминологіей особенно настойчиво и постоянно указываетъ уже Платнеръ. *Ernst Platner*, Philosophische Aphorismen. Lpz. 1793—1800. Thl I, II; 1. Aufl. 1776—1782).

[1]) *К. Фишеръ*, Им. Кантъ. Ч. 2 Стр. 252—253. Анализъ идей Канта и оправданіе высказанныхъ мною общихъ соображеній читатель найдетъ ниже.

лась и при вліяніи кантовской философіи, то развивалась она *несмотря* на Критику чистаго разума, — и это вѣрно не только діалектически, но и исторически.

Опредѣлить ближе и положительно оставленное вольфовскимъ раціонализмомъ мѣсто для исторіи — оставалось одной изъ задачъ для его послѣдователей. На почвѣ чистой лейбнице-вольфовской философіи были выполнены въ XVIII вѣкѣ ближайшіе опыты логики и методологіи исторической науки (Хладни, Вегелинъ), въ контактъ съ ними, но подъ вліяніемъ французской исторіографіи шло развитіе самой науки исторіи, а подъ вліяніемъ возобновленнаго интереса къ Лейбницу (по поводу вышедшихъ въ 1765 г. Nouveaux Essais) зарождаются опыты философско-историческихъ построеній и интерпретацій (Лессингъ, Гердеръ). Никто, кажется, не понималъ такъ тонко *духъ* лейбницевской философіи, какъ Шеллингъ, и никто не чувствовалъ такъ сильно необходимости возстановить этотъ духъ въ философіи, какъ Шеллингъ, отъ него идетъ *новая* эпоха въ пониманіи исторіи, но *по духу* это есть продолженіе традиціи именно вольфовскаго раціонализма. Въ 1798 году Шеллингъ задался вопросомъ: „возможна ли философія исторіи?“ и отвѣтилъ на него: „философія исторіи не возможна“, но *смыслъ* всей его аргументаціи, мнѣ кажется, можно выразить въ словахъ: *потому что возможна исторія*. Эта интересная статья Шеллинга, — кантовская по смыслу вопроса и отвѣта, вольфіанская, по смыслу содержанія, — дѣйствительно открываетъ новый моментъ въ исторіи нашего вопроса. Но чѣмъ дальше уходилъ отъ Канта нѣмецкій идеализмъ, тѣмъ яснѣе становилось, что и философія исторіи возможна, пока не вышло такъ, какъ удачно характеризуетъ Гармсъ: „Прежде было два вида наукъ, теперь только одинъ, философія исторіи“ [1]). Отъ катастрофическаго разрушенія философіи послѣ Гегеля живой уцѣлѣла только философія исторіи, расцвѣтшая и на новой почвѣ

[1]) Ср. также его слова: „Философія исторіи — не только новая дисциплина философіи, но она есть современная философія“. *Harms*, Abhandlungen. Brl. 1868. S. 90. (Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte. Zur Charakteristik der modernen Philosophie. 1851). — Я не имѣю возможности здѣсь же обосновать мнѣніе, высказанное мною въ текстѣ, такъ какъ выполняю эту задачу во второмъ томѣ своихъ изслѣдованій Сошлюсь только еще разъ на Гармса, мнѣніе котораго я раздѣляю, когда онъ говоритъ о философіи исторіи въ той же статьѣ (S. 94), что „на послѣкантовскую философію сочиненія Лесинга и Гердера оказали опредѣляющее, а что касается ихъ содержанія, то большее вліяніе, чѣмъ изслѣдованія Канта“.

„философіи, отрицающей философію“ (Фейербахъ), въ видѣ грандіознѣйшей изъ объяснительныхъ историческихъ теорій, теоріи историческаго матеріализма. Въ то же время сохраненныя и донесенныя до насъ традиціи платоновско-лейбницевской философіи у Локе [1]) подготовляли почву и для положительнаго развитія собственной идеи историзма, какъ она вскрыта въ историческомъ идеализмѣ Эйкена и Дилтея. Напослѣдокъ и реставрированное кантіанство оказалось вынужденнымъ перенти отъ категорическаго отрицанія исторіи, какъ науки, „единственно послѣдовательнымъ кантіанцемъ“ Шопенгауеромъ къ ищущимъ опоры въ этицизмѣ Фихте скептическимъ и половинчатымъ теоріямъ, не впускающимъ все же исторію въ „границы“ научнаго объясненія (Виндельбандъ, Риккертъ).

Если Канта тѣмъ не менѣе нѣкоторые считаютъ завершителемъ эпохи нѣмецкаго Просвѣщенія, то въ высшей степени яркій свѣтъ проливаетъ на отличіе нѣмецкаго Просвѣщенія отъ французскаго сравненіе Канта съ Контомъ, какъ завершителемъ французскаго Просвѣщенія. Какъ уже было отмѣчено, Контъ завершаетъ въ полномъ смыслѣ слова дѣло начатое Бекономъ, и продолженное Тюрго, д'Аламберомъ и Кондорсе, и какъ мы увидимъ еще, вноситъ своеобразный новый элементъ въ логическое истолкованіе науки исторіи. Въ цѣломъ Кантъ занимаетъ переходное мѣсто,—если имѣть въ виду историческую послѣдовательность нѣмецкой философіи,—но какъ завершитель эпохи Просвѣщенія, онъ доводитъ до конца только нѣкоторыя своеобразныя черты мышленія, болѣе характерныя для упомянутой *берлинской* философіи, но не для всего Просвѣщенія въ его цѣломъ и въ широкомъ значеніи этого слова. Но въ то же время Кантъ, попавъ въ колею англійскаго эмпиризма, докатывается до конца и по дорогѣ, проложенной Юмомъ, создавая и съ этой стороны нѣкоторую завершительную работу. Происходитъ это, быть можетъ, отъ того, что французское Просвѣщеніе, несмотря на весь свой эклектизмъ и дилетанство, все же было въ основномъ и по тенденціи единымъ устремленіемъ, напротивъ, нѣмецкое Просвѣщеніе въ самыхъ основахъ носило двойственность эмпирическихъ и раціоналистическихъ принциповъ, и многообразіе вліяній, какъ

[1]) Свои философско-историческія идеи, изложенныя въ „Микрокосмѣ,“ Локе самъ сопоставляетъ съ „Идеями“ Гердера: „мы повторяемъ при измѣнившихся воззрѣніяхъ, пріобрѣтенныхъ современностью, предпріятіе, нашедшее свое блестящее начало въ Идеяхъ къ исторіи человѣчества *Гердера*“ (Предисл. къ I-му изд.).

національной философіи, такъ и англо-французской. Поэтому, Контъ является *единымъ* завершеніемъ эпохи, а Кантъ завершаетъ ее наряду съ Гердеромъ, Лесингомъ, Гумбольдтомъ и др. Не послѣднюю роль въ этомъ различіи двухъ Просвѣщеній сыгралъ и характеръ „практицизма“, — существенный признакъ, какъ было указано, Просвѣщенія. Въ то время какъ французское Просвѣщеніе выступало съ конкретными цѣлями политическаго и соціальнаго реформаторства, нѣмецкое Просвѣщеніе преслѣдуетъ неопредѣленныя и расплывчатыя цѣли моральнаго благополучія, представленія о которомъ, разумѣется, безконечно разнообразны [1]).

Въ общемъ, такимъ образомъ, нѣмецкое Просвѣщеніе въ широкомъ смыслѣ есть сложная смѣсь мнѣній и убѣжденій. „Во второй половинѣ XVIII вѣка,—говоритъ Целлеръ,— возникъ изъ смѣшенія различныхъ данныхъ въ философіи эпохи элементовъ тотъ образъ мыслей, который, поскольку онъ представляется въ формѣ научной рефлексіи, обыкновенно называютъ въ болѣе узкомъ смыслѣ философіей нѣмецкаго Просвѣщенія“. Но если брать всю эпоху въ цѣломъ и искать ея самородныхъ корней, то они окажутся преимущественно лежащими въ вольфовскомъ раціонализмѣ. „Вольфъ, — констатируетъ Гегель [2]), — преимущественно въ общемъ интелектуальномъ развитіи нѣмцевъ пріобрѣлъ великія, безсмертныя заслуги; его можно прежде всего назвать учителемъ нѣмцевъ. Можно сказать, что Вольфъ впервые приручилъ (einheimisch gemacht hat) въ Германіи философствованіе“. Имѣя это въ виду мы должны прослѣдить, какъ отражается философія раціонализма на историческихъ идеяхъ и на научной и философской разработкѣ исторіи въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи. Такимъ образомъ, намъ удастся обнаружить, въ какой мѣрѣ раціоналистическая философія способствовала или затрудняла развитіе историческаго метода, и въ какомъ направленіи шла ея поддержка или обнаруживались со стороны ея препятствія къ этому. Мы уже имѣли случай отмѣтить, что апріорно можно было бы ожидать, что раціонализмъ такъ тѣсно связанный съ *логикой* долженъ былъ бы натолкнуться и на проблему историческаго познанія. Послѣдующее изложеніе покажетъ,

---

[1]) Очень интересна характеристика нѣмецкаго Просвѣщенія съ этой точки зрѣнія у Целлера. *Zeller*, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz. 2. Aufl. München 1875 S 250 ff

[2]) *Hegel*, Vorlesungen üb. d. Gesch. d Philos 3. Th. 2. Aufl. Brl. 1844. S. 427.

что это предположеніе находитъ свое подтвержденіе въ дѣйствительности.

2. Въ Discursus praeliminaris de philosophia in genere, составляющемъ вступленіе къ Логикѣ, а также своего рода *введеніе* ко всей системѣ Вольфа, послѣдній различаетъ три вида человѣческаго познанія: познаніе *историческое*, *философское* и *математическое*. Познаніе фактовъ, или того, что есть и совершается, какъ въ матеріальномъ мірѣ, такъ и въ имматеріальныхъ субстанціяхъ, называется Вольфомъ историческимъ познаніемъ [1]).

---

[1]) Philosophia rationalis sive Logica etc. D Pr. § 3. *Cognitio* eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, *historica* a nobis appellatur.—Среди исчисляемыхъ сотнями учениковъ и послѣдователей Вольфа (ср. *K. G. Ludovici*, Ausfürlicher Entwurf einer vollständigen Histoire der wolffischen Philosophie, 2 Bde., Lpz 1737); разумѣется, были отклоненія отъ учителя: и новые творческіе опыты и примѣры плохого пониманія, но въ общемъ вольфіанство представляетъ собою цѣльную и благодаря школьной формѣ изложенія мало подвижную систему. Чтобы подчеркнуть единство всего направленія, я долженъ былъ остановиться для иллюстраціи положеній самого Вольфа на какомъ-нибудь изъ его виднѣйшихъ послѣдователей. Я выбралъ ученика Баумгартена Мейера по слѣдующимъ основаніямъ: 1, его литературная дѣятельность можетъ разсматриваться какъ завершеніе періода *чистаго* вольфіанства, такъ какъ съ средины вѣка все живѣе чувствуется въ нѣмецкой философіи вліяніе англійскаго эмпиризма (Локка) и французскаго Просвѣщенія, а 1765 годомъ (годъ выхода Лейбницевыхъ Nouveaux Essais) датируются новыя вѣянія чисто нѣмецкаго Просвѣщенія (Лессингъ и пр.), равно какъ и господство берлинскаго эклектизма и такъ наз „популярной философіи“ (Мейеръ читалъ о Локкѣ спеціальныя лекціи по порученію Фридриха, но, по крайней мѣрѣ, на его онтологическихъ теоріяхъ не замѣтно вліянія Локка, если исключить его упоминаніе о „теоріи человѣческаго познанія“, die Theorie der menschlichen Erkenntniss, и о „границахъ человѣческаго познанія“. Metaphysik, Halle, 1755, § 130. Его „введеніе въ метафизику“, предшествующее послѣдней, очевидно, подъ вліяніемъ Баумгартеновской „гносеологіи“, *Gnoseologie*); 2, Мейеръ пользовался особенно широкимъ вліяніемъ и распространеніемъ, заслуженнымъ благодаря его ясному и обстоятельному способу изложенія; 3, какъ сообщаютъ біографы Канта, послѣдній именно Мейера (какъ и Баумгартена) клалъ въ основу нѣкоторыхъ своихъ чтеній, и на самомъ дѣлѣ сравненіе его съ Кантомъ обнаруживаетъ до какой степени Кантъ былъ консервативенъ въ своихъ опредѣленіяхъ и подраздѣленіяхъ; тутъ выясняется, что̀ имъ просто воспроизводится изъ догматической философіи, чѣмъ подсказаны нѣкоторыя новыя опредѣленія, и наконецъ,—самое важное,—удается прослѣдить, какую форму принимаютъ догматическія опредѣленія и доктрины, какъ только они переводятся на новый языкъ субъективизма. (Ср. *Menzer*, Kants Lehre von der Entwicklung. S 240. „Aus dem

Его основою (fundamentum) или источникомъ являются данныя чувствъ или опыта (sensus vel experientia) [1]) Философское познаніе не довольствуется установленіемъ факта при помощи чувственнаго опыта, а ищетъ прежде всего разумнаго основанія, которое можетъ послужить, между прочимъ, и для объясненія факта [2]). Наконецъ, математическое познаніе направлено на количественное опредѣленіе вещей [3]).

Разумное познаніе основаній требуетъ своего источника познанія, но можетъ быть также почерпнуто и изъ опыта, можетъ быть „историческимъ познаніемъ", а въ такомъ случаѣ послѣднее разсматривается какъ основа философскаго познанія, которое, поэтому, должно особенно внимательно относиться къ этой своей основѣ [4]).

Нужно съ самаго начала отчетливо уяснить отношеніе, въ которое Вольфъ ставитъ различныя „познанія", и мы убѣдимся, до какой степени несправедливо представленіе о раціонализмѣ, какъ объ ученіи будто бы допускающемъ „выведеніе" всего знанія дѣйствительности изъ отвлеченныхъ положеній разсудка, получаемыхъ неопредѣленно апріорнымъ способомъ, чуть ли не врожденныхъ, и т. п. Такъ представляютъ себѣ иногда „раціонализмъ" „эмпирическіе" и „критическіе" противники его, и такое представленіе популяризуется подчасъ весьма почтенными

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"). Сообразно цѣли этой главы я пользуюсь главнымъ образомъ Метафизикой Мейера, *Georg Friedrich Meiers* Metaphysik Erster Teil, Halle, 1755, и въ меньшей мѣрѣ Vernunftlehre, Zwote Aufl. Halle, 1762, которая къ тому же представляетъ своеобразную попытку обновить и оживить изложеніе школьной логики. Это послѣднее сочиненіе идетъ уже совершенно въ духѣ Просвѣщенія и „популярной философіи"

[1]) D. Pr. § 1, Sensuum beneficio cognoscimus, quae in mundo materiali sunt atque fiunt, et mens sibi conscia est mutationum, quae in ipsa accidunt.

[2]) ib §§ 4, 6, 7, *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 fieri possit.—Ср. vérités de raisonnement et celles de fait (vérités nécessaires и vérités contingentes) Лейбница

[3]) ib. § 13, 14.

[4]) ib. § 10, *Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque fiunt, vel fieri possunt, ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebet.* § 11, *Apparet adeo, cognitionem historicam non esse negligendam ei, qui ad philosophicam adspirat, sed eidem potius praemitti, imo cum ea constanter conjungi debere.*

авторитетами. Вотъ, напр., Файхингеръ изображаетъ раціонализмъ или „догматизмъ“, противъ котораго направлялась критика Канта: „Познаніе должно пріобрѣтаться путемъ *чистаго разума*, который является собственнымъ *источникомъ* познанія и порождаетъ познавательный матеріалъ изъ самого себя. Изъ лежащихъ въ самомъ разумѣ прирожденныхъ понятій и основоположеній (ideae innatae, *ἀρχαὶ ἀναπόδειχτοι*) должно познавать *дѣйствительность* по прообразу *чистой математики*, „more geometrico“, *дедуктивно*, путемъ *анализа* понятій, путемъ силлогистическаго выведенія“ [1]). Между тѣмъ тотъ фактъ, что опытъ есть единственный источникъ *расширенія* нашего знанія о *дѣйствительности*, для Вольфа такъ же ясенъ, какъ и для самаго крайняго эмпириста. Но Вольфу ясно еще и то, что не всегда ясно эмпиристу: наше познаніе не есть только *накопленіе*, но есть также приведеніе накопленнаго въ порядокъ. Подлинное различіе раціонализма отъ эмпиризма и примирительныхъ попытокъ, въ родѣ критицизма, только въ пониманіи самого этого „порядка“ и его источниковъ. Если эмпиризмъ, опираясь на допущеніе необъяснимаго и „вѣроятнаго“ „единообразія“ въ чувственномъ опытѣ, хочетъ найти этотъ *порядокъ* путемъ „механическаго“ сочетанія повторяющагося и относительно устойчиваго, то раціонализмъ, напротивъ, обращается къ *умозрительному* констатированію тожественныхъ и самотожественныхъ отношеній, идеально или раціонально, осмысливающихъ и упорядочивающихъ чувственно данную дѣйствительность. Такимъ образомъ, „единообразію дѣйствительности“ эмпириковъ раціонализмъ противопоставляетъ „порядокъ истины“. Съ другой стороны, раціонализмъ сопоставляется со всякаго рода субъективизмомъ, психологическимъ или критическимъ. Въ обоихъ случаяхъ, если субъективизмъ ищетъ *порядка познаваемаго* въ порядкѣ функцій познающаго *субъекта*, то раціонализмъ и здѣсь выступаетъ съ противоположеніемъ раціональнаго и идеальнаго „порядка истины“. Истина, утверждаетъ Вольфъ [2]), отличается отъ сновидѣнія порядкомъ. И потому истина есть ничто иное, какъ порядокъ въ измѣненіяхъ вещей.

Такимъ образомъ, различеніе познанія историческаго и раціональнаго, какъ чувственнаго и умозрительнаго, имѣетъ въ виду не только разныя функціи и разные предметы познанія, но,

[1]) *Vaihinger*, Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. B. I. S. 28.

[2]) Vern. Gedancken v. Gott usf. § 142. Интересное и принципіальное ученіе Вольфа о „порядкѣ“ см. его Ont. Cap. VI, De Ordine, Veritate et Perfectione. § 472 ss.

строго говоря, это также познаніе *разнаго значенія* и *разнаго 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 [1]).

Именно это различіе и обусловливаетъ сочетаніе разныхъ видовъ познанія, отнюдь не исключающихъ другъ друга. Такое соотношеніе не даетъ возможности проникнуть *апріорно* въ „исторію“ и раскрыть научный и философскій смыслъ историческаго изученія, а съ другой стороны, оно же побуждаетъ насъ при всякомъ раціональномъ познаніи не терять „исходнаго пункта“ умозрѣнія, даннаго въ самой дѣйствительности.

Историческое познаніе есть обычное познаніе (die gemeine Erkentniss, cognitio vulgaris) и оно играетъ важную роль въ человѣческой жизни, но оно не достаточно для философа, который долженъ знать не только то, что есть и что возможно, но также основанія и причины всѣхъ вещей. Его познаніе есть, поэтому, особое познаніе, философское (die Erkentniss eines Welt-Weisen [2]) Мейеръ развиваетъ опредѣленія Вольфа[3]): для того, чтобы имѣть раціональное познаніе вещи, необходимо, 1, имѣть познаніе о вещи, 2, знать ея основаніе, 3, отчетливо знать связь вещи съ ея основаніемъ. Обычное познаніе можетъ быть неотчетливымъ, тогда какъ раціональное (die vernünftige) должно быть всегда отчетливымъ; первое или вовсе не открываетъ намъ основаній, или, если и открываетъ, то изъ нихъ не могутъ быть выведены понятнымъ образомъ вещи, раціональное познаніе отчетливо указываетъ основаніе и связь вещей съ основаніями. „Обычное познаніе необходимо для раціональнаго познанія, или, мы не можемъ никогда достигнуть послѣдняго безъ перваго. Природа никогда не спѣшитъ, она никогда не дѣлаетъ скачка. Для насъ людей не возможно усматривать заразъ вещи, ихъ основанія и ихъ связь другъ съ другомъ. Невозможно стараться найти основаніе какой-нибудь вещи, пока мы не имѣемъ познанія о самой вещи. Основанія скрыты глубже, и мы открываемъ ихъ только тогда, когда познаніе вещи наводитъ насъ на ихъ слѣдъ. Обычное познаніе относится къ раціональному, какъ утренняя заря къ свѣтлому

---

[1]) D. Pr. § 17.

[2]) См. Нѣмецкая Логика Вольфа, Vorbericht, § 4—7 (Vernünftige Gedancken von den Kraefften des menschlichen Verstandes).

[3]) Vernunftlehre, § 31—35

дню, оно должно, слѣдовательно, предшествовать послѣднему. И это подтверждаетъ также постоянный опытъ“ [1]). Мейеръ допускаетъ степени въ самомъ раціональномъ познаніи и только болѣе совершенное раціональное познаніе называетъ „ученымъ или философскимъ“ (eine gelehrte oder eine philosophische Erkenntniss), но, очевидно, это не мѣняетъ принципіально вольфовскаго раздѣленія и оно остается типическимъ для всего раціонализма XVIII вѣка.

Согласно этимъ опредѣленіямъ различіе между познаніемъ историческимъ и познаніемъ философскимъ по источнику есть прежде всего различіе между чувственнымъ опытомъ и разумнымъ основаніемъ. Сообразно этому, названное раздѣленіе можетъ быть выражено другой, паралельной парой признаковъ: это есть познаніе *эмпирическое* и познаніе *раціональное*. Но нужно замѣтить, что все же это—только паралелизмъ, а не синонимическая замѣна терминовъ, такъ какъ, съ одной стороны, у Вольфа оказывается возможнымъ эмпирическое познаніе разумныхъ основаній, а съ другой стороны, вѣдь математическое познаніе также есть познаніе раціональное. Тѣмъ не менѣе очевидно, что центральнымъ пунктомъ въ проведеніи этихъ разграниченій являются понятія ratio и experientia, т.-е. тѣ основныя понятія, которыми обозначается само раздѣленіе нашего знанія, какъ историческаго и философскаго.

Прежде всего для правильнаго уясненія терминовъ, какъ по отношенію къ термину ratio, такъ и по отношенію къ термину experientia, нужно имѣть въ виду слѣдующее замѣчаніе: подобно тому, какъ у насъ термины ощущеніе, представленіе и т. п. обозначаютъ, съ одной стороны, нѣкоторый познавательный процесъ и соотвѣтствующую „способность“, а съ другой стороны, нѣкоторое содержаніе, обнаруживающееся съ помощью этого процеса, такъ у Вольфа ratio обозначаетъ и нѣкоторую „способность“ и то, что постигается съ помощью этой способности, слѣдовательно, *разумъ* и *разумное*, а experientia есть и *испытаніе* и *испытываемое* [2]). Точно также допустимо, что, какъ напр., процесъ пред-

[1]) ib § 34, S. 35—36.

[2]) Вольфъ различаетъ experientia и experimentum, но это различеніе есть только различеніе рода и вида, именно experientia обнимаетъ 1, experimentum, 2, observatio (Ps. emp. § 456).—Мейеръ (Vernunftlehre, § 25) дѣлаетъ слѣдующее разъясненіе, имѣющее общее значеніе: „Durch die Erkentniss verstehen wir, entweder einen ganzen Inbegrif vieler Vorstellungen, oder die Handlung, wodurch eine Vorstellung von einer Sache gewürkt wird“.

ставленія можетъ быть направленъ на содержаніе ощущенія, разумное можетъ быть получено въ испытаніи, и vice versa, хотя, разумѣется, границы такого обращенія должны быть подвергнуты спеціальному анализу. Основаніе нашей интерпретаціи обнаружится въ послѣдующемъ само собою.

Опредѣленіе того, что такое ratio, мы находимъ у Вольфа въ его Psychologia empirica, гдѣ подъ разумомъ понимается способность узрѣнія или усмотрѣнія связи общихъ истинъ [1]). Всякое наше познаніе можетъ быть получено или a posteriori, это есть познаніе изъ опыта (experiundo) или a priori, это—познаніе изъ разума (ratiocinando), или смѣшанное (mixta) изъ того и другого [2]). Познаніе съ помощью разума есть апріорное познаніе, пріобрѣтаемое путемъ умозаключенія изъ разумнаго основанія [3]), при чемъ разумъ остается чистымъ (ratio pura), если умозаключеніе дѣлается только изъ a priori познанныхъ опредѣленій и положеній, и онъ перестаетъ быть чистымъ, если въ умозаключеніе вводится апостеріорное познаніе. Слѣдовательно, разумъ перестаетъ быть чистымъ, когда къ нему привходитъ опытъ, experientia. Такое соединеніе разума и опыта есть Connubium rationis et experientiae [4]).

Experientia non est ratio, и въ то время какъ разумъ есть познаніе апріорное и, какъ слѣдуетъ изъ его опредѣленія, направляется на общее, опытъ есть познаніе, получаемое въ нашихъ воспріятіяхъ, а такъ какъ мы воспринимаемъ только единичное, то опытъ есть познаніе единичнаго (experientia singularium est) [5]).

Изъ этихъ опредѣленій Вольфъ дѣлаетъ выводъ, который указываетъ на отмѣченный выше паралелизмъ: Scientia ex ratione; historia ab experientia ortum trahit [6]). Вмѣстѣ съ тѣмъ мы получаемъ возможность установить 1, *логическія* формы каждаго изъ членовъ этого противоположенія, 2, ихъ *логическое* содержаніе („разумное“ и „испытываемое“) [7]). Именно, наука состоитъ изъ

---

[1]) § 483, *Ratio* est facultas nexum veritatum universalium intuendi seu perspiciendi.

[2]) ib. § 434, 435.—Log. § 50, Alii ratiocinationem *Dianoeam*, *Discursum*, *Argumentationem* vocant.

[3]) Ps. emp. § 491, 492. См. ниже на стр. 183 пр. 1.

[4]) ib. §§ 495—497.

[5]) ib §§ 490. Log §§ 664, 665.

[6]) Ps. emp. § 498.

[7]) Введеніе новаго термина Scientia на мѣсто „философскаго познанія“ не должно смущать насъ, такъ какъ, по Вольфу, Philosophia est scientia (D. prael. § 29), и слѣдующій за приведеннымъ опредѣленіемъ § 499 гласитъ также: Cognitio philosophica rationis est.

доказательствъ, *демонстрацій*, въ которыхъ мы утверждаемъ или отрицаемъ, т.-е. изъ слѣдствій, законно вытекающихъ изъ достовѣрныхъ и прочныхъ началъ [1]), другими словами, изъ истинъ, получаемыхъ путемъ умозаключенія и содержащихъ въ себѣ разумное основаніе, *почему* онѣ истинны; такимъ образомъ, наука, получаясь изъ разума (ex ratione), обнаруживаетъ черезъ демонстрацію связь *общихъ* истинъ [2]) Напротивъ, исторія, такъ какъ она сообщаетъ то, *что есть или возникаетъ* (quae sunt atque fiunt), нуждается въ опытѣ, поскольку опытъ есть познаніе *единичнаго* [3]).

Такъ обстоитъ дѣло, пока мы имѣемъ въ виду только психологическую сторону вопроса, разсматриваемъ ratio и experientia, какъ психологическій *процесъ*, но, по Вольфу, логика опирается не только на психологію, но и на онтологію [4]). Эта двойственность основаній уже обнаруживается и въ приведенныхъ заключеніяхъ, поскольку въ нихъ рѣчь идетъ о бытіи и разумномъ основаніи. И вотъ, если мы перейдемъ къ этой сторонѣ вопроса, мы замѣтимъ, какъ разсматриваемый нами паралелизмъ начинаетъ какъ будто колебаться. Самый переходъ Вольфа отъ разума (ratio, Vernunft), какъ способности усмотрѣнія связи общихъ истинъ, къ разуму (ratio, Grund), какъ разумному основанію, почему вещи суть и возникаютъ, ясно выражается въ его доказательствѣ положенія, что философское познаніе есть познаніе разумное. Кто подготовленъ, разсуждаетъ онъ, въ философскомъ познаніи, тотъ замѣчаетъ разумное основаніе того, что есть или возникаетъ, именно связь вещей, какъ въ ихъ сосуществованіи, такъ и въ ихъ послѣдовательности, слѣдовательно, связь истинныхъ общихъ положеній или связь общихъ истинъ. Такимъ образомъ, доказывается, что философское познаніе есть познаніе ра-

---

[1]) Cp. D. pr. § 30, Log. § 594.

[2]) Ps. emp. § 498

[3]) ib.

[4]) Логика занимаетъ въ философіи „первое мѣсто“, по Вольфу, только въ силу дидактическихъ соображеній (methodus studendi), а не по существу (methodus demonstrativa) (D. pr. § 91). Поэтому, если она хочетъ быть доказательной, она опирается на психологію и онтологію. Quod si in Logica omnia demonstranda, petenda sunt principia ex Ontologia atque Psychologia (id. §§ 89, 90). — Онтологія, по Вольфу, есть наука о вещахъ вообще, поскольку онѣ суть и возможны. *Ontologia* seu *Philosophia prima* est scientia in genere, seu quatenus ens est (Ont. § 1, D. pr. § 73). (Понѣмецки Вольфъ передаетъ Ontologia черезъ Grundwissenschaft). Заслуживаетъ полнаго вниманія попытка Пихлера интерпретировать вольфовское ens, какъ schlechtweg Ding oder Gegenstand. *Hans Pichler*, Ueber Chr. Wolffs Ontologie. Lpz 1910. S. 3 f

зума [1]). Отсюда ясно, что философское познаніе есть для Вольфа разумное познаніе, поскольку оно усматриваетъ заключенное въ общихъ положеніяхъ разумное основаніе, выражающее связь сосуществованія или послѣдовательности, другими словами, усматриваемая нами связь общихъ истинъ и есть ничто иное, какъ ratio въ качествѣ разумнаго основанія. Но необходимо войти нѣсколько глубже въ разсмотрѣніе того, что понимаетъ Вольфъ подъ разумнымъ основаніемъ, имѣя въ виду нашъ руководящій вопросъ объ отношеніи философскаго и эмпирическаго, resp историческаго.

Философское познаніе имѣетъ мѣсто потому, что,—какъ устанавливаетъ Вольфъ,—Ea, quae sunt vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fiant. Здѣсь мы уже встрѣчаемъ то опредѣленіе ratio, которое остается на всемъ протяженіи философскихъ разсужденій Вольфа [2]). Изъ сопоставленія этого опредѣленія съ опредѣленіемъ разума, какъ способности, мы получаемъ два положенія существенно характерныхъ для раціонализма Вольфа: 1, Ratio какъ способность, хотя и облекаетъ предметъ, на который она направлена, въ опредѣленную логическую форму выраженія, именно въ форму умозаключенія, тѣмъ не менѣе есть способность умозрѣнія, *непосредственнаго усмотрѣнія*, facultas intuendi seu perspiciendi, или, какъ опредѣляетъ Вольфъ то же понятіе понѣмецки, die Einsicht, oder das Vermögen... *einzusehen*, heisst Vernunft [3]). 2, Усматриваемая этой способностью связь общихъ истинъ (nexum veritatum universalium, der Zusammenhang der Wahrheiten) или связь вещей есть также ratio (resp.

---

[1]) Ps. emp. § 499. *Cognitio philosophica rationis est.* Qui enim cognitione philosophica instructus est, rationem perspicit eorum, quae sunt, vel fiunt, adeoque nexum rerum tam coexistentium, quam sibi mutuo succedentium, consequenter propositionum universalium verarum, seu veritatum universalium. Est itaque rationis.

[2]) D pr § 4 Cp Ont. § 56, Per *rationem sufficientem* intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit. ib. § 321, Ratio autem sufficiens saltem efficit, 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

[3]) 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). Cp. Vernünftige Gedanken von den Krafften usw; „wenn ich sage: *die Vernunfft* sey eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, so erkläre ich das Wort Vernunfft“ (C I. § 41)—Мейеръ точно также опредѣляетъ: „Unsere Vernunft ist ein Vermögen den Zusammenhang der Dinge einzusehen, und also sich die Dinge aus ihren Gründen vorzustellen“ (Metaph § 33).

ratio sufficiens), т.-е то, unde intelligitur, cur etc Отсюда ясно, что *усматриваемое разумомъ разумное основаніе есть усмотрѣніе связи вещей, какъ необходимыхъ истинъ.* такъ какъ эта связь есть тотъ источникъ, изъ котораго для насъ дѣлается понятнымъ [1]), почему вещи суть или становятся. Другими словами, ratio есть основаніе, изъ котораго путемъ умозаключенія выводятся опредѣленныя слѣдствія. Но само это выведеніе, умозаключеніе, ratiocinatio, полученіе слѣдствій изъ ratio, какъ разумнаго основанія, совершается уже не съ помощью способности ratio, а съ помощью интелекта, котораго ratiocinatio составляетъ „третью операцію [2]).

---

[1]) 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. Ps emp. § 275) Ср. Vern. Gedancken v. d. Kräfften usw. C I, § 36: „Gleichergestalt ist eine Erklärung des *Verstandes,* dass er sey ein Vermogen deutlich vorzustellen, was möglich ist.“ Далѣе, Tres sunt intellectus operationes (quas vulgo mentis operationes vocamus); quibus circa cognoscibilia versamur, notio cum simplici apprehensione, judicium et discursus (Ps emp § 325, Log § 52). *Tertia mentis operatio (quae et Ratiocinatio dicitur)* est judiciorum ex aliis praeviis formatio (Ps. emp. § 366); въ Логикѣ мы встрѣчаемъ такое опредѣленіе умозаключенія: Est itaque Ratiocinatio operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos (Log. § 50). Т.-е. это значитъ, что умозаключеніе есть дѣятельность интелекта, а не разума, какъ можетъ показаться на основаніи опредѣленія Вольфа, что познаніе съ помощью разума есть познаніе пріобрѣтаемое въ умозаключеніи (Quicquid beneficio rationis cognoscimus, a priori cognoscimus Ps emp. § 491. Quicquid beneficio rationis cognoscimus, ratiocinando cognoscimus. ib. § 492). Напротивъ, по ясному смыслу всего сказаннаго, умозаключеніе есть третья способность интелекта, но въ то время какъ интелектъ выполняетъ эту свою функцію, разумъ усматриваетъ въ объектахъ примѣненія этой функціи упоминаемую въ текстѣ необходимую связь или разумное основаніе. Другими словами, разумъ усматриваетъ основаніе, *по* которому интелектъ совершаетъ свои умозаключенія.

[2]) См. пред. прим.—Мнѣніе, что ratio (reason) и есть способность умозаключенія, характерно какъ разъ *не для раціонализма, а для англійскаго эмпиризма,* и это слѣдуетъ помнить. Ярче всего это принципіальное различіе между эмпирическимъ и раціоналистическимъ пониманіемъ выступаетъ въ нижеслѣдующемъ опредѣленіи Локка и репликѣ на него Лейбница. Локкъ (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 assist-

Само собою разумѣется, что усматриваемая въ ratio необходимая связь, не есть каждая отдѣльная частная связь со всѣми вытекающими изъ нея слѣдствіями при данныхъ обстоятельствахъ и въ данныхъ условіяхъ, иначе вовсе не нужно было бы того, что называется „доказательствомъ“. Мы признаемъ, что во всемъ доступномъ нашему сознанію такая связь существуетъ,—это именно мы и выражаемъ въ формулѣ *principium* rationis (sufficientis), — и мы *усматриваемъ* ее въ каждомъ фактѣ и въ каждой истинѣ, подлежащей нашему разсмотрѣнію, но раскрывается для насъ эта связь во всѣхъ ея слѣдствіяхъ съ помощью дискурсіи, и такимъ образомъ каждое наше положеніе оказывается сведеннымъ къ своему основанію, resp. выведеннымъ изъ него, т.-е. объясненнымъ и обоснованнымъ [1]). Другими словами, демонстрація въ

---

ing to all our other intellectual faculties, and indeed contains two of them, viz., sagacity and illation“. Лейбницъ (Nouveaux Essais): „La *raison* est la vérité connue, dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle *raison*, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi *raison* a priori, et la *cause* dans les choses répond à la *raison* dans les vérités“.—Нужно имѣть въ виду, что это мое различеніе имѣетъ смыслъ, поскольку подъ „умозаключеніемъ“ понимается чисто *формальный*, „номиналистическій“ переходъ отъ сужденій, связанныхъ общимъ „среднимъ“ терминомъ, къ новому сужденію. Если же допускать, что за этой внѣшней номиналистической формой лежитъ дѣйствительный актъ усмотрѣнія связи самихъ вещей, т.-е. если ὅρος μέσος понимается какъ αἰτία, то названное противопоставленіе теряетъ свою остроту, и съ точки зрѣнія раціонализма также становится допустимымъ говорить о ratio какъ „умозаключеніи“.—Фр. Эрхартъ въ обоснованіи того мнѣнія, что *всякое* умозаключеніе покоится на положеніи основанія, исходитъ именно изъ „объективнаго“ значенія этого принципа: „derselbe (der Satz vom Grunde) kann nur insofern als Prinzip des Schliessens gelten, als er sachliche und objektive Verhaltnisse in einer subjektiven Formel ausspricht“ (*Franz Erhardt*, Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schliessens. Halle 1891. S. 6). Наличность „связи“ Эрхартъ считаетъ основной предпосылкой вывода: „Wenn das Schliessen die Aufgabe hat, aus Gegebenem und Bekanntem Nicht-Gegebenes und Nicht-Bekanntes abzuleiten, so beruht seine Allgemeine Moglichkeit offenbar darauf, dass zwischen dem Gegebenen und Nicht-Gegebenen irgend ein Zusammenhang besteht, welcher den Fortschritt von dem einen zu dem andern gestattet“ (ib. S 3).

[1]) Противъ возможнаго здѣсь ограниченія Вольфъ самъ предостерегаетъ Cavendum vero, ne definitionem rationis datam falso interpretari 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

формѣ „умозаключеній“ показываетъ explicite то, что содержится въ вещи implicite. Поэтому, всякое апріорное доказательство для раціонализма должно разсматриваться какъ *аналитическій* процесъ.

3. Ближайшее уясненіе того, что разумѣетъ Вольфъ подъ ratio само собою выдвигаетъ вопросъ о различіи между ratio и causa. Приходится иногда встрѣчать мнѣніе, будто для раціонализма характеристично отожествленіе этихъ понятій и выраженіе ratio sive causa считается для раціонализма типическимъ. Опять-таки это обобщеніе теряетъ подъ собою почву, если имѣть въ виду Вольфа, который углубляетъ подмѣченное Лейбницемъ различіе обоихъ понятій, и для каждаго изъ нихъ указываетъ свою возможную сферу примѣненія. Наиболѣе элементарное опредѣленіе мы встрѣчаемъ въ нѣмецкой метафизикѣ Вольфа: „Если вещь A содержитъ въ себѣ нѣчто, изъ чего можно понять, почему есть B, будетъ ли B нѣчто въ A, или внѣ A; то то, что можно найти въ A, называютъ *основаніемъ* B: само A называется *причиной*, а о B говорятъ, что оно *основано* на A. Именно *основаніе* есть то, благодаря чему можно понять, почему нѣчто есть, а *причина* есть вещь, которая заключаетъ въ себѣ основаніе другой вещи“ [1]).

Различеніе, которое проводитъ самъ Вольфъ, между разумнымъ основаніемъ и причиной, остается на первый взглядъ довольно неопредѣленнымъ, но оно уясняется значительно больше, если принять во вниманіе его онтологическое ученіе въ цѣломъ Общія указанія его по этому поводу находятся въ извѣстномъ § 71 Онтологіи, гдѣ онъ отмежевываетъ лейбницевское и свое пониманіе значенія закона достаточнаго основанія отъ положенія схоластиковъ, nihil esse sine causa. Дѣло въ томъ, по мнѣнію Вольфа, что и тѣ, кто не допускаетъ въ физикѣ дѣйствія безъ причины, допускаютъ тѣмъ не менѣе его безъ достаточнаго разумнаго основанія. Такъ напр., признаютъ, что магнитное притяженіе должно имѣть причину, но провозглашая ею присущую магниту силу притяженія, не считаютъ нужнымъ посредствомъ этой притягивающей силы *понятнымъ образомъ объяснить* магнитное притяженіе (ut per vim istam attracticem intelligibili modo attractionem magneticam explicarent); поэтому, и Декартъ, безъ сомнѣнія, обладалъ яснымъ понятіемъ основанія, рѣшивъ исклю-

---

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. Ont. § 157.

[1]) Vern. Gedancken von Gott. § 29

чить изъ философіи скрытыя качества, неизъяснимыя понятнымъ образомъ (qualitates occultas intelligibili modo non explicabiles)

Не нужно думать, что этимъ указаніемъ на „отсутствіе“ въ объясненіи достаточнаго основанія допускается *возможность* такого отсутствія Рѣчь у Вольфа идетъ, несомнѣнно, объ эмпирическомъ недостаткѣ объясненія, который въ идеѣ не только можетъ, но и долженъ быть устраненъ. „Отсутствіе“ здѣсь означаетъ, что мы просто еще не нашли его или столь „небрежны“ философски и научно, что не заботимся объ этомъ. Такимъ образомъ, мы *еще не* знаемъ ratio, но наличность каузальной связи намъ уже представилась, мы ее замѣтили,—хотя можетъ быть и ошибочно, т-е. можетъ быть мы случайную послѣдовательность двухъ вещей приняли за ихъ причинную связь, истинный (не иллюзорный) характеръ которой можетъ быть установленъ только черезъ открытіе внутренней и существенной связи, связи разумнаго основанія [1])

Такимъ образомъ, согласно этому разъясненію различіе между обоими принципами сводится, повидимому, къ тому, что въ понятіи причины и въ принципѣ: ничего нѣтъ безъ причины, утверждается такъ сказать голый, можно сказать, „феноменальный“ детерминизмъ, тогда какъ центръ тяжести въ принципѣ достаточнаго основанія переносится на уже подчеркнутое нами выраженіе *unde intelligitur*, требующее разумнаго, понятнаго, изъясненія замѣчаемой связи, какъ „внутренней связи“. Можетъ показаться, что такое раздѣленіе въ концѣ концовъ носитъ лишь *психологическій* характеръ и что само это различеніе касается не характера предметовъ, о которыхъ идетъ рѣчь, а только *степени* нашего уразумѣнія необходимыхъ отношеній.

Но на самомъ дѣлѣ раздѣленіе Вольфа идетъ глубже и носитъ несомнѣнно *онтологическій* характеръ. Раздѣленіе просто детерминированнаго и понятнаго связано съ сущностью самихъ вещей и въ конечномъ счетѣ имѣетъ въ виду противопоставленіе *призрачнаго* и *истиннаго* въ самихъ вещахъ. „Благодаря достаточному основанію, утверждаетъ Вольфъ, создается различіе между истиной и сновидѣніями, между истиннымъ міромъ и иллюзорнымъ (Schlaraffenland)“ [2]). Причина, поскольку она детерминируетъ лишь существованіе (existentia), еще ровно ничего не говоритъ, что касалось бы этого послѣдняго противопоставленія, и только разумное основаніе, давая *пониманіе* детерминируемаго

[1]) Основанія этого истолкованія ср. Vern. Gedancken v. Gott. § 128 ff.
[2]) ib. § 30.

отношенія, гарантируетъ намъ его истинность. Въ *метафизическомъ* аспектѣ это можетъ соотвѣтствовать также противопоставленію феноменальнаго и реальнаго: чистая (временная) послѣдовательность „вещей“ какъ явленій не даетъ ничего кромѣ факта послѣдовательности, и предполагаемая или постулируемая необходимость ихъ связи есть отношеніе причинности. Внутреннее же единство, къ метафизическому истолкованію котораго мы приходимъ отъ идеальнаго усмотрѣнія единства феноменально раздѣленнаго, можетъ и метафизически пониматься, какъ включеніе двухъ вещей (A—причина, B—дѣйствіе) въ *одну*. Нѣтъ надобности разъяснять, что „идеальная сущность“ (essentia) этой *одной* вещи тогда можетъ быть интерпретируема какъ субстанція.

Въ Онтологіи Вольфъ очень ясно выражаетъ это констатируемое нами противоположеніе существованія и понимаемаго разумнаго существованія въ слѣдующемъ разсужденіи: такъ какъ *A* есть достаточное разумное основаніе *B*, не поскольку оно существуетъ, потому что въ этомъ отношеніи *A* является предопредѣляющимъ для самаго *B*, но поскольку черезъ *A* можетъ быть понято, почему *B* есть; то предопредѣляющее сообщаетъ вещи, которую оно предопредѣляетъ, необходимость, абсолютную или гипотетическую, а разумное достаточное основаніе создаетъ то, что получается возможность понятнымъ образомъ объяснить, почему нѣчто есть [1]). Смыслъ этого разсужденія, какъ видно изъ его поясненія Вольфомъ, въ томъ, что, 1, причина можетъ быть констатирована и тамъ, гдѣ нѣтъ разумнаго объясненія, гдѣ, слѣдовательно, разумное объясненіе еще не найдено (что не исключаетъ возможности обнаруженія разумнаго основанія и не только въ причинѣ), 2, объясняющее разумное основаніе относится къ самой дѣйствительной истинѣ. Мы можемъ констатировать наличность причинъ того, что существуетъ, и въ мірѣ сказочномъ, но изъ нихъ нельзя объяснить понятнымъ образомъ, почему, когда полагается одно, должно быть другое, и роль разумнаго основанія здѣсь, въ мірѣ сказочномъ, играетъ человѣческая воля [2]). Какъ,

[1]) 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.

[2]) § 321. Ср. также § 77, Sublato principio rationis sufficientis mundus verus abit in mundum fabulosum, in quo voluntas hominis stat pro ratione eorum, quae fiunt.

съ другой стороны, — объ этомъ еще будетъ рѣчь, — можно констатировать разумное основаніе и въ области чистой возможности, какъ лежащее въ сущности, а не во внѣшней причинѣ.

И если мы спросимъ, чего лишается здѣсь „міръ“ съ уничтоженіемъ дѣйствія принципа достаточнаго разумнаго основанія, мы увидимъ, что съ нимъ вмѣстѣ уходитъ та разумная необходимость, какая усматривается въ вещахъ съ помощью разума какъ нашей способности Если мы въ „сказочномъ мірѣ“ (Schlaraffenland) станемъ дѣлать выводы, принимая человѣческую волю или произволъ за разумное основаніе, мы можемъ разойтись съ дѣйствительнымъ повѣствованіемъ, и во всякомъ случаѣ будемъ имѣть всегда выводы, лишенные значенія дѣйствительной истины. Однако, такимъ образомъ мы только углубляемъ указанное выше противопоставленіе, но здѣсь нѣтъ еще безспорнаго указанія на его онтологическій характеръ, такъ какъ и въ приведенномъ расширеніи пониманія разумнаго основанія, мы какъ будто не выходимъ за сферу психологіи. Нужное намъ опредѣленіе мы получимъ, если ближе и точнѣе назовемъ въ самомъ существованіи то, что противостоитъ истинѣ его, существованія, а таковымъ, очевидно, является только *кажущееся*, призрачное или иллюзорное существованіе. По собственному опредѣленію Вольфа, истина вещей, разсматриваемыхъ въ онтологіи, противополагается сну [1]). Наличность же той или другого опредѣляется источникомъ истины въ вещахъ (fons veritatis in rebus, § 498), которымъ являются принципъ достаточнаго основанія и принципъ противорѣчія. Во снѣ,—разъясняетъ Вольфъ,—все возникаетъ безъ достаточнаго основанія и остается мѣсто для противорѣчій, въ истинѣ вещей всякая вещь есть или возникаетъ съ достаточнымъ основаніемъ и здѣсь нѣтъ мѣста противорѣчіямъ [2]).

Это противопоставленіе дѣйствительности и иллюзіи даетъ

---

[1]) Veritas rerum, quae in Ontologia spectatur, somnio opponitur, § 493 n. ad fin. Оговорка Вольфа, quae in Ontologia spectatur, очевидно, имѣетъ смыслъ противопоставленія понятія истины въ онтологіи понятію истины въ логикѣ. Въ то время какъ въ онтологіи это есть *veritas transcendentalis* и она присуща самимъ вещамъ (rebus ipsis inesse intelligitur) (§ 495), въ логикѣ истина, *veritas logica*, есть истина сужденія и она состоитъ въ согласіи нашего сужденія съ предметомъ или воспроизводимой вещью (consensus judicii nostri cum objecto, seu re repraesentata) (Log. § 505); resp., и противостоитъ логической истинѣ—ложность, *falsitas*.

[2]) Ont. § 493, In somnio omnia fiunt absque ratione sufficiente, et contradictoriis locus est; in veritate rerum singula sunt et fiunt cum ratione sufficiente, nec contradictoriis locus est. Ср. Нѣм. Метаф. §§ 142 ff.

намъ ближе проникнуть въ смыслъ того, что Вольфъ называетъ ratio. Изъ него видно, что разумное основаніе не только присуще „дѣйствительности", но само ее устанавливаетъ какъ разумную и необходимую. Откуда слѣдуетъ, что, *a*, извѣстное творчество въ познаніи открыто признавалось „догматизмомъ" [1]), *b*, что дѣйствительность здѣсь должна быть понимаема шире, чѣмъ дѣйствительность нашего опыта, *c*, что для разумной сферы выдѣляется своя особенная область, можно сказать, область идеальнаго предмета. Это видно уже изъ того, что Вольфъ констатируетъ разумное основаніе и тамъ, гдѣ нѣтъ рѣчи объ опытѣ въ собственномъ смыслѣ, напр., въ области математики, которую, правда, Вольфъ не выдѣляетъ по специфичности ея предмета, но отнюдь не потому, что считаетъ его эмпирическимъ, а именно потому, что у него и эмпирическіе предметы подлежатъ идеальному (раціональному) разсмотрѣнію. Что касается указанной особой области „идеальнаго", съ внутренно присущимъ ей характеромъ необходимости, то она очерчивается прежде всего, какъ область *сущностей* (essentia или essentialia), которая и содержитъ въ себѣ всякое апріорно устанавливаемое разумное основаніе Такимъ образомъ, разумное основаніе, усматриваемое въ вещахъ, есть ничто иное, какъ идеальная необходимость, дающая намъ понять выводимыя изъ нея съ помощью умозаключенія свойства и модификаціи вещей самой дѣйствительности. Такая идеальная

[1]) Разница между догматизмомъ и Кантомъ здѣсь главнымъ образомъ въ томъ, что по догматизму „Богъ" черезъ насъ предписываетъ законы природѣ, а по Канту ихъ предписываемъ прямо „мы", каковое „мы" должно пониматься не сотвореннымъ и даже не существующимъ, такъ какъ дѣйствительное „мы" есть психологическое. Такимъ образомъ, кантовское „мы" отличается отъ догматическаго „мы" только своей „безпричинностью", или вѣрнѣе, отсутствіемъ въ немъ „разумнаго основанія". Наше „творчество" природы оттѣняется Мейеромъ: „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" (Metaph. § 33). Въ конечномъ счетѣ это восходитъ, разумѣется, къ nisi intellectus Лейбница, но настоящимъ источникомъ, изъ котораго почерпалъ уже Кантъ, является Тетенсъ: „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". (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung Lpz. 1777 B I, S. 336).

необходимость, будучи основаніемъ всего, что изъ нея выводится, сама естественно не можетъ имѣть основанія [1]) и должна устанавливаться по иному принципу. — не достаточнаго основанія, а тожества или противорѣчія. Однако такого рода идеальная необходимость всегда есть необходимость только *возможности* (possibilitas) (подчиненной принципу противорѣчія), но не *существованія* (existentia sive actualitas). Для послѣдняго требуется еще нѣчто, создающее *свою* необходимость въ самой дѣйствительности, каковую роль и можетъ играть причина, causa, связывающая понятіе необходимости съ понятіемъ *зависимости* (dependentia). И въ такомъ случаѣ причина должна заключать въ себѣ и соотвѣтствующее разумное основаніе.

4. Такая интерпретація вольфовскаго раціонализма, невзирая на ея большую общность, кажется, расходится съ распространеннымъ пониманіемъ Вольфа, и налагаетъ на насъ обязанность болѣе детальнаго обоснованія, требующаго въ свою очередь пересмотра нѣкоторыхъ центральныхъ вопросовъ вольфовской онтологіи.

Исходнымъ пунктомъ изслѣдованія мы примемъ понятіе ens, съ которымъ мы встрѣчаемся, какъ съ тѣмъ, что содержитъ въ себѣ упомянутую необходимую связь, связь истинъ и само разумное основаніе.

Ens есть очень выразительный терминъ, и лучше всего его было бы оставлять безъ перевода, такъ какъ возможный его переводъ черезъ *вещь* или *нѣчто* не вполнѣ адекватенъ, лишая указываемое ими содержаніе столь существеннаго для ens признака существованія, и оставляя въ этомъ содержаніи только указаніе на наличность, которая легко можетъ быть понята, какъ въ смыслѣ реальности, такъ и въ смыслѣ схоластическихъ forma или quidditas. Съ другой стороны, переводъ этого термина черезъ „предметъ“ также не точенъ, такъ какъ въ немъ нѣтъ указанія на заключающую въ „предметѣ“ *соотнесенность*, — такъ или иначе, но всякій предметъ въ конечномъ счетѣ есть предметъ по отношенію къ сознанію [2]). Что же касается существеннаго для ens

---

[1]) Поскольку рѣчь идетъ о „конечной“ вещи, послѣдняя, какъ такая, не можетъ имѣть никакого *внутренняго* основанія, но послѣднее основаніе всѣхъ вещей (Deus) въ полномъ смыслѣ не имѣетъ никакого основанія.

[2]) Этотъ переводъ предлагаетъ Пихлеръ, op. c., S. 19 ff., и выражаемая имъ такимъ образомъ тенденція видѣть въ вольфовской онтологіи, какъ основной наукѣ, „теорію предмета“, а не „натурфилософію“, заслуживаетъ

подчиненія принципу *тожества*, то это есть необходимое требованіе и по отношенію къ „вещамъ“, какъ онтологической категоріи. Сверхъ того понятіе предмета не включаетъ въ себя, въ качествѣ существеннаго признака, существованія и его возможности, что требуется опредѣленіемъ ens у Вольфа [1]) Наконецъ, старымъ переводомъ ens черезъ „сущее“ мы подходимъ ближе всего къ выраженію дѣйствительности и истинности того „нѣчто“, о которомъ идетъ рѣчь, и это надо признать очень существеннымъ для ens Этотъ моментъ выдвинулся уже выше, гдѣ мы убѣдились, что veritas (въ противоположность somnium) есть существенный моментъ для ens, и кромѣ того Вольфъ совершенно общо утверждаетъ: omne ens est verum [2]) Моментъ существованія также передается этимъ переводомъ очень хорошо. Но имъ скрадываются два другихъ момента: 1, моментъ *возможнаго* только ens [3]), 2, моментъ множественности (entia), а вмѣстѣ съ нимъ привносится опасный моментъ теоретическаго истолкованія „сущаго“, какъ реально сущаго, въ смыслѣ чего-то лежащаго „за предѣлами“ или „въ основѣ“ и т. п. окружающаго феноменальнаго міра.

Въ силу сказаннаго, поэтому, все же наиболѣе пріемлемымъ для перевода ens остается „вещь“ или „нѣчто“ [4]). Но необхо-

---

вниманія. Но Пихлеръ опирается на Gegenstandstheorie Мейнонга и это дѣлаетъ его собственный анализъ слишкомъ тугоподвижнымъ, онъ не справляется какъ разъ съ наиболѣе тонкими и интересными оттѣнками опредѣленій Вольфа. Такъ здѣсь онъ сосредоточивается на идеѣ *возможности* (possibilitas) и ему мѣшаетъ признакъ *существованія* (existentia).

[1]) § 134 *Ens* dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat Ср. Нѣм. Метаф. § 16 „Alles was seyn kan, es mag würcklich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding“.

[2]) Ont. § 497 Нѣм. Метаф. § 146. „Jedes Ding ist etwas wahres“.

[3]) Напр., въ *Христіана Бавмейстера* Метафизикѣ, переведенной Толмачевымъ (Москва 1808 года) § 28 гласитъ: „*Сущимъ* называется то, что есть возможно, или то, чему существовать ничто не препятствуетъ. — Философы, называющіе сущимъ то только, что дѣйствительно существуетъ, слишкомъ тѣсными предѣлами ограничиваютъ понятіе сущаго. Ибо въ семъ опредѣленіи не заключается *сущее*, называемое *возможнымъ сущимъ*. Сущее бываетъ двоякое: то, которое самимъ дѣломъ уже существуетъ, называется дѣйствительно *сущимъ*; а то, что еще можетъ существовать, — обыкновенно именуется *возможнымъ сущимъ*. Напр., міръ сей есть дѣйствительно сущее; ибо въ самомъ дѣлѣ существуетъ. но завтрешній день есть сущее возможное; ибо его нѣтъ еще, но быть можетъ“. „Возможное сущее“, котораго „нѣтъ еще“, есть contradictio in adjecto.

[4]) Вольфъ самъ даетъ указаніе на это § 243, Arbor et ens dicitur, et res, ens scilicet, si existentiam respicis; res vero, si quidditatem, sive quod

димо помнить, 1, что терминъ „вещь“ берется въ самомъ широкомъ его значеніи, такъ что допускаются, напр., соціальныя вещи или психическія и под., 2, что „вещь“ указываетъ не на нѣчто лежащее *за* нашимъ дѣйствительнымъ, окружающимъ насъ феноменальнымъ міромъ, а *въ немъ самомъ*. Эта „вещь“ не противостоитъ явленію, какъ „вещь“ отъ него принципіально отличная, напротивъ, она дается въ немъ самомъ; точно также ей не противостоитъ никакая „вещь въ себѣ“ [1]), она, какъ мы видѣли, какъ ens verum, противостоитъ только иллюзіи. Итакъ, ens есть просто *нѣчто* дѣйствительное или возможное, что устанавливается по закону тожества и что подлежитъ, какъ *принципіальному*, такъ и *спеціальному научному* разсмотрѣнію [2]).

Въ виду важности этого понятія для правильнаго пониманія раціонализма я остановлюсь еще на нѣкоторыхъ разъясненіяхъ Мейера. „Подъ *вещью* (Ding), — говоритъ онъ [3]), — понимаютъ все возможное, поскольку оно можетъ быть дѣйствительнымъ, будетъ ли оно дѣйствительнымъ или нѣтъ; или возможное, поскольку ему не противорѣчитъ дѣйствительность. Все, что есть вещь, возможно; а что возможно, есть также вещь“. Но одно и то же возможно и называется вещью въ различныхъ смыслахъ. Если называть возможнымъ что-нибудь, поскольку мы его представляемъ себѣ, то нѣтъ нужды думать о дѣйствительности. „Но если мы называемъ вещью (ein Ding) что-нибудь всамдѣлешное

sit aliquid, aut determinata quaedam notio eidem respondeat. Баумгартенъ безъ всякаго ограниченія переводитъ ens черезъ ein Ding.—Metaphysica. Ed. VII. Halae 1779. § 61 (1-ое изд. 1739).

[1]) Ниже мы увидимъ, что значитъ res in se у Вольфа.

[2]) Необходимость особаго термина для понятія, какъ оно обрисовано въ текстѣ, диктуется прежде всего нуждами современной философіи, а не только историческими задачами интерпретаціи раціоналистической философіи; она вытекаетъ также изъ потребностей *всякой* историко-философской интерпретаціи, и коренныя понятія философскихъ принциповъ *τὸ ὄν*, *τὰ ὄντα*, ens, entia, должны быть приняты въ современную философію безъ всякихъ искажающихъ ихъ теоретическихъ презумпцій. Современная *положительная* философія испытываетъ самую настоятельную нужду въ *собираніи*, наконецъ, своихъ накопленныхъ вѣками богатствъ. Попытка найти принципіальное основаніе для разрѣшенія этой задачи является одной изъ тенденцій моей книги „Явленіе и смыслъ“. Болѣе всѣхъ потрудился надъ искаженіемъ традиціонной терминологіи Кантъ, отсюда для насъ является императивомъ: для возстановленія подлиннаго смысла философской терминологіи опираться на до-кантовскую философію. Поэтому, и въ приведенной въ текстѣ интерпретаціи я больше всего старался освободить основное понятіе ens отъ асоціацій, подсказываемыхъ Кантомъ.

[3]) Metaphysik. Erster Th. § 65.

(eine Sache), то это дѣлается по отношенію къ дѣйствительности. и мы называемъ его вещью, поскольку мы себѣ представляемъ, что оно дѣйствительно есть или можетъ быть. Чтобы еще лучше убѣдиться въ томъ, что все, что возможно, есть вещь (ein Ding), достаточно только убѣдиться, что дѣйствительность есть реальность, которая не противорѣчитъ сущности. и стало быть возможна наряду съ сущностью". Такимъ образомъ, терминъ ens или Ding является наиболѣе общимъ обозначеніемъ предмета онтологіи, какъ основной науки (Grundwissenschaft), это, дѣйствительно, „нѣчто", что однако обладаетъ положительнымъ „реальнымъ" признакомъ въ противоположность Unding, „ничто", обладающему только отрицательными признаками [1]). „Именно слово Ding столь общее выраженіе, что его можно приложить ко всему, что возможно. Слѣдовательно, вещами можно называть не только субстанціи и все, что имѣетъ опредѣленіе, но всякое опредѣленіе, всякій предикатъ, могутъ быть также названы вещью" [2]).

Въ принципіальномъ анализѣ, направленномъ на это „нѣчто", раскрывается, что ему присущи сущность, атрибуты и модусы,— quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet (Ont. § 149).

Центральнымъ понятіемъ здѣсь является понятіе *сущности*

[1]) *Meier*, l. c., § 131, „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 wurklich, sondern es ist ein Unding, und wer es fur möglich oder wohl gar für würklich halt, der betrügt sich, und verblendet sich durch ein erdichtetes Hirngespinste".—Кстати отмѣтить, что различіе „реальности" (Realitas, Realität) и „дѣйствительности" (Actualitas, Wirklichkeit), — съ такой эмфазой провозглашаемое Когеномъ, и имѣющее мѣсто у Канта,—также унаслѣдовано послѣднимъ отъ догматической философіи. Realitas (quidditas) указываетъ именно на совокупность положительныхъ опредѣленій и выступаетъ, какъ нѣкоторая осуществленность идеала (realis—idealis), дѣйствительность есть осуществленность возможнаго (actualis—possibilis), слѣд., возможное само по себѣ уже обладаетъ реальностью и только полная „совершенная" реальность включаетъ въ себя и актуальную дѣйствительность. Поэтому, и Unding, какъ полное отсутствіе реальности, есть „невозможная вещь", nihil negativum, абсурдъ. Для realitas, слѣд., противна не „возможность", а *отрицаніе* (въ онтологическомъ значеніи), отсутствіе положительныхъ опредѣленій, поэтому, въ реальности всегда заключается моментъ совершенства, противостоящій несовершенности. Дѣйствительности противостоитъ иллюзія, сонъ, въ которыхъ абсурда, Unding, можетъ и не быть. (У схоластиковъ realitas корелативна intentio, ens reale—ens intentionale).

[2]) *Meier*. о. с., § 130.

(Essentia, Essentialia, Wesen),—какъ мы увидимъ, оно именно является носителемъ разумнаго основанія вещей и, слѣдовательно, источникомъ ихъ внутренняго объясненія. По опредѣленію Вольфа, то въ вещи, что взаимно не опредѣляется, но и не исключается, называется ея существенными признаками и составляетъ ея сущность, напр., для равносторонняго трехугольника—три стороны и равенство сторонъ [1]). Такъ какъ существенные признаки не исключаютъ другъ друга, но и не опредѣляются взаимно, то они даются намъ прежде всего, лишь только дана вещь, слѣдовательно, сущность есть первое, что дано намъ о вещи, безъ нея вещь не могла бы быть [2]). Отъ постоянства сущности, безъ которой вещь не можетъ быть, зависитъ постоянство того, что опредѣляется сущностью. Сама вещь возможна благодаря сущности [3]) и, поэтому, послѣдняя становится понятна для того, кто постигъ внутреннюю возможность вещи. Такъ какъ въ сущности вещи заключается разумное основаніе того, что постоянно присуще или можетъ быть присуще вещи, то она можетъ быть опредѣлена какъ то, что прежде всего дается о вещи и въ чемъ содержится достаточное основаніе, почему вещи, актуально или въ возможности, присущи остальные признаки [4]).

Нѣкоторое разъясненіе къ этому у Мейера представляется намъ особенно цѣннымъ. Именно, все, что возможно, т.-е. слѣдовательно всякое ens, имѣетъ сущность и эта сущность состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ одной только возможности вещи [5]). Подъ сущностью онъ разумѣетъ тѣ внутреннія опредѣленія, которыя во внутреннихъ же опредѣленіяхъ не имѣютъ дальнѣйшаго основанія и изъ которыхъ вытекаютъ всѣ другія опредѣленія [6]). „Всѣ философскія изслѣдованія направляются на то, чтобы открыть сущность вещей. Лишь только найдена сущность какой-нибудь вещи, тотчасъ у насъ открывается разумѣніе и все прочее въ вещи проясняется. Но пока сущность вещи

---

[1]) Ont. § 143, Quae in enti sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, *essentialia* appellantur, atque *essentiam entis* constituunt.

[2]) Ib. § 144, *essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest*

[3]) Ib. § 153, Per essentiam ens possibile est.

[4]) Ib §§ 167, 168. Нѣм метаф. § 33. „Dasjenige, darinnen der Grund von dem übrigen zu finden, was einem Dinge zukommet, wird das *Wesen* genennet".

[5]) Metaph §§ 58, 51.

[6]) Ib. §§ 50, 51.

для насъ неизвѣстна, до тѣхъ поръ мы находимся во тьмѣ". И далѣе: „Сущность есть такъ сказать корень всей вещи; или источникъ, изъ котораго проистекаетъ все то, что встрѣчается въ вещи. Въ силу сущности всякая вещь есть то, что она есть и ничто иное, и сущность есть преимущественное собственное опредѣленіе, изъ котораго вытекаетъ все остальное. Сущность есть то, что иначе обыкновенно называютъ формой какой-нибудь вещи, если подъ этимъ не разумѣютъ просто фигуру тѣла". Но особеннаго вниманія заслуживаютъ предостереженія Мейера противъ смѣшенія сущности, съ одной стороны, съ понятіемъ „существа", а съ другой стороны, съ „логической сущностью", которая, по его въ высшей степени справедливому замѣчанію, вовсе и не есть сущность. Въ виду важности этихъ разъясненій приведемъ ихъ въ собственныхъ словахъ Мейера. „Подъ сущностью понимаютъ, — говоритъ онъ, — иногда именно то, что называется вещью, когда напр., говорятъ: Богъ есть безконечное существо, а вещи въ мірѣ суть сотворенныя сущности. Но мы понимаемъ подъ сущностью какой-нибудь возможной вещи совокупность ея существенныхъ частей, или что то же, внутреннюю возможность ея". И затѣмъ: „Такъ какъ это понятіе имѣетъ сходство съ сущностью, такъ какъ оно во всемъ нашемъ познаніи вещи составляетъ именно то, и выполняетъ то, что составляетъ и выполняетъ въ самой вещи сущность, то нѣкоторые называютъ его сущностью вещи, и при томъ логической сущностью. Но очевидно, что это понятіе не можетъ быть сущностью вещи, такъ какъ иначе сущность должна была бы находиться внѣ вещи, какъ понятіе въ умѣ думающаго существа. Это первое понятіе или на самомъ дѣлѣ представляетъ намъ сущность вещи, или что-нибудь иное. Въ первомъ случаѣ оно есть представленіе сущности, но не сама сущность; во второмъ случаѣ это не есть даже представленіе сущности, не говоря уже о самой сущности. Что же выгадываютъ такимъ образомъ, дѣля сущность вещи на логическую сущность и реальную сущность? Первое не есть даже сущность. Нѣкоторыя дѣленія звучатъ очень учено и глубокомысленно, но если разсмотрѣть ихъ точнѣе, то они ничего не говорятъ. Было бы желательно, чтобы всѣ науки могли освободиться отъ такихъ безполезныхъ вещей" [1]).

Намъ нѣтъ надобности останавливаться также на опредѣле-

[1]) Это положительное философское пониманіе сущности „или формы" можно назвать предметнымъ трансцендентальнымъ ученіемъ въ противоположность той отрицательной передѣлкѣ, которой подвергся трансцен-

ніяхъ атрибута и модусовъ, намъ нужно только уяснить, какое мѣсто занимаетъ по отношенію къ нимъ ratio согласно положенію, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam sit aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit. Оказывается, что изъ того, что относится къ сущности ens, въ самомъ ens уже нѣтъ ничего, что можно было бы разсматривать, какъ разумное основаніе сущности, другими словами, для сущности—*нѣтъ никакого внутренняго разумнаго основанія*,—это есть послѣднее, что можно сказать о „чемъ-нибудь“ [1]). Но зато поскольку вещь разсматривается сама по себѣ, она содержитъ въ своей сущности основаніе какъ атрибутовъ, такъ и модусовъ; и то въ вещи, основаніе чего, въ конечномъ счетѣ, не можетъ быть сведено къ сущности, должно имѣть свое основаніе въ чемъ-нибудь внѣ данной вещи. Отсюда проистекаютъ нѣкоторыя различенія въ характерѣ атрибутовъ и модусовъ, равно какъ и въ характерѣ необходимости, присущей имъ, какъ выраженію необходимости, заключенной въ ens, какъ истинѣ (veritas) и какъ ratio.

Именно основаніе атрибутовъ заключается непосредственно въ сущности [2]), но и основаніе модусовъ можетъ заключаться въ сущности, такъ что модусы въ такомъ случаѣ и благодаря этому сами входятъ въ составъ атрибутовъ. Для того, чтобы ясно представить это, необходимо провести раздѣленіе между чистой возможностью модусовъ и выполненіемъ (complementum, § 174) ея, т.-е. между возможностью и существованіемъ (possibilitas и existentia sive actualitas). Тогда разумное основаніе возможности ихъ мы найдемъ или въ другихъ модусахъ или непосредственно въ сущности, какъ и для атрибутовъ, а разумное основаніе актуальности —или въ предшествующихъ модусахъ или въ чемъ-нибудь (in ente) иномъ, т.-е. въ иной вещи, чѣмъ та, къ которой мы относимъ разсматриваемые модусы [3]). Сообразно этому возмож-

---

дентализмъ у Канта, чтобы стать *субъективизмомъ*. Самый печальный результатъ субъективизма—исчезновеніе предметнаго пониманія „сущности или формы“ потому, что вмѣстѣ съ тѣмъ теряется предметный смыслъ разумнаго основанія, а слѣд., и возможность объясненія изъ него.

[1]) Ont. § 156, cur essentialia enti insunt, ratio intrinseca nulla datur.

[2]) Ib § 157, Cur attributa insunt, ratio sufficiens in essentialibus continetur.

[3]) Ib. § 160, 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.

ность модусовъ, основаніе которыхъ содержится въ сущности, должна быть отнесена къ атрибутамъ, а возможность модусовъ, основаніе которыхъ заключается въ другихъ модусахъ, должна быть отнесена къ числу модусовъ [1]).

Все сказанное мы позволимъ себѣ резюмировать въ слѣдующей схемѣ:

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 [2]) continetur

Изъ этой схемы становится совершенно ясенъ смыслъ ученія Вольфа о ratio, какъ о разумномъ основаніи, но ею вопросъ не исчерпывается, такъ какъ именно послѣднее раздѣленіе оставляетъ еще открытымъ вопросъ о роли и мѣстѣ ratio въ случаѣ отношенія двухъ или больше различныхъ вещей. Этотъ же пунктъ совершенно недвусмысленно подсказываетъ уже, что именно въ немъ надо видѣть переходъ къ ученію о причинѣ, causa. Однако прежде, чѣмъ перейти къ послѣднему, мы считаемъ полезнымъ для ясности всего ученія въ его цѣломъ остановиться еще на анализѣ характера самого ens, поскольку оно является носителемъ той истины или необходимости, въ которой лежитъ усматриваемое нами разумное основаніе.

Такъ какъ у насъ рѣчь идетъ объ ens, о *вещи, которая* есть, то необходимость, подлежащая нашему разсмотрѣнію, не есть необходимость in abstracto или необходимость логическая, а всегда есть необходимость самой вещи въ ея возможномъ существованіи. Относительно же вещи, на основаніи положенія, непосред-

---

[1]) Ib. § 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

[2]) Ib § 161. *Entia* illa, quae ab alio ente dato diversa sunt, *externa* appellamus, respecto nimirum hujus entis, quod modo quocunque ad ista referimus

ственно вытекающаго изъ принципа противорѣчія, что *A* не можетъ въ одно время быть и не быть, мы можемъ утверждать, что, пока вещь есть, она необходимо есть [1]). Принципъ же разумнаго основанія раскрываетъ намъ сверхъ того, даетъ намъ понять, почему вещь необходимо есть, пока она есть (§ 289). Однако эта необходимость не вытекаетъ, какъ можно было бы думать, изъ разумнаго основанія, а, какъ мы уже видѣли, эта необходимость есть предопредѣленность или детерминированность *B* черезъ *A*, разумное же основаніе даетъ только понять, почему *B* существуетъ благодаря *A* (§ 321), т.-е. разумное основаніе есть какъ бы *смыслъ* заключенный въ необходимости детерминаціи. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что не разумное основаніе есть источникъ этой необходимости (§ 320), а, напротивъ, онъ обнаруживается или можетъ обнаруживаться только тамъ, гдѣ есть уже необходимость. Мы видѣли, что разумное основаніе въ конечномъ счетѣ, пока рѣчь идетъ объ немъ самомъ по себѣ, есть ничто иное, какъ сущность, такъ что усмотрѣніе разумнаго основанія всегда предполагаетъ усмотрѣніе сущности. И на этомъ можно было бы остановиться, если бы не оказалось, что разумное основаніе можетъ быть усмотрѣно и ab alio, externo, ente. Но такое расширеніе источника разумнаго основанія есть также указаніе на какой-то другой родъ необходимости, не лежащій въ сущности, а лежащій въ опредѣляемости вещи *другой* вещью. Иными словами, въ двоякомъ разсмотрѣніи вещи, какъ *вещи въ себѣ*, или, какъ вещи въ ея опредѣляемости другой вещью, лежитъ источникъ раздѣленія самой необходимости, а слѣдовательно, и характера разумнаго основанія.

Именно, разсмотрѣніе вещи въ себѣ или абсолютно (res in se aut absolute) приводитъ къ *абсолютной необходимости* [2]), а разсмотрѣніе ея при данныхъ условіяхъ (sub data conditione) или in hypothesi приводитъ къ *необходимости гипотетической* (§§ 301—302). Такимъ образомъ, та необходимость, которая проистекаетъ изъ сущности вещи, есть необходимость абсолютная, а та которая получается изъ какого-либо иного источника, есть необходимость гипотетическая [3]). Руководствуясь приведенной нами схемой, не

[1]) Ib. § 288, Quodlibet, dum est, necessario est.

[2]) Мейеръ опредѣляетъ слѣд. обр.: „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“. Metaph. § 29.

[3]) Ont. § 315, Necessitas absoluta est, quae ex essentia entis oritur; quae vero aliunde provenit, nonnisi hypothetica.

трудно прослѣдить дальше, *въ какомъ мѣстѣ* возникаетъ этотъ вопросъ о новомъ источникѣ необходимости, и *какъ* онъ возникаетъ. Очевидно, что сущность вещей (essentiae rerum), равно какъ и атрибуты (attributa rerum), абсолютно необходимы; точно также и возможность модусовъ, поскольку ихъ разумное основаніе заключается въ сущности или атрибутахъ [1]). Но поскольку ихъ разумное основаніе имѣетъ и другое происхожденіе, ихъ необходимость тѣмъ самымъ становится гипотетической, даже, что касается возможности ихъ (§§ 306—307). Что же касается существованія ихъ или актуальности, то здѣсь вопросъ усложняется, такъ какъ возникаетъ проблема, можетъ ли вообще существовать такая вещь, ens, въ сущности которой содержалось бы разумное основаніе ея существованія, такъ какъ только при этомъ условіи можно было бы говорить объ абсолютной необходимости существованія вещи. Вольфъ въ другомъ мѣстѣ, въ естественной теологіи, доказываетъ, что только существованіе Бога имѣетъ разумное основаніе въ его сущности, и, слѣдовательно, только ему можно приписать разумную необходимость существованія [2]). Но тогда вопросъ о раздѣленіи entia съ точки зрѣнія необходимости ихъ существованія, имѣетъ только теоретическое значеніе, нисколько, впрочемъ, не теряющее своего значенія для рѣшенія нашего вопроса о другомъ источникѣ необходимости.

Какъ показываетъ та же схема, его надо искать въ наличности *другой* вещи. Отсюда и получается возможность говорить о вещи необходимой, ens necessarium, существованіе которой необходимо, и которая имѣетъ разумное основаніе его въ сущности, и о вещи случайной или контактной, ens contingens [3]), разумное основаніе которой лежитъ внѣ ея, въ другой вещи [4]). Такъ напр., теплота камня, вызванная солнечными лучами, есть необходимость гипотетическая; люди, происходя отъ родителей,

---

[1]) Ср §§ 303—305

[2]) Ср. Ont. § 308.

[3]) Переводъ термина contingens черезъ „случайный“ правиленъ, поскольку въ „случаѣ“ есть идея совпаденія, совокупленія, соприкосновенія, контакта, но онъ не точенъ, поскольку въ немъ есть идея приключенія или случайности. Кромѣ того слѣдуетъ при переводѣ различать contingens и accidens, тѣмъ болѣе, что и послѣдній терминъ есть характеристика, присущая модусу. Ср. Вольфъ, Log. § 67, mutabilia, quae enti insunt, nec per essentialia determinantur, *Modos* appellare soleo; Scholastici *accidens* appellare solent, sed praedicabile, et nonnunquam *accidens separabile*.

[4]) Ont. § 309 — 311, Ens contingens est..... quod rationem existentiae suae extra se in ente alio, aut in ente a se diverso habet.

суть вещи случайныя; и т. п. Возвращаясь къ положенію, съ котораго мы начали, что всякая вещь, пока она существуетъ, она необходимо существуетъ, мы теперь можемъ внести въ него бо́льшую точность, сказавъ, что, поскольку рѣчь идетъ о случайной, контактной вещи, ея существованіе только гипотетически необходимо (§ 316). Но принимая еще во вниманіе, что абсолютная необходимость существованія, какъ вытекающая изъ сущности, присуща только Богу, мы вправѣ сказать, что всякое конечное и эмпирическое существованіе — только гипотетически необходимо, т.-е. опредѣляется другой вещью или зависитъ [1]) отъ другой вещи

5. Только такимъ образомъ мы подходимъ, наконецъ, къ понятію причины, *causa*. Случайная вещь имѣетъ разумное основаніе своего существованія въ другой вещи, ея существованіе, слѣдовательно, зависитъ отъ этой послѣдней, которая, поэтому, и разсматривается, какъ ея источникъ (principium), но источникъ существованія и есть, по Вольфу, ничто иное, какъ *причина*. Поэтому, у него появляется положеніе, которое гласитъ: то, что существуетъ случайно, вызвано нѣкоторой производящей причиной [2]). Необходимо прослѣдить, какъ выводится у Вольфа само понятіе причины.

Источникомъ или *началомъ*, по Вольфу, называется то, что содержитъ въ себѣ разумное основаніе другого [3]), т.-е. это есть нѣкоторое ens (ср. § 951), которое содержитъ въ себѣ разумное основаніе другого ens, напр., отецъ есть источникъ сына, теплота солнца — источникъ жизни растеній. Но, какъ мы видѣли, поскольку рѣчь идетъ о разумномъ основаніи, оно можетъ быть основаніемъ возможности и основаніемъ существованія, сообразно этому производится и дѣленіе источниковъ, содержащихъ въ себѣ эти различные виды основанія. Начало, содержащее въ себѣ разумное основаніе возможности, есть *источникъ бытія*, а содержащее въ себѣ основаніе существованія, или актуальности, есть *источникъ возникновенія* [4]). Разумное основаніе возможности, какъ

---

[1]) Ср. Ont. § 851, *Ens* unum *A* dicitur *dependens* ab altero *B*, quatenus ejus, quod ipsi *A* inexistit, ratio in hoc altero *B* continetur.

[2]) Ont. § 908, Quod contingenter existit, id a causa quadam efficiente productum est.

[3]) Ib. § 866, *Principium* dicitur id, quod in se continet rationem alterius. Ср. *Meier*, Metaph. § 235, „Nemlich wir unterscheiden den Grund von Principium, oder wie man dieses Wort auf deutsch geben kan, die Quelle“ usf

[4]) Ib. § 874, Quodsi principium in se continet rationem possibilitatis alterius, *principium* dicitur *essendi*; si vero rationem actualitatis, *principium fiendi* appellatur

мы знаемъ, содержится въ сущности, поэтому, сущность и есть источникъ бытія, напр., сущность камня есть источникъ того, что камень можетъ воспринимать въ себѣ теплоту, т.-е. это есть источникъ бытія теплоты въ камнѣ. Но для того, чтобы эта теплота существовала in actu, камень долженъ подвергнуться дѣйствію огня или солнечныхъ лучей. Слѣдовательно, въ то время какъ сущность есть источникъ бытія модусовъ, другіе предшествующіе модусы и вещи отличныя отъ данной суть источники возникновенія модусовъ [1]).

На ряду съ этимъ раздѣленіемъ источниковъ Вольфъ даетъ другое, по которому *внутренній* источникъ, какъ то, что существуетъ въ начавшемся, отличается отъ *внѣшняго* источника, какъ того, что существуетъ внѣ начавшагося [2]). Такъ напр., principium essendi дома есть матерія, изъ которой онъ былъ сооруженъ; благодаря матеріи онъ сталъ возможенъ и, если ее уничтожить, то уничтожится и домъ; она существуетъ въ немъ и составляетъ его *внутренній* источникъ. Архитекторъ, principium fiendi дома, благодаря которому домъ сооруженъ in actu, существуетъ внѣ дома и составляетъ его *внѣшній* источникъ. Приводимый Вольфомъ примѣръ достаточно ясенъ самъ по себѣ, но его сопоставленіе этого раздѣленія съ предшествующимъ можетъ вызвать недоразумѣніе, будто оба эти дѣленія вполнѣ соотвѣтствуютъ другъ другу. Однако, если бы это было такъ, Вольфъ не преминулъ бы самъ на это указать. Для правильнаго пониманія соотношенія этихъ дѣленій слѣдуетъ не упускать изъ виду общаго опредѣленія, по которому источникъ есть то, что заключаетъ въ себѣ разумное основаніе *другого*. Слѣдовательно, матерія только въ разныхъ смыслахъ можетъ быть признана источникомъ бытія и источникомъ внутреннимъ. Именно, какъ источникъ, заключающій въ себѣ возможность *другого*, она сама есть другое ens, но въ то же время она находится въ числѣ essentialia дома, т.-е. одинъ разъ она выступаетъ въ своемъ эмпирическомъ значеніи, другой разъ—въ идеальномъ. А потому раздѣленіе источниковъ на внутренніе и внѣшніе должно понимать прежде всего въ эмпирическомъ смыслѣ, тогда какъ въ частности pr. essendi

---

[1]) Ib. § 875, essentialia sunt principium essendi modorum, modi autem alii antecedentes et entia ab eo, cui ipsi insunt, diversa, sunt principia fiendi modorum.

[2]) Ib. § 880, *Principium internum* est, quod in principiato existit. *Principium* vero *externum* est, quod extra principiatum existit.

можетъ имѣть и прежде всего имѣетъ значеніе идеальное [1]). Это различеніе необходимо ясно понять, чтобы не впасть въ недоразумѣніе при пониманіи слѣдующаго засимъ опредѣленія причины.

Причина, по Вольфу, есть источникъ, отъ котораго зависитъ существованіе другой отличной отъ источника вещи, при чемъ какъ существованіе вообще, такъ и данное опредѣленное существованіе [2]). Напр., существованіе дома зависитъ отъ архитектора, который является вещью отличной отъ дома, и потому называется его причиной; но и матерія, изъ которой строится домъ, заключаетъ въ себѣ разумное основаніе его существованія, слѣдовательно, она есть источникъ дома, и слѣдовательно, существованіе его зависитъ отъ него какъ отъ причины. Но такъ какъ принципъ можетъ быть внутреннимъ или внѣшнимъ, то соотвѣтственно и причины различаются какъ внутреннія и внѣшнія. Архитекторъ — внѣшняя причина зданія, матерія — внутренняя (§ 882). Когда мы имѣемъ дѣло съ совокупнымъ дѣйствіемъ нѣсколькихъ причинъ, т.-е. когда существованіе вещи зависитъ отъ многихъ другихъ вещей (a rebus pluribus aliis), мы говоримъ о причинахъ, какъ *сопричинахъ* (concausae § 885), при чемъ онѣ или относятся къ различнымъ родамъ (архитекторъ и матерія какъ сопричины зданія: архитекторъ—дѣйствующая причина, матерія—матеріальная) или къ одному роду (архитекторъ и рабочіе — къ дѣйствующей причинѣ).

Нѣтъ необходимости входить въ дальнѣйшій анализъ воль-

[1]) Pr. fiendi въ качествѣ идеальнаго момента по смыслу всего ученія Вольфа, можетъ имѣть мѣсто въ томъ единственномъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о Богѣ, такъ какъ Богъ — единственное ens, къ сущности котораго относится существованіе. Поэтому уже, pr. externum не можетъ совпадать съ pr. fiendi. Но, съ другой стороны, и possibilitas, хотя имѣетъ свое разумное основаніе, въ конечномъ счетѣ, въ essentialia, тѣмъ не менѣе содержится и in aliis modibus. А потому по точному смыслу § 851 (Ens unum *A* dicitur dependens ab altero *B*, quatenus ejus, quod ipsi *A* inexistit, ratio in hoc altero *B* continetur) здѣсь идетъ рѣчь „объ одномъ *A*“ и „другомъ *B*“, а это есть условіе наличности источника (Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius, § 866). Въ общемъ здѣсь смыслъ дедукціи Вольфа ясенъ, хотя и не отличается присущей ему отчетливостью раздѣленій.

[2]) Ont. § 881, *Causa* est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet, tum quatenus existit, tum quatenus tale existit.—Вольфъ придаетъ значеніе этому добавленію въ опредѣленіи причины, такъ какъ, по его мнѣнію, такое опредѣленіе есть наиболѣе широкое, оно не только опредѣляетъ дѣйствующую причину, но также причины формальныя, финальныя и матеріальныя, совокупность которыхъ и создаетъ, что вещь именно tale existit. Ср § 951.

фовскаго ученія о причинѣ въ ея отдѣльныхъ видахъ: сказаннаго достаточно, чтобы убѣдиться, какъ въ принципіальномъ различеніи у Вольфа понятій разумнаго основанія и причины, такъ и въ томъ дѣйствительномъ отношеніи, связи, которая между ними существуетъ. Послѣднее Вольфъ самъ коротко формулировалъ съ исчерпывающей ясностью. Причина, какъ источникъ, содержитъ въ себѣ разумное основаніе существованія вещи, но это не значитъ, что понятіе причины — шире понятія раціональнаго основанія, такъ какъ послѣднее заключается, съ другой стороны, въ сущности вещи. Но именно по этимъ же соображеніямъ нельзя сказать, что разумное основаніе — шире причины. Тѣмъ болѣе нельзя утверждать между ними тожества: это понятія двухъ различныхъ родовъ. И только, поскольку причина есть источникъ, т.-е. содержитъ въ себѣ разумное основаніе, можно говорить, что *примѣненіе* разумнаго основанія *шире*, чѣмъ примѣненіе понятія причины. Другими словами, поскольку разумное основаніе является источникомъ *объясненія*, мы должны строго различать два вида послѣдняго: *изъ сущности* и изъ *внѣшнихъ вещей* [1]). Объясненіе „изъ другихъ вещей", слѣдовательно, постольку имѣетъ мѣсто, поскольку въ причинѣ содержится разумное основаніе, и такое объясненіе можетъ быть названо также кавзальнымъ объясненіемъ, такъ какъ разумное основаніе, заключающееся въ причинѣ, Вольфъ по примѣру схоластиковъ называетъ causalitas (§ 884, напр., въ архитекторѣ какъ причинѣ зданія, кавзальность составляетъ дѣйствія его ума, образующія идею зданія, равно какъ и внѣшнія его дѣйствія, направленныя къ осуществленію этой задачи; атрибуты и сущность матеріи, изъ которыхъ постигается возможность сооруженія зданія, также—causalitas). Итакъ, разсматриваемое нами отношеніе формулируется слѣдующимъ образомъ: разумное основаніе, почему причиняемое существуетъ, или опредѣленнымъ образомъ существуетъ, содержится въ причинѣ, слѣдовательно, подъ понятіемъ причины понимается, почему существуетъ причиняемое, или существуетъ опредѣленнымъ образомъ (§ 883).

Общіе результаты сопоставленія ученія Вольфа о ratio и causa представляется намъ возможнымъ формулировать въ слѣдующихъ положеніяхъ:

Ratio указываетъ на наличность необходимой связи, связи въ

[1]) Положеніе принципіальной важности, игнорированіе котораго составляетъ самый слабый пунктъ философіи и логики математическаго естествознанія.

самой истинѣ, causa имѣетъ мѣсто и въ случайномъ, въ области фактическаго; ratio указываетъ на предопредѣленіе (determinatio), causa—на зависимость (dependentia): ratio обнаруживается въ сущности самой вещи, causa—внѣ ея, въ другой вещи; ratio содержится въ источникѣ, causa сама есть источникъ; ratio можетъ содержаться въ causa (causalitas—схоластиковъ), но не causa въ ratio; ratio есть принципъ объясненія, causa — дѣйствія, цѣли, формы и матеріи; ratio есть объясненіе само по себѣ, causa только постольку, поскольку въ ней какъ источникѣ есть ratio; ratio имѣетъ свой корелатъ въ ratiocinatio, causa — въ дѣйствіи; ratio характеризуетъ философское познаніе, causa—эмпирическое; ratio требуетъ для своего раскрытія дѣятельности интелекта, causa — опыта; ratio есть „идея", содержащаяся въ вещи, causa — сама вещь; ratio постигается апріорно, т.-е. аналитически, causa—апостеріорно [1]); ratio указываетъ на идеальный моментъ возможности, causa—на эмпирическую дѣйствительность.

Для правильнаго пониманія смысла этихъ сопоставленій слѣдуетъ имѣть въ виду, что ни одно изъ нихъ не имѣетъ абсолютнаго характера, а скорѣе указываетъ противопоставленіе въ тенденціи вольфовскаго раздѣленія ratio и causa. Наиболѣе ошибочнымъ, поэтому, пониманіемъ было бы то, которое захотѣло бы гипостазировать оба понятія, какъ характеристики *двухъ* оторванныхъ другъ отъ друга міровъ,—представленіе, которое ведетъ за собою обычный упрекъ раціонализму въ томъ, будто онъ ставитъ своей задачей „выведеніе" отношеній дѣйствительнаго міра изъ апріорныхъ положеній разума. Напротивъ, если имѣть въ виду совершенно *общее* опредѣленіе ens, изъ котораго исходитъ Вольфъ, необходимо признать, что ratio, какъ разумное основаніе, усматривается нами не только въ области идеальныхъ отношеній и построеній, но *и въ области дѣйствительности*. Оставляя область идеальныхъ отношеній и предметовъ, можно прямо сказать, что ratio, какъ способность есть ничто иное, какъ обнаруженіе идеальнаго, разумнаго, момента въ самой дѣйствительности, слѣдовательно, въ пониманіи или уразумѣніи. Требованіе пониманія отношенія вещей черезъ усмотрѣніе основанія, которое одна вещь имѣетъ въ другой, — одинъ изъ существенныхъ признаковъ ра-

[1]) Соотвѣтственно можно говорить о способности ratio, какъ ratio pura, чистый разумъ, если дѣло идетъ объ усмотрѣніи разумнаго основанія въ безусловныхъ апріорныхъ опредѣленіяхъ и аксіомахъ, но усмотрѣніе ratio въ causa тѣмъ самымъ лишаетъ этотъ источникъ его безусловной чистоты (ср. Ps. emp. §§ 495—496).

ціонализма. Заслуга Вольфа, какъ общепризнаннаго интерпретатора раціонализма, въ томъ, что онъ сумѣлъ это показать съ наибольшей ясностью. Говоря коротко, сущность раціонализма, какъ она обнаруживается въ ученіи Вольфа о ratio,—и въ отличіе отъ панлогистическаго раціонализма,—не столько въ томъ, что для него разумъ дѣйствителенъ (психологически), сколько въ томъ, что дѣйствительность—разумна. И въ этомъ нужно видѣть *принципіальный, положительный, объективный* и *трансцендентальный* [1]) характеръ этой философіи.

Конечно, и самъ психологическій разумъ для Вольфа дѣйствителенъ, потому что въ немъ также раскрывается трансцендентальная разумность, т.-е. психологическій разумъ, какъ предметъ, заключаетъ въ себѣ предметное разумное основаніе, такъ

[1]) Въ настоящее время это понятіе получило болѣе узкій смыслъ, поскольку оно связывается только съ философіей Канта, такъ что въ примѣненіи къ Вольфу такая характеристика не вызвала бы недоразумѣній. Но слѣдуетъ имѣть въ виду, что Кантъ самъ видитъ содержаніе трансцендентальнаго *„въ возможности познанія“* (Kr. d. r. V B. S. 80; ср. *Cohen*, Kommentar, S. 44), каковое опредѣленіе и является *общимъ*; вопросъ о субъективномъ или объективномъ истолкованіи условій этой возможности, слѣдовательно, есть уже второй вопросъ И самъ Кантъ могъ имѣть въ виду только раціоналистическую онтологію въ словахъ: „Высшее понятіе, съ котораго принято начинать трансцендентальную философію, обыкновенно есть дѣленіе на возможное и невозможное“ (B S 346). Его *собственное* пониманіе выступаетъ только, когда онъ заявляетъ, что слово *трансцендентальный „у* меня никогда не означаетъ отношенія нашего познанія къ вещамъ, а только къ познавательной способности“ (Proleg. § 13, Прим. III). Напротивъ, въ раціонализмѣ трансцендентальное разсмотрѣніе есть разсмотрѣніе *въ сущности* (im Wesen). Ср. *Meier*, Metaph., §§ 51, 58. Поэтому, и метафизическая истина для раціонализма *объективна*. Она такъ же, какъ и у Канта, состоитъ въ согласіи нашего знанія съ апріорными основоположеніями, но не въ ихъ субъективномъ, а предметномъ, онтологическомъ значеніи. „Worin besteht also die metaphysische Wahrheit? — спрашиваетъ Мейеръ, — 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“ (Metaph., § 89). Впрочемъ, нельзя отрицать, что извѣстный „субъективизмъ“ былъ присущъ и раціоналистической философіи съ ея идеей прирожденныхъ функцій познанія. Такое соединеніе своеобразно отмѣчается Мейеромъ въ цитированныхъ нами словахъ изъ его Метафизики § 33, см. выше стр. 189 пр. — Вольфъ противополагаетъ „истину трансцендентальную“ „истинѣ логической“; Баумгартенъ различаетъ также истину „метафизическую“ и „трансцендентальную, — ср его Metaphysica, § 89, *Veritas metaphysica* (realis, objectiva, materialis) est ordo plurium in uno, *veritas* in essentialibus et attributibus entis, *transcendentalis* (понѣмецки онъ передаетъ соотвѣтственно: die metaphysische Wahrheit и die nothwendige metaphysische Wahrheit).

какъ для иного утвержденія дѣйствительности разума не нужно быть непремѣнно раціоналистомъ. При такомъ широкомъ опредѣленіи трансцендентальной философіи необходимо признать, что критицизмъ Канта, — какъ и всякій *субъективизмъ*, — чрезмѣрно суживаетъ и даже искажаетъ ея подлинныя задачи, видя разумное основаніе дѣйствительности въ способахъ ея познанія и такимъ образомъ, лишая самъ разумъ разумнаго основанія дѣйствительности и, слѣдовательно, разумной же связи его съ послѣдней. Выткать *изъ себя* разумное основаніе для дѣйствительности, значитъ, отказать *себѣ* въ томъ разумномъ основаніи, которое присуще всякой дѣйствительности. Этого достигаетъ кенигсбергскій Коперникъ, но это было чуждо Вольфу Вольфа можно упрекнуть въ томъ, что онъ бросилъ проблему въ самомъ ея началѣ, ея постановку принялъ уже за рѣшеніе, поэтому, онъ не видѣлъ ея трудностей, но зато въ ней не было того внутренняго противорѣчія, съ котораго начинаетъ Кантъ, колеблющійся между полнымъ иллюзіонизмомъ и двойнымъ дуализмомъ (феномена и вещи въ себѣ, формы и матеріи).

Итакъ, проблема отношенія разумнаго и дѣйствительнаго остается у Вольфа еще открытой, но несправедливо было бы не цѣнить или слишкомъ низко оцѣнивать раціоналистическіе принципы, какъ предпосылки для разрѣшенія этой проблемы. Одна сторона этой проблемы должна быть въ особенности выдвинута, такъ какъ она именно составляетъ тему нашихъ изслѣдованій. Насколько при любыхъ предпосылкахъ отношеніе „общаго идеальнаго“ и „общаго эмпирическаго“ кажется постижимымъ, хотя бы черезъ тотъ terminus medius, который дается въ самомъ обозначеніи ихъ, постольку для любыхъ философскихъ предпосылокъ является критическимъ моментомъ отношеніе идеальнаго къ конкретно-цѣлостному и, слѣдовательно, единичному. Несмотря на самыя ожесточенныя нападки, которыя съ этой стороны пришлось выдержать раціонализму, есть основанія утверждать, что его предпосылки являются для этой проблемы самыми благопріятными, и это прежде всего съ *методологической* точки зрѣнія.

Раціонализмъ со своимъ ученіемъ объ essentia и ratio не нуждается въ искусственныхъ психологическихъ теоріяхъ „обобщенія“, которое будто бы является источникомъ и основою *научнаго* познанія. Черезъ понятіе ratio раціонализмъ такъ же устанавливаетъ нужную для научной работы „внутреннюю связь“ конкретнаго и индивидуальнаго, какъ и общаго. Объясненіе, поэтому, не необходимо должно быть „выведеніемъ изъ общаго“, но оно

должно быть необходимо констатированіемъ внутренней связи,— конкретной ли или общей, — вопросъ второй, а на первомъ мѣстѣ *существенной*. Объяснить, слѣдовательно, значитъ, увидѣть въ существенной и разумной связи, а вопросъ о „повторяемости“, „закономѣрности“ и пр., появится только какъ спецификація самой связи.

Принципіально это ясно изъ всего ученія о ratio, корнемъ котораго является, уже подчеркнутое мною, указаніе Вольфа на то, что въ тѣхъ случаяхъ, когда ratio заключается не въ essentia, а въ *другой вещи*, причинное отношеніе двухъ вещей осмысливается черезъ разумное основаніе лишь при условіи постиженія этихъ двухъ вещей въ ихъ *единствѣ*. Разорванность и разобщенность эмпирической дѣйствительности, такимъ образомъ, преодолѣвается какъ простая иллюзія. Разрозненность эмпирической данности не есть для насъ какой-то фатально непреодолимый дефектъ познанія: его разумное устраненіе—въ разумномъ же истолкованіи дѣйствительнаго многообразія. Съ другой стороны, это осмысленіе эмпирическаго многообразія не есть удаленіе отъ него въ міръ отвлеченно-общихъ построеній, какъ учатъ иногда въ современной философіи, а есть прямой путь къ конкретной истинѣ самой дѣйствительности.

Если мы возьмемъ крайній примѣръ „случайности“, „чудо“, то и здѣсь серьезныя апоріи встрѣчаются только для *эмпиризма*, который теоріей „вѣроятности“ пытается устранить истолкованіе всей эмпирической дѣйствительности въ порядкѣ „чудеснаго“. Напротивъ, раціонализмъ, поскольку онъ въ „случайности“ чудесъ готовъ видѣть также эмпирическую дѣйствительность, обязанъ и для „чуда“ найти свое разумное основаніе [1]). Понятно, поэтому, какъ вся область „фактовъ“, единичнаго или *историческаго*, оказывается также областью разумнаго основанія. Быть

[1]) Какъ это старается сдѣлать Лейбницъ. Ср особ. §§ 206 ss. его Теодицеи (Изд. Эрдмана, p. 567 s.). Лейбницъ, разумѣется, также видѣлъ методологическое рѣшеніе проблемы познанія единичнаго въ „общемъ“ познаніи. (Напр., объ общихъ истинахъ, les vérités générales, онъ говоритъ, какъ о такихъ, qui ne dépendent point des faits, mais qui sont pourtant encore, à mon avis, la clef de la science qui juge des faits Изд. Эрдмана, p. 701). Nihil fit sine ratione, говоритъ Лейбницъ и подчиняетъ „свободу“ разумному основанію: *Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione* (ib., p. 669). У Лейбница это имѣетъ прежде всего *психологическій* смыслъ, но не трудно увидѣть тотъ смыслъ „свободы“, при которомъ она превращается въ *абсолютный* принципъ *философіи исторіи*, какъ это получается уже у Шеллинга.

можетъ мы здѣсь не найдемъ „естественнаго“ или точнѣе „естественнонаучнаго“ объясненія, какъ объясненія, довольствующагося одной внѣшней каузальной послѣдовательностью, лишь бы была на лицо „повторяемость“, и навѣрное мы не найдемъ въ этихъ объясненіяхъ того „предвидѣнія“, которое въ прагматическомъ дѣйствованіи завершаетъ, по представленію эмпиризма, всякое научное знаніе и тѣмъ сообщаетъ ему всяческую цѣнность. Отъ этого мы лишимся „законовъ“ историческаго, но зато, несомнѣнно, мы найдемъ внутреннюю объяснительную связь соотвѣтственныхъ фактовъ, которая, во всякомъ случаѣ, по своему методологическому качеству не ниже естественнонаучной, такъ какъ, въ концѣ концовъ, обѣ останутся „гипотетически необходимыми“. Слѣдовательно, въ общемъ итогѣ, ничто иное, какъ ratio есть гарантія одинаково, какъ общаго, такъ и историческаго познанія. Какъ утверждаетъ Лейбницъ, 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 [1]). Такъ ставится проблема въ раціонализмѣ и эта постановка уже предполагаетъ путь ея рѣшенія. Вольфъ дальше не двинулся, и какъ мы еще покажемъ, внесъ при истолкованіи этого вопроса лишнія затрудненія и препятствія, но все же въ вольфовскомъ раціонализмѣ рѣшеніе проблемы не остается безъ движенія. И нужно найти способъ умертвить раціонализмъ, отнявъ у него ratio, чтобы исчезли названныя благопріятныя условія для всякой методологіи, а въ частности и для методологіи историческаго познанія.

6. Тѣми недоразумѣніями, которыя обычно связываются съ интерпретаціей раціоналистической философіи,—и которыя начинаютъ пріобрѣтать силу традиціи,—мы обязаны въ значительной степени недостаточному пониманію ученія Вольфа, какъ со стороны его послѣдователей, такъ и со стороны его противниковъ. Наиболѣе опаснымъ въ этомъ отношеніи является тотъ уклонъ мысли, гдѣ теряется предметное значеніе разумнаго основанія, и гдѣ „субъектъ“ провозглашается подлиннымъ началомъ философіи. Философія Канта, поэтому, есть самый живой источникъ всякаго рода заблужденій, связанныхъ съ такимъ направленіемъ мысли. Но ограничивая свое вниманіе исключительно только принципомъ разумнаго основанія въ раціонализмѣ, и суживая соотвѣтственно всю проблему раціонализма, мы склонны

[1]) Изд. Эрдмана, p. 82.

видѣть источникъ искаженія онтологическаго смысла этого принципа, какъ онъ данъ у Вольфа, съ одной стороны, въ критикѣ Крузіуса, а съ другой, въ интерпретаціи Дарьеса, — въ особенности, конечно, послѣдняго [1]). Но наибольшее вліяніе имѣло мнѣніе Канта, воспринятое имъ, вѣроятно, отъ того же Дарьеса и Реймаруса, но развитое имъ еще дальше, — мнѣніе Канта, еще больше затемнившаго вопросъ внесеніемъ въ него сомнѣній Юма и категорическимъ одобреніемъ неудачной идеи, будто принципъ достаточнаго основанія имѣетъ исключительно *логическое* значеніе. Однимъ ударомъ Канту удалось достигнуть двухъ результатовъ: 1. разумное основаніе было изъято изъ *дѣйствительности*, 2. уничтожалось *объясненіе изъ сущности* и оставалось только объясненіе изъ внѣшнихъ причинъ.

Вопросъ объ объясненіи является центральнымъ вопросомъ въ логикѣ эмпирическихъ наукъ, поэтому, мы считаемъ позволительнымъ остановиться подробнѣе на выясненіи того, какъ въ современную исторію философіи проникъ неправильный взглядъ на ученіе Вольфа о разумномъ основаніи.

Въ Nova dilucidatio Кантъ, слѣдуя Крузіусу, называетъ принципъ достаточнаго основанія принципомъ опредѣляющаго основанія (pr rationis determinantis) и различаетъ два вида его: ratio antecedenter determinans и ratio consequenter determinans [2]). Первый видъ основанія можно также назвать ratio Cur sive ratio essendi vel fiendi, второй—ratio Quod sive cognoscendi. Если оставить въ сторонѣ неопредѣленное у Канта „vel“ между основа-

---

[1]) Потому что у Крузіуса его сложная класификація разумнаго основанія оставляетъ мѣсто для очень широкой интерпретаціи разныхъ видовъ его, въ особенности по вопросу объ отношеніи того, что онъ называетъ реальнымъ и идеальнымъ разумнымъ основаніемъ. Ср. § 103 его Ausführliche Abhandlung... vom Zureichenden... Grunde. 2. Aufl. Lpz. 1766. (Первое изданіе нѣмецкаго перевода, сдѣланное Краузеномъ, вышло въ 1744 г.).

[2]) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755. Цитирую по первому изд. Гартенштейна. B. III. — Кантъ собственно только относительно термина determinans говоритъ „Crusium assentientem“ (S. 12), но чтобы убѣдиться, что его „согласіе“ съ Крузіусомъ простирается дальше, достаточно сравнить различеніе Канта съ различеніемъ Крузіуса, о с., особ. § XXXIII.—Предѣлы вліянія Крузіуса на Канта пытается установить Марквардтъ путемъ детальнаго анализа докритическихъ сочиненій Канта. *A. Marquardt,* Kant und Crusius. Kiel. 1885. Соображенія автора объ отклоненіяхъ Канта въ сторону „лейбнице-вольфовской философіи“ не точны,—скорѣе можно было бы говорить объ отклоненіи Канта въ сторону нѣкоторыхъ эпигоновъ вольфіанства.

ніями бытія и возникновенія, тонко различаемыми Вольфомъ, какъ основаніе возможности и актуальности, то кантовское раздѣленіе вполнѣ совмѣщается съ болѣе углубленнымъ раздѣленіемъ видовъ разумнаго основанія у Вольфа, такъ какъ, хотя Вольфъ и не опредѣляетъ прямо,—какъ Крузіусъ,—ratio cognoscendi черезъ ratio quod, а опредѣляетъ его какъ положеніе, изъ котораго понимается истина другого положенія [1]), тѣмъ не менѣе очевидно, что и для него дѣйствительнымъ основаніемъ познанія должно служить quod положенія. Но дальше, когда Кантъ устанавливаетъ положеніе: Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est (Prop. VI), Вольфъ съ нимъ не согласился бы, такъ какъ, — какъ мы указывали, — такого рода возможность Вольфъ допускалъ для Бога [2]). Но тутъ и обнаруживается, что Кантъ или не понималъ, или игнорировалъ Вольфа, такъ какъ въ своемъ доказательствѣ этого положенія онъ обходитъ молчаніемъ тотъ единственный, по Вольфу, случай, когда ratio existentiae можетъ содержаться въ essentia, а безъ всякихъ исключеній отожествляетъ ratio existentiae съ причиной, causa [3]). Но ratio у него окончательно превращается въ causa, когда онъ даетъ свое новое доказательство принципа достаточнаго основанія, имѣющее въ виду между прочимъ устранить petitio principii Вольфа-Баумгартена [4]). Въ короларіи къ положенію, что все случайно существующее не можетъ обойтись безъ основанія этого существованія, Кантъ устанавливаетъ, что только случайное *существованіе* нуждается въ опредѣляющемъ основаніи и, слѣдовательно, принципъ достаточнаго основанія не имѣетъ столь всеобщаго значенія, чтобы могъ простираться на всю совокупность *возможныхъ* вещей [5]). И, какъ явствуетъ изъ дальнѣйшихъ утвержденій

[1]) Ont. § 876, Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius.

[2]) Канту собственно и понадобилось приведенное положеніе для опроверженія картезіанскаго онтологическаго аргумента. Но мы не имѣемъ въ виду рѣшать вопросъ о томъ, кто правъ, насъ интересуетъ доказательство Канта не съ этой стороны, а *только* съ указанной въ текстѣ.

[3]) o. c., S. 13. Quicquid enim rationem exsistentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est.

[4]) Опять-таки собственная мысль Канта направляется другой цѣлью,—полемикой съ Крузіусомъ по вопросу о моральной причинности,—но намъ важно только прослѣдить какъ подъ руками Канта испаряется вольфовскій смыслъ ratio и водворяется causa.

[5]) Prop. VIII (S. 16), E demonstratis itaque liquet, non nisi contingentium exsistentiam rationis determinantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemtum esse; hinc non adeo'en gerali sensu princi-

Канта (Progr. XII), его сфера совершенно совпадаетъ съ сферой измѣненія, движенія и взаимодѣйствія, предполагающихъ реальное отношеніе причинности. Это ограниченіе, такимъ образомъ, устраняетъ ratio, заключающуюся въ сущности вещи и вообще возможность объясненія изъ сущности: ratio относится только къ области существованія, actualitas. *всѣ объясненія становятся по своему логическому характеру однородными, какъ формально однородны всѣ причины и дѣйствія.* По поводу разсматриваемой диссертаціи Канта К. Фишеръ [1]) замѣчаетъ, что „Кантъ различаетъ основаніе познанія и основаніе вещи, но въ послѣднемъ онъ еще не различаетъ основанія и причины (обоснованія и причиненія), логическаго и реальнаго основанія", — это, можетъ быть, и такъ, но несомнѣнно, что Кантъ *уже* не различалъ разумнаго основанія и причины. Поэтому, болѣе важнымъ мы считаемъ не то, что,—какъ отмѣчаетъ Фишеръ,—Кантъ приписывалъ реальному основанію логическія свойства, а то, что онъ, — какъ видно изъ смысла всей его работы, — потому только и отвергаетъ разумное основаніе, что отожествляетъ основаніе съ причиной реальныхъ измѣненій и движеній. Т.-е. это значитъ, что только потому, что *внутреннее* основаніе въ субстанціи не можетъ вызвать въ ней реальныхъ измѣненій, оно вообще вычеркивается Кантомъ изъ опредѣляющаго основанія, которое сводится, такимъ образомъ, всецѣло къ дѣйствію *внѣшнихъ* причинъ [2]). Правильно или неправильно это метафизически, но *принципіальное* значеніе ratio, лежащаго въ essentia вещей такимъ образомъ во всякомъ случаѣ теряется, и если ratio, какъ опустошенный терминъ еще остается рядомъ съ causa, то для него нужно отыскать еще смыслъ. Ratio какъ ratio quod — еще лучшее, какъ увидимъ, изъ возможныхъ заполненій образующейся пустоты.

Слѣдующій шагъ Кантъ дѣлаетъ въ своемъ сочиненіи объ

---

pium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur.

[1]) *К. Фишеръ,* Им. Кантъ. Ч. I. СПб. 1901. Стр. 197.

[2]) Очень ясно это выражено въ нижеслѣдующихъ словахъ Канта „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". Ueber eine Entdeckung... 1790. Hartenstein, B. III, S. 332.

отрицательныхъ величинахъ [1]), гдѣ онъ проводитъ различеніе между *логическимъ* и *реальнымъ* основаніемъ. Идея и смыслъ реальнаго основанія здѣсь очень напоминаютъ сомнѣнія Юма, но въ неменьшей степени замѣтно здѣсь и то истолкованіе раціоналистическаго ученія о причинности, которое даетъ Юмъ [2]). Смыслъ же этого истолкованія сводится къ тому, что будто бы по ученію раціонализма слѣдствіе выводится изъ своего основанія, какъ признакъ понятія изъ этого послѣдняго, безъ всякой справки объ опытной, онтологической или вообще предметной связи ихъ. Что такое толкованіе не соотвѣтствуетъ раціонализму, какъ онъ былъ заложенъ въ ученіи Вольфа, видно изъ предшествующаго изложенія его ученія, гдѣ ясно, что если что и выводится изъ ratio, то никакъ не „дѣйствіе“ и даже не „слѣдствіе“, а „умозаключеніе“, ratiocinatio, т.-е. ratio есть онтологическій принципъ, на которомъ покоится выводъ, а не его большая посылка [3]). Но

[1]) Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. 1763. (Первое изд. Гартенштейна T. I).

[2]) Ср *Шпетъ*, Проблема причинности у Юма и Канта. Кіевъ. 1907. Стр. 32—41. Вопросъ о времени вліянія Юма на Канта и о степени этого вліянія есть вопросъ, вообще говоря, чрезвычайно второстепенный для философіи, тѣмъ не менѣе о немъ продолжаютъ спорить. Пожалуй, лучшее, что можно было сдѣлать для рѣшенія этого спора, — наглядно сопоставить соотвѣтственныя выраженія и мысли Юма и Канта, — сдѣлано *Л. Робинзономъ*, Историко-философскіе этюды. Вып. I. СПб 1908, стр. 27 сл. И всетаки, на мой взглядъ, чрезвычайная общность сопоставляемыхъ мѣстъ не даетъ еще рѣшительнаго отвѣта на возникающія сомнѣнія, но зато съ совершенной наглядностью видно, что то, что дѣйствительно важно въ этомъ спорѣ, разрѣшается *помимо* его. Именно я имѣю въ виду вопросъ: какъ сложилось убѣжденіе, что эмпирическая или индуктивная теорія причинности не можетъ быть обоснованіемъ принципа причинности? Юмо- и Канто-филологическія изысканія здѣсь ни къ чему по той простой причинѣ, что лейбницевская мысль о недостаточности эмпирической индукціи для указаной цѣли (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) была прочно усвоена раціонализмомъ. Напр. *Meier*, Metaph., § 33, „Es ist wahr, man kann nicht alle mögliche Dinge erfahren, und auch nicht alle Gründe, und also kann man freylich die Allgemeinheit dieser Wahrheit aus der Erfahrung niemals beweisen“.

[3]) Другими словами, сама логика раціонализма онтологична (см. выше стр. 181 прим. 4) въ смыслѣ весьма близкомъ къ аристотелевскому *τὸ μὲν αἴτιον τὸ μέσον* (ср. *Trendelenburg*, Elementa logices Aristoteleae, § 62) Игнорированіе эмпирическихъ и онтологическихъ принциповъ, приписываемое раціонализму, создаетъ весьма странное представленіе о логикѣ, изучающей будто бы чистую безпредметную „форму“. Но *такая* „логика“ опять-таки — изобрѣтеніе Канта, а раціонализмъ въ ней не повиненъ. Ср. *Тренделенбургъ*, Логическія изслѣдованія. Пер. Е. Корша. М. 1868. Ч. I,

для Канта, еще раньше утерявшаго смыслъ вольфовскаго ratio, эта интерпретація оказалась очень подходящей и онъ воспроизводитъ ее цѣликомъ, и какъ увидимъ, сохраняетъ ее до конца жизни. Съ другой стороны, Кантъ воспринялъ также то толкованіе вольфовскаго принципа достаточнаго основанія, которое ему дали Дарьесъ и Раймарусъ, различая въ немъ метафизическое значеніе, которое, въ концѣ концовъ, отожествляло ratio и причину, и логическое значеніе, которое совпадало съ основаніемъ познанія [1]). Въ результатѣ Кантъ приходитъ къ своему новому раздѣленію основанія на основаніе *логическое* и *реальное* [2]). „Я понимаю очень хорошо, — говоритъ онъ, — какъ слѣд-

стр. 17. „*Христіанъ Вольфъ* былъ еще по старому того мнѣнія, что основанія логики идутъ прямо изъ онтологіи и психологіи, и что логика въ преподавательномъ лишь порядкѣ предшествуетъ изученію обѣихъ этихъ наукъ. Только въ критической философіи *Канта*, гдѣ матерія наотрѣзъ различена отъ формы, выдѣлилась вполнѣ *формальная* логика, которая, собственно говоря, и стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ".

[1]) Паульсенъ также усматриваетъ вліяніе Реймаруса на Канта въ разсматриваемой статьѣ. *К Фишеръ* (о. с., стр. 226 прим.) старается устранить это предположеніе, но если даже онъ правъ въ томъ частномъ примѣрѣ, на которомъ останавливаются Паульсенъ и Фишеръ, то это вовсе еще не исключаетъ возможности общаго вліянія Реймаруса. Я настаиваю на вліяніи Реймаруса и въ особенности Дарьеса, — котораго Кантъ цитируетъ дважды въ Nova dilucidatio,—*потому что они переносятъ принципъ* достаточнаго основанія въ логику и *первые* пытаются свести *онтологическое* значеніе принциповъ тожества и достаточнаго основанія, какъ это имѣетъ мѣсто у Вольфа, къ логическому значенію. — что и достигаетъ своего завершенія у Канта (Даже раздѣленіе противоположенія, какъ *„логическаго* черезъ противорѣчіе" и *„реальнаго*, т.-е. безъ противорѣчія", въ статьѣ Канта Versuch usw., S. 25f., совершенно воспроизводитъ мысль Дарьеса. *Darjes*, Vernunftkunst, § I. Ср. Ueberweg, System der Logik, § 77). Одинъ изъ весьма немногихъ историковъ философіи, дѣйствительно, изучавшихъ философію XVIII вѣка по первоисточникамъ, Убервегъ, констатируетъ „Der Eklektiker *Darjes* (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 subjectivistischformale Logik, wie sie sich in Folge der *Kantischen* Verzweiflung an der Erkennbarkeit des wirklichen Seins gestaltete" (System der Logik, § 76).—Обратная сторона отожествленія ratio съ логическимъ основаніемъ состоитъ въ томъ, что онтологически ratio приравнивается дѣйствующей причинѣ. У того же Дарьеса находимъ слѣд. опредѣленіе: per *rationem* intelligimus id, quod efficit, ut aliquid sit ita nec aliter (Elementa Metaphysices Ed. nova Jenae 1753 Phil. pr. § XCVI, p. 86). Разумѣется, это уже не „unde intelligitur cur", хотя самъ Дарьесъ убѣжденъ въ противномъ (ib. Sch.).

[2]) Versuch usw. Allgem. Anm. S 59 ff.

ствіе устанавливается черезъ основаніе по правилу тожества, потому что расчлененіе понятій находитъ его въ немъ". Такъ необходимость есть основаніе неизмѣняемости и т. п. „Но какъ нѣчто,—продолжаетъ онъ,—можетъ вытекать изъ чего-нибудь другого, но не по правилу тожества, это я очень хотѣлъ бы, чтобы мнѣ разъяснили". Такимъ образомъ, вопросъ о реальномъ основаніи формулируется въ слѣдующей „простой формѣ: какъ я долженъ понять, что, *потому что нѣчто есть, есть нѣчто другое?*" Было ли это дѣйствительно вліяніе Юма или это былъ естественный результатъ превращенія онтологическаго принципа въ формально-логическій подъ вліяніемъ того „чрезмѣрнаго количества такихъ переработокъ", среди которыхъ „очень много легковѣсныхъ и поверхностныхъ", — какъ ихъ характеризуетъ Эрдманъ [1]), — это вопросъ для нашихъ цѣлей въ общемъ второстепенный. Для насъ существенно только уловить, что именно у Канта рѣзко запечатлѣлось то неправильное пониманіе вольфовской философіи, которое перешло затѣмъ какъ традиція въ исторію философіи. Поводъ же, уведшій Канта отъ вольфовскаго пониманія, какъ и отъ пониманія Крузіуса, мы видимъ въ томъ раздѣленіи, которое вводитъ эклектикъ Дарьесъ: „Все, что дѣйствуетъ такъ, что нѣчто есть такъ и не иначе, то дѣйствуетъ такъ, что нѣчто есть такъ и не иначе или въ себѣ, или по отношенію къ нашему познанію. Въ первомъ случаѣ я называю основаніе *метафизическимъ*, во второмъ—*аналитическимъ* или *логическимъ*..... Метафизическое основаніе нѣкоторые называютъ *синтетическимъ основаніемъ*, и нѣкоторые *основаніемъ вещи*" [2]).

Имѣя въ виду прежнее, примыкающее къ Крузіусу, раздѣленіе Кантомъ опредѣляющаго основанія на основаніе бытія и познанія, можно предположить, что и здѣсь рѣчь идетъ о томъ же. Но Кантъ находитъ теперь, что дѣленіе Крузіуса,—основаніе идеальное и реальное,—„совершенно отличается" отъ его дѣленія, такъ какъ идеальное основаніе Крузіуса есть то же, что основаніе познанія; „и тутъ легко усмотрѣть,—говоритъ Кантъ,—что,

---

[1]) *I. E. Erdmann.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Brl. 1878. S. 199. — О возможности сомнѣнія относительно вліянія Юма см. Шпетъ, о с, §§ 36 и 38.

[2]) 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". *Daries*, Elementa Metaphysices. p. 87.

если я что-нибудь уже вижу, какъ основаніе, то я могу изъ этого вывести слѣдствіе. Поэтому, согласно его положеніямъ, западный вѣтеръ есть реальное основаніе дождевыхъ облаковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ идеальное основаніе, такъ что отсюда я могу узнать о нихъ и напередъ ихъ предполагать. Но по нашимъ понятіямъ реальное основаніе никогда не бываетъ логическимъ основаніемъ, и по вѣтру дождь устанавливается не вслѣдствіе правила тожества". Послѣднее утвержденіе Канта интересно и важно также въ томъ отношеніи, что оно прямо исключаетъ возможность предположенія, что со „своимъ логическимъ основаніемъ" онъ возвращается къ вольфовскому ratio, такъ какъ, по Вольфу, ratio содержится въ causa, Кантъ же ихъ слишкомъ рѣзко раздѣляетъ. Вѣрнѣе, какъ указано, вольфовское ratio теперь окончательно утеряно [1]).

[1]) Я склоненъ думать, что именно это уничтоженіе ratio и привело Канта въ концѣ концовъ, 1, къ *скептицизму*, поскольку у него идеи разума имѣютъ только регулятивное значеніе, 2, къ *субъективизму*, поскольку принципомъ синтетическихъ сужденій у него стала трансцендентальная апперцепція. Послѣднее находитъ свое подтвержденіе въ томъ разъясненіи, которое онъ даетъ въ своей недоконченной статьѣ на тему прусской академіи наукъ (1791): Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Hrsg. v. Rink 1804). Hartenstein, B. III, S. 435. Въ этой статьѣ, гдѣ Кантъ, безъ излишней скромности, видитъ „дѣйствительный прогресъ" метафизики только въ своей собственной философіи,—онъ утверждаетъ, что лейбницевольфовская философія „невѣдомо для себя самой всегда оставалась только на почвѣ логики"; главный недостатокъ ея въ томъ, что она не различала аналитическихъ и синтетическихъ сужденій; положеніе достаточнаго основанія можетъ относиться, по его мнѣнію, только къ логикѣ, гдѣ оно имѣетъ значеніе лишь аналитическаго сужденія, такъ какъ, если бы оно имѣло значеніе для вещей, то искомаго основанія нельзя было бы найти, а утверждать, что существованіе вещи есть слѣдствіе ея самой, было бы явной несообразностью, которая можетъ быть, устранена только тѣмъ, что нашъ принципъ имѣетъ значеніе для аналитическихъ сужденій. *Сами по себѣ* эти соображенія могли бы представлять цѣнность, 1, если бы Кантъ доказалъ то, что не удалось доказать Вольфу, именно, что принципъ достаточнаго основанія вытекаетъ изъ принципа противорѣчія, 2, если бы Кантъ доказалъ, что идеальное усмотрѣніе съ помощью разума разумнаго основанія въ вещахъ есть методъ аналитическихъ сужденій, т.-е. если бы Кантъ обратилъ вниманіе на ту особенность ratio, которой онъ въ ученіи Вольфа не замѣтилъ, и если бы онъ не подмѣнилъ у себя этой особенности *разума* аналитической функціей разсудка. Но если бы эти „если бы" были выполнены, то пришлось бы признать, что аналитическія сужденія „расширяютъ" наше познаніе, а „апріорныя синтетическія сужденія" есть субъективистическій вымыселъ. Подробнѣе объ этомъ см. въ текстѣ, въ связи съ разборомъ статьи Канта объ Эбергардѣ.

Но что слѣдуетъ понимать подъ *логическимъ* основаніемъ? Оно, слѣдовательно, не есть реальное основаніе, т.-е не causa, не есть ratio и не есть основаніе познанія! При такихъ условіяхъ, на нашъ взглядъ, оно вообще не имѣетъ *никакого смысла*. Приведенныя выше слова Канта даютъ поводъ еще думать, что логическимъ основаніемъ онъ просто обозначаетъ принципъ тожества, но по крайней мѣрѣ, впослѣдствіи,—онъ оба принципа различаетъ. Напр., въ логикѣ [1]) онъ помѣщаетъ „положеніе достаточнаго основанія", какъ самостоятельное положеніе на ряду съ „положеніемъ противорѣчія и тожества" и „положеніемъ исключающаго (!) третьяго". Здѣсь оно трактуется какъ „*общій формальный* критерій истины", каковой есть ничто иное, какъ „общій логическій признакъ согласованія познанія съ самимъ собою", т.-е. „при полной абстракціи отъ всѣхъ объектовъ и всѣхъ различій ихъ". Такое понятіе формальной логики, какъ понятіе абсолютно *пустое*, достаточно уже обнаружило свою неплодотворность во всей послѣкантовской исторіи логики, нисколько оно не проясняетъ и поставленнаго нами вопроса: что слѣдуетъ понимать подъ логическимъ основаніемъ? Вѣроятно, и самъ Кантъ не отвѣтилъ бы на этотъ вопросъ, потому что онъ или просто отожествляетъ положеніе логическаго достаточнаго основанія съ основаніемъ познанія, и притомъ опредѣляетъ его совершенно такъ же, какъ опредѣляетъ свой принципъ познанія Вольфъ, или оперируетъ съ понятіемъ *пустымъ*.

Въ полемической статьѣ противъ Эбергарда [2]) Кантъ различаетъ „логическій (формальный) и трансцендентальный (матеріальный) принципъ познанія" [3]), давая имъ слѣд. опредѣленіе: „*Всякое положеніе должно имѣть основаніе*, это—логическій (формальный) принципъ познанія, который не стоитъ рядомъ съ положеніемъ противорѣчія, а подчиняется ему. *Всякая вещь должна имѣть свое основаніе*, это — трансцендентальный (матеріальный) принципъ, который никто никогда не доказалъ изъ положенія

[1]) Kants Logik (Zuerst hrsg. v. Jasche, neu—v. Kinkel. Lpz. 1904. S. 56—58.

[2]) Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. Въ изд. Гартенштейна T III., S. 319 ff. Отдѣлъ A. „Beweis der objectiven Realitat des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard". S 327 f. Напомню Вольфа: *Principium cognoscendi* dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius (Ont. § 876).

[3]) Т.-е. Кантъ здѣсь принципъ причинности также называетъ „принципомъ познанія"!

противорѣчія (и вообще изъ однихъ только понятій, безъ отношенія къ чувственной интуиціи) и не докажетъ".

Цѣнныя разъясненія къ этому раздѣленію можно извлечь однако не изъ названной статьи, а изъ переписки Канта съ Рейнгольдомъ по поводу, впрочемъ, того же Эбергарда [1]). Канта волновалъ собственно вопросъ объ апріорныхъ синтетическихъ сужденіяхъ, которыя Эбергардъ хотѣлъ обосновать на принципѣ достаточнаго основанія. Кантъ весьма тонко уловилъ, что въ такомъ случаѣ его апріорныя синтетическія сужденія должны были бы превратиться въ аналитическія, т.-е. вся его критика чистаго разума потеряла бы свое значеніе. Способъ защиты Кантъ избралъ слѣдующій: онъ настаиваетъ на различіи логическаго и реальнаго основанія, обнаруживаетъ „очень обычный" у „фокусниковъ метафизики" „вольтъ", состоящій въ перескакиваніи отъ логическаго принципа достаточнаго основанія къ трансцендентальному принципу причинности, и приходитъ къ выводу о необходимости иного основанія для апріорныхъ синтетическихъ сужденій, чѣмъ принципъ достаточнаго основанія. Конечно, Кантъ правъ, все его ученіе объ апріорныхъ синтетическихъ сужденіяхъ стоитъ и падаетъ въ связи съ значеніемъ принципа достаточнаго основанія [2]). Но наша задача ограничена: извлечь изъ

---

[1]) Письмо 3-ье. (Гартенштейнъ, X S. 508 ff).

[2]) Отношеніе Канта къ подлинному смыслу принципа достаточнаго основанія, невзирая на всю важность для него этого вопроса, достойно удивленія. Кантъ не ищетъ установить точный смыслъ ученія Лейбница, а *разсуждаетъ*, „заслуживаетъ ли вѣроятія", чтобы Лейбницъ понималъ этотъ принципъ такъ, а не иначе. (см. Ueber die Entdeckung... B III. S. 391). Кантъ, повидимому, даже не ознакомился съ Онтологіей Вольфа, какъ можно заключить изъ его замѣчанія: „Wie denn überhaupt das ganze Capitel vom Wesen, Attribute etc schlechterdings nicht in die Metaphysik, (wohin es Baumgarten,—по которому Кантъ читалъ свои лекціи по метафизикѣ,—mit mehreren Anderen gebracht hat), sondern blos für die Logik gehört" (B. X, S. 513) Вмѣсто этого Кантъ съ величайшей тщательностью разбираетъ Эбергарда, котораго самъ считаетъ себя въ правѣ называть „шарлатаномъ" (ib., S. 509). Между тѣмъ расчитаться съ лейбницемъ для Канта было, дѣйствительно, *обязанностью*: при лейбницевскомъ пониманіи „основанія" нѣтъ мѣста для апріорныхъ синтетическихъ сужденій (или обратно, всѣ аналитическія сужденія, нужно называть апріорными синтетическими). Провозглашеніемъ же, что „основанія", „сущность" и т. д „относятся къ логикѣ", нельзя разрѣшить возникшихъ для Канта затрудненій. – Сколько мнѣ извѣстно, только Юлусъ Бергманъ подвергъ лейбницевскій принципъ достаточнаго основанія исчерпывающему анализу и раскрылъ его подлинный смыслъ въ статьѣ Ueber den Satz des Zureichenden Grundes (Zeitschrift f. immanente Philosophie. 1897. B. II, H. 3,

разсужденій Канта отвѣтъ на вопросъ: что онъ понимаетъ подъ логическимъ принципомъ достаточнаго основанія? Слѣдуя Канту, мы вынуждены совершенно обще коснуться также вопроса объ апріорныхъ синтетическихъ сужденіяхъ.

Апріорность сужденія означаетъ, „что его предикатъ необходимъ"; выраженіе „синтетическій" означаетъ, „что предикатъ не составляетъ ни сущности, ни существенной части понятія, которое служитъ субъектомъ сужденія; такъ какъ иначе онъ былъ бы тожественъ съ субъектомъ, и сужденіе, слѣдовательно, не было бы синтетическимъ". Связь, устанавливаемая не путемъ тожества, необходимо предполагаетъ какое-нибудь основаніе; ошибки и смѣшенія здѣсь возникаютъ благодаря тому, что „логическое отношеніе основанія и слѣдствія смѣшивается съ реальными отношеніями". Такимъ образомъ, ясно, какое громадное значеніе пріобрѣтаетъ для Канта раздѣленіе *логическаго* и *реальнаго* основанія: на немъ покоится раздѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія, оно является, слѣдовательно, изначальнымъ и принципіальнымъ. Въ чемъ же оно состоитъ? „Основаніе,—говоритъ Кантъ, — слѣдовательно, всегда должно быть нѣчто иное, чѣмъ слѣдствіе, и кто въ основаніе не можетъ привести ничего иного кромѣ самого даннаго слѣдствія, тотъ признаетъ, что онъ не знаетъ (или въ самомъ дѣлѣ нѣтъ) никакого основанія! А это различіе или просто логическое (въ способѣ представленія—in der Vorstellungsart) или реальное (въ самомъ объектѣ—in dem Objecte selbst). Понятіе протяженнаго логически отлично отъ понятія дѣлимаго; такъ какъ первое, хотя и заклю-

---

S 261—345) (ср. также его Die Grundprobleme der Logik. Brl 1895. S. 132 f, § 27). Въ этой замѣчательной статьѣ Бергманъ четко отдѣляетъ кантовское пониманіе этого принципа отъ лейбницевскаго. Однако попытку Бергмана внести *смыслъ* въ „логическій" принципъ достаточнаго основанія едва ли можно принять. По его различенію, поскольку этотъ принципъ гласитъ, что извѣстное свойство присуще извѣстной вещи, постольку онъ метафизиченъ; а поскольку онъ опредѣляетъ, что единичное предпированіе только въ томъ случаѣ истинно, если предикатъ содержится въ сущности предмета, онъ относится къ логикѣ.—Послѣднее значеніе есть именно principium cognoscendi, но нельзя понять, какъ могутъ быть опредѣлены познаніе и истина безъ онтологическихъ (въ смыслѣ Вольфа) предпосылокъ. Бергманъ самъ признаетъ: „Eine Darstellung der Logik, der eine Darstellung der Metaphysik vorangegangen wäre, würde dieser die Erklarung des Verhältnisses, in welchem die Bestimmtheiten eines Dinges zu einer Wesenheit stehen, entnehmen konnen, um mittels derselben von dem zuerst aufgestellten Begriffe der Wahrheit zu einem befriedigenderen fortzuschreiten" (D. Grundprobleme, S. 134).

чаетъ въ себѣ второе, но еще сверхъ того кое-что. Но на самомъ дѣлѣ (in der Sache selbst) все же между обоими есть тожество; такъ какъ дѣлимость лежитъ всетаки дѣйствительно въ понятіи протяженія. Реальное же различіе есть именно то, которое нужно для синтетическаго сужденія Логика, говоря, что (асерторическія) сужденія должны имѣть основаніе, вовсе не заботится объ этомъ различіи и абстрагируетъ отъ него, потому, что оно относится къ содержанію познанія (weil er auf den Inhalt der Erkenntniss geht). Но когда говорятъ: всякая вещь имѣетъ свое основаніе, то подразумѣвается всегда подъ этимъ реальное основаніе".

Итакъ, мы получили то же раздѣленіе, что въ вышеназванной статьѣ: логическій (формальный) и трансцендентальный (матеріальный) принципы. Другими словами, раздѣленіе основаній само покоится на предпосылкѣ, утверждающей принципіальное различіе между логическимъ и трансцендентальнымъ. Это различіе, конечно, есть, но для насъ важно, что Кантъ разумѣетъ подъ *логическимъ?* Когда онъ „сужденіе" противопоставляетъ „вещи", нельзя понять, какъ можетъ быть основаніе какого-нибудь сужденія въ другомъ сужденіи безотносительно къ предмету сужденія,— по той простой причинѣ, что сужденіе „ни о чемъ" есть nonsens. Сужденіе, какъ выраженіе, которое имѣло бы свое основаніе въ другомъ выраженіи, безотносительно къ смыслу выраженій, есть нѣчто до крайности фантастическое. Но, какъ я отмѣчалъ [1]), нерѣдко мы *логическія связи и отношенія* толкуемъ какъ отношенія въ области „предмета вообще", но тогда основанія нашихъ сужденій неизбѣжно остаются не только предметными основаніями, но и въ конечномъ итогѣ своей первичной данности непосредственно данными. Между тѣмъ Кантъ настаиваетъ на своемъ раздѣленіи, и область логики понимаетъ, какъ область чистой формы [2]). Но по поводу послѣдней можно привести прекрасный аргументъ Л. М. Лопатина [3]): „можно сильно подозрѣвать, что такого изначальнаго дуализма понятій и воззрѣній въ непосредственно мыслимомъ нами содержаніи не существуетъ вовсе, и что они

---

[1]) Введеніе, 9

[2]) Ср. разъясненія Кинкеля, опирающагося всецѣло на Когена въ Введеніи къ его изданію Логики Канта, особ. 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)".

[3]) Положительныя задачи философіи. Т. II, стр. 87.

ни коимъ образомъ не могутъ представлять его независимыхъ частей, изъ которыхъ каждая довлѣетъ себѣ и раскрывается для насъ по своимъ особымъ законамъ". Итакъ, что же разумѣть подъ *логическимъ* основаніемъ?

Мимоходомъ, „nebenbei", Кантъ вводитъ [1]) еще одно различеніе въ само реальное основаніе. Оно можетъ быть „или формальнымъ (интуиція объекта), какъ напр., стороны трехугольника заключаютъ въ себѣ основаніе угловъ, или матеріальнымъ (существованіе вещей)", то, что заключается въ послѣднемъ называется причиной. Этимъ раздѣленіемъ однако Кантъ не воспользуется дальше, несмотря на все впечатлѣніе, которое должно произвести это раздѣленіе, въ которомъ *формальнымъ* реальнымъ основаніемъ оказывается „интуиція объектовъ", die Anschauung der Objecte. Дѣло въ томъ, что вѣдь именно это формальное реальное основаніе, по Канту, и должно быть принципомъ его синтетическихъ апріорныхъ сужденій, а потому примѣръ, который приводитъ Кантъ особенно интригуетъ. Это—тотъ самый примѣръ, который приводится уже Вольфомъ, какъ примѣръ „достаточнаго разумнаго основанія": 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. Развѣ не странно, что послѣ полнаго уничтоженія лейбнице-вольфовскаго принципа достаточнаго основанія Канту приходится апелировать именно къ нему, и притомъ въ разсужденіяхъ, которыя имѣютъ въ виду опровергнуть лейбницевскую же позицію Эбергарда? Но вѣдь это значитъ—нужно возстановить всю вольфовскую *онтологію* [2]). Выходъ Канта простъ: не признавая за ratio способности разумнаго усмотрѣнія, какъ тре-

[1]) l. c., S 512

[2]) Возражать, что приведенный примѣръ понимается разно у Вольфа и Канта было бы здѣсь неумѣстно, потому что *Кантъ* приписываетъ Лейбницу и Вольфу мнѣніе, будто у нихъ математическія сужденія устанавливаются путемъ чистаго *логическаго* анализа голыхъ понятій, а логическое, какъ аналитическое, опять опредѣленіе самого Канта. Т.-е. это было бы petitio principii: раздѣленіе аналитическихъ и синтетическихъ сужденій покоится на раздѣленіи логическаго и реальнаго основанія, а это послѣднее раздѣленіе на различіи аналитическихъ и синтетическихъ сужденій. Впрочемъ, самъ Кантъ повиненъ въ такой petitio principii, ибо, начавъ съ того, что раздѣленіе аналитическихъ и синтетическихъ сужденій покоится на различіи логическаго и реальнаго основанія (l. c., S. 511), Кантъ черезъ двѣ страницы (S. 513) сообщаетъ, что „именно потому, что логическая сущность должна познаваться аналитически, реальная сущность должна познаваться синтетически и апріорно..."

бустся опредѣленіемъ Вольфа, Кантъ *свое* пониманіе приписываетъ также раціонализму, и всю онтологію объявляетъ логикой. Мы видѣли, какое существенное значеніе для ученія о ratio имѣетъ у Вольфа его раздѣленіе сущностей, атрибутовъ и пр. Вотъ, Кантъ и объявляетъ: „Какъ и вообще вся глава о сущности, атрибутахъ и т. д. просто относится не къ метафизикѣ, (куда ее внесъ вмѣстѣ со многими другими Баумгартенъ), а только къ логикѣ“. Почему же? „Такъ какъ логическая сущность именно то, что составляетъ первыя constitutiva даннаго понятія, равнымъ образомъ атрибуты, какъ rationata logica этой сущности, я легко могу найти путемъ расчлененія моего понятія на все то, что я въ немъ мыслю“ и т. д. А какъ разъ передъ этимъ Кантъ говоритъ: „это—очень обычная вещь, что фокусники метафизики, не успѣешь оглянуться, дѣлаютъ вольты и перескакиваютъ отъ логическаго принципа достаточнаго основанія къ трансцендентальному принципу причинности, и принимаютъ послѣдній, какъ уже заключающійся въ первомъ“. Но кто же сдѣлалъ „вольтъ“ отъ онтологической сущности къ логической сущности? „Вся глава о сущности“ и пр. говоритъ объ essentia *entis*. Или ens также относится къ логикѣ, а не къ онтологіи? Но тогда мнимое „логическое основаніе“ и есть онтологическое основаніе и никакого другого смысла въ немъ нѣтъ. Что касается „вольта“ отъ принципа достаточнаго основанія къ трансцендентальному принципу причинности, то, какъ показано выше, по лейбницевольфовскому догматизму именно въ causa можетъ содержаться ratio, а не causa въ ratio, какъ у названныхъ Кантомъ „фокусниковъ“.

Заключеніе, которое мы считаемъ себя въ правѣ сдѣлать на основаніи изложеннаго, состоитъ въ томъ, что кантовское понятіе *логическаго* основанія лишено смысла и содержанія. Отвергнувъ ученіе раціоналистовъ о ratio, не зная, какъ слѣдуетъ его, Кантъ пошелъ своимъ собственнымъ путемъ, чѣмъ и открылъ *новую* главу въ исторіи философіи, и поставилъ теперь каждаго въ необходимость выбирать между нимъ и традиціонной, въ послѣднемъ источникѣ, платоновской философіей. Когда Канту въ силу полемической необходимости пришлось вернуться къ вопросу, онъ вспомнилъ хорошо ему знакомаго Баумгартена, но обнаружилъ то свое свойство, которое отмѣчаетъ одинъ изъ біографовъ его: неумѣніе „вдуматься“ въ чужія мысли [1]). Этимъ

[1]) „Gerade zu der Zeit der höchsten Reife und Kraft seines Verstandes, als er die kritische Philosophie bearbeitete, war ihm nichts schwerer als

только, а не философскими мотивами, кажется мнѣ, можно объяснить отношеніе Канта къ интересующему насъ вопросу [1]).

Наконецъ, въ письмѣ къ тому же Рейнгольду, написанномъ недѣлю спустя послѣ предыдущаго письма [2]), Кантъ высказывается объ основаніяхъ сужденій: „Но всякая истина сужденія, поскольку она покоится на объективныхъ основаніяхъ, есть логическая истина, относится ли само сужденіе къ физикѣ или метафизикѣ..... Но гдѣ рѣчь идетъ исключительно объ объективныхъ опредѣляющихъ основаніяхъ сужденія, тамъ еще никто не дѣлалъ разницы между геометрической, физической или метафизической—и логической истиной". Очевидно, здѣсь, „логическое" есть *нѣчто иное*, чѣмъ въ предыдущихъ разсужденіяхъ. Его значеніе станетъ понятнымъ, если его сопоставить съ вышеуказаннымъ толкованіемъ принципа достаточнаго основанія въ Логикѣ Канта. Какъ критерій „формальной истины", въ „совершенной абстракціи отъ всѣхъ объектовъ", это, разумѣется, пустое слово, но кантовскія формулы: „*истина* сужденія", „изъ *истины слѣдствія* можно заключить къ *истинѣ* познанія, какъ основанія" и под. позволяютъ предполагать за этими выраженіями еще *новый* смыслъ термина „основаніе", слѣд., *не* логическій и *не* реальный, если держаться его прежняго раздѣленія. Но это „смыслъ" весьма короткій: рѣчь идетъ объ „основаніи" *гипотетическихъ сужденій и выводовъ* съ ихъ двумя модусами. Такое опредѣленіе роли закона тожества, достаточнаго основанія и исключеннаго третьяго, какъ принциповъ силлогистическихъ выводовъ, соотвѣтственно, кате-

---

sich in das System eines anderen hineinzudenken". *Jachmann*, Im. Kant, geschildert in Briefen an einen Freund. 2. Aufl. Halle 1907. S. 119). Что это свидѣтельствуетъ, какъ поясняетъ Яхманъ, о большой силѣ напряженія у Канта въ области своего оригинальнаго мышленія, съ этимъ я совершенно согласенъ.

[1]) Нельзя думать, что своимъ письмамъ къ Рейнгольду Кантъ не придавалъ „серьезнаго" значенія. Статья Эбергарда задѣвала его слишкомъ глубоко, и въ сущности его отвѣтъ есть единственный спеціальный разборъ мнѣній противнаго Канту лагеря. Рейнгольду онъ писалъ также не изъ любви въ кореспонденціи; какъ видно изъ писемъ, ему очень хотѣлось, чтобы его бывшій противникъ выступилъ въ его защиту. Онъ предоставляетъ своему „достопочтенному другу" „воспользоваться его замѣчаніями совершенно какъ ему угодно", онъ желалъ бы, чтобы тотъ „пользовался всѣми ими, какъ своей собственностью", и онъ предоставляетъ ему также „полную свободу" ссылаться и на его имя, если и гдѣ понадобится (l. c., S. 516). Словомъ, Кантъ писалъ обдуманно и придавалъ этому серьезное значеніе.

[2]) Письмо 4-ое (l. c., S. 517 ff.).

горическаго, условнаго и раздѣлительнаго, указывается, напр., въ Логикѣ *Мейера* [1]). Но оно только лишній разъ свидѣтельствуетъ, что логическіе выводы не могутъ обойтись безъ онтологическихъ предпосылокъ. А хотя и кажется, что мы имѣемъ дѣло съ совершенно формальными выраженіями отношенія понятій, когда говоримъ: если истинно А, то истинно В, не касаясь вопроса о дѣйствительной истинности А, то все же подъ А мы разумѣемъ „предметъ вообще“ или „всякій предметъ“. И какъ только мы переходимъ къ *выводу* черезъ утвержденіе: А—истинно, мы безъ онтологическихъ основаній этого утвержденія обойтись не можемъ. „Основанія“, на которыя мы тутъ можемъ сослаться и есть собственно основанія познанія, соотвѣтственно мы имѣемъ дѣло съ pr. cognoscendi. Еще разъ, никакого *особаго* логическаго принципа основанія не существуетъ.

На этомъ мы заканчиваемъ свой экскурсъ въ кантовскую философію, который имѣлъ въ виду показать, какъ возникло популярное по настоящее время, но неправильное пониманіе вольфовскаго раціонализма. Оно зародилось уже среди учениковъ Вольфа, но главнымъ виновникомъ того, что это неправильное пониманіе переходитъ въ исторію философіи, является Кантъ, авторитетъ котораго оказываетъ сильное вліяніе на историковъ XIX вѣка, сплошь и рядомъ разсматривающихъ философію XVIII вѣка въ томъ освѣщеніи, которое ей дано Кантомъ. Существенными результатами всего этого мы считаемъ прежде всего искаженіе вольфовскаго понятія ratio, какъ разумнаго основанія, исчезнувшаго изъ философіи XIX вѣка. Вслѣдствіе чего и весь раціонализмъ Вольфа получилъ ложное истолкованіе. Но въ частности подъ непосредственнымъ вліяніемъ идеи математическаго естествознанія воцаряется идея объясненія единственно изъ внѣшнихъ причинъ и условій, какъ *повторяющихся* связей даннаго феноменальнаго порядка. Наконецъ, реальное основаніе, какъ причина, causa, противопоставляется „логическому“ принципу достаточнаго основанія, который или долженъ пониматься, какъ принципъ познанія, ratio quod, или вовсе лишенъ смысла. Но самымъ поразительнымъ фактомъ является то, что вольфовское ratio квалифицируется какъ ratio cognoscendi! Неудивительно, что послѣ такой передѣлки къ вольфовской философіи устанавливается отношеніе, какъ къ ничтожеству, которому исторія философіи можетъ удѣлить самое большее—нѣсколько строкъ.

---

[1]) Vernunftlehre, §§ 400 ff.

7. Я остановлюсь только на двухъ примѣрахъ, гдѣ рѣчь идетъ о *спеціальномъ* интересѣ къ проблемѣ достаточнаго основанія и причинности [1]).

Авторитетъ Канта былъ сильно подкрѣпленъ авторитетомъ Шопенгауера, — „единственнаго послѣдовательнаго кантіанца". „Вольфъ, такимъ образомъ, — сообщаетъ онъ [2]), — былъ первымъ, кто ясно отдѣлилъ два главныхъ значенія нашего основоположенія и противопоставилъ различіе ихъ. Тѣмъ не менѣе онъ устанавливаетъ положеніе достаточнаго основанія еще не въ логикѣ, какъ это дѣлается теперь, а въ онтологіи. Хотя тутъ же, въ § 71, онъ уже настаиваетъ на томъ, чтобы не смѣшивали положенія достаточнаго основанія познанія съ положеніемъ причины и дѣйствія, тѣмъ не менѣе онъ еще не опредѣляетъ отчетливо различія и самъ допускаетъ смѣшенія, приводя здѣсь же, въ главѣ de ratione sufficiente, §§ 70, 74, 75, 77, для освѣщенія principium rationis sufficientis примѣры причины и дѣйствія, мотива и поступка, каковые примѣры, если бы онъ хотѣлъ сдѣлать названное различеніе, должны были бы быть приведены въ

---

[1]) Что касается общихъ „Исторій философіи", то я убѣдился, что даже К. Фишеръ судитъ о Вольфѣ и вольфовской философіи либо со вторыхъ рукъ, либо обнаруживаетъ только бѣглое знакомство въ этой области. (Ср., напр., его совершенно превратное сужденіе объ вольфовскомъ раздѣленіи раціональной и эмпирической философіи Лейбницъ, стр. 640). Нечего и говорить объ историкахъ „второго сорта", какъ Виндельбандъ, Форлендеръ и т. п., основывающихъ свое изложеніе на двухъ, трехъ популярныхъ цитатахъ изъ Вольфа (Форлендеръ уже пользуется цитированной выше книгой Пихлера, которая хотя и не совершенна, но основана на *дѣйствительномъ* изученіи философіи Вольфа, тѣмъ не менѣе его разсужденія особенно примитивны, напр., онъ рискуетъ утверждать, что *Введеніе* ко всѣмъ сочиненіямъ Вольфа образуетъ *Логика*, die aus dem einen Satz des Widerspruchs in rein begrifflicher Entwicklung alles übrige, selbst das Princip des zureichenden Grundes, abzuleiten sucht! *K. Vorländer*, Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. 1913. Lpz. B. II. S. 160. Это доказываетъ только, что *Форлендеръ никогда не видѣлъ ни Логики Вольфа, ни его Онтологіи.* Въ общемъ же Форлендеръ излагаетъ Вольфа по Виндельбанду и приведенная ошибка легко объясняется тѣмъ, что въ духѣ усвоенной XIX вѣкомъ интерпретаціи *кажется вполнѣ „естественнымъ"* излагать „законы мышленія" въ Логикѣ). Подробнѣе другихъ излагаетъ Вольфа Целлеръ, хотя недостаточно дистинктно; изложеніе Эрдмана совершенно формалистично; и наиболѣе удовлетворителенъ только Ueberweg въ своемъ System der Logik.

[2]) Schopenhauer's Sämtliche Werke. Hrsg. v. Frauenstädt. 2. Aufl. Lpz. 1891. B. I. S. 18 f. (Ueber d. vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 10).

главѣ de causis того же сочиненія. Въ этой главѣ онъ опять приводитъ сходные примѣры и здѣсь также опять устанавливаетъ principium cognoscendi (§ 876), которое, хотя и не относится сюда, какъ разсмотрѣнное уже выше, тѣмъ не менѣе служитъ для введенія опредѣленнаго и отчетливаго различенія между нимъ и закономъ причинности, которое слѣдуетъ въ §§ 881—884". Читателю, прослѣдившему предыдущее изложеніе мыслей Вольфа, станетъ сразу ясно, до какой степени превратно истолковалъ Шопенгауеръ идеи Вольфа. Шопенгауеръ совершенно не останавливается на вопросѣ, какія основанія побуждали Вольфа излагать законъ достаточнаго основанія въ Онтологіи, а не въ Логикѣ, „какъ это дѣлается теперь", и *безъ малѣйшаго повода* со стороны Вольфа онъ отожествляетъ законъ достаточнаго основанія съ pr. cognoscendi, объясняя тотъ фактъ, что этотъ принципъ выдѣленъ въ *самостоятельное* начало (§ 876), только „смѣшеніями" самого Вольфа. Если бы Шопенгауеръ смотрѣлъ здѣсь не глазами интерпретаціи, получившей распространеніе со времени Канта, онъ едва ли бы такъ легко могъ расправиться съ понятіемъ ratio, какъ разумнаго основанія, и едва ли бы онъ съ такимъ удовлетвореніемъ констатировалъ, что именно со времени Канта,—какъ у его послѣдователей, такъ и противниковъ, — все тщательнѣе соблюдается кантовское раздѣленіе „логическаго (формальнаго) принципа познанія" и „трансцендентальнаго (матеріальнаго) принципа" причинности [1]).

Поразительнымъ образомъ ошибку въ пониманіи принципа достаточнаго основанія, въ качествѣ pr. cognoscendi, вслѣдъ за Шопенгауеромъ повторяетъ Кёнигъ [2]), совершенно справедливо отмѣчающій, что пренебреженіе (Missachtung) къ нѣмецкимъ философамъ отъ Лейбница до Канта „фактически преувеличено". „Хотя Вольфъ, — говоритъ онъ, — понимаетъ основанія вещей, какъ нѣчто объективное, тѣмъ не менѣе онъ еще ясно различаетъ въ принципѣ основанія также опредѣляющія причины и по-

[1]) *Шопенгауеръ*, о. с. § 13 (S. 21 f.). Самъ Вольфъ говоритъ о томъ, что ratio *шире* causa (ср. напр., Ont. § 321 n), но какъ мы указывали (см. выше стр. 203), между ними нѣтъ отношенія рода и вида, а это имѣетъ только тотъ смыслъ, что ratio содержится не только въ causa, но и въ essentialia. Но несправедливо приписывать Вольфу абсурдную мысль, будто ratio, какъ „формально-логическое" основаніе или какъ основаніе познанія, *шире* causa.

[2]) *Konig*, Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Lpz. 1888. S. 129 ff. — A History of the Principle of Sufficient Reason by *W. M. Urban*,—по крайней мѣрѣ, что касается Вольфа, списано у Кенига.

казываетъ, что то, чѣмъ явленіе опредѣляется реально, не всегда и не необходимо выражаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе (познанія) его; если, напр., допускаютъ какъ причину магнитнаго притяженія магнитную силу, то этимъ еще не найдено его основаніе (Ont. § 71), и можно даже представить себѣ цѣлый міръ, въ которомъ всякая вещь опредѣляется причинами, но въ которомъ ни для чего не существуетъ основанія объясненія". Приведенныя нами выше цитаты изъ Вольфа не оставляютъ сомнѣнія, что поставленное Кенигомъ въ скобкахъ слово „(познанія)" или заимствованная имъ у Шопенгауера ошибка въ толкованіи Вольфа или выдумано имъ самимъ. Вслѣдствіе этого и нелѣпость, обнаруживающаяся въ приведенныхъ словахъ Кенига и состоящая въ томъ, будто „основаніе познанія" и „основаніе объясненія" — одно, не должна быть приписываема Вольфу. Источникъ такихъ недоразумѣній я вижу только въ неудачной мысли Канта ввести его непонятную идею „логическаго основанія". Это видно изъ дальнѣйшаго хода разсужденій Кенига. Приписавъ Вольфу небывалое для него дѣленіе основаній, онъ говоритъ [1]): „Строго говоря, по опредѣленію, всякій принципъ есть принципъ познанія; если Вольфъ устанавливаетъ послѣдній самъ по себѣ, то онъ подразумѣваетъ подъ этимъ очевидно (?) случаи *чисто мысленной связи* (въ силлогизмѣ), тогда какъ въ основаніи другихъ принциповъ логической связи лежитъ нѣчто реальное". Что же есть эта „*чисто мысленная связь*" (rein gedanklicher Zusammenhang)? Если это связь психологическая, то она *реальна*, формальная же логика знаетъ въ силлогизмѣ только отношеніе рода и вида, вслѣдствіе чего аксіомой силлогизма и служитъ dictum de omni et nullo; попытка выйти за предѣлы узко-объемнаго отношенія понятій всегда ведетъ къ истолкованію „основанія" вывода или какъ causa или какъ ratio. Поэтому, всякое основаніе объясненія и есть въ конечномъ счетѣ ratio *cur*, основаніе же познанія, также въ конечномъ счетѣ, есть ratio *quod*. Какимъ же образомъ ratio quod можетъ имѣть иное значеніе,— въ томъ числѣ и формально-логическое,— кромѣ *онтологическаго*, осталось тайной Канта.

---

[1]) O. c., S. 131. „Die Grunde oder Principien sind nun nach Wolff vierfach: pr. cognoscendi, fiendi, agendi und essendi (Ont. § 866)". 1, Основанія и принципы у Вольфа не одно и то же; 2, приведеннаго „четвероякаго" дѣленія у Вольфа нѣтъ, иначе пришлось бы обвинять Шопенгауера въ плагіатѣ; 3, § 866, на который ссылается Кенигъ, есть только *опредѣленіе принципа* и ничего больше.

Въ цѣломъ однако нужно признать, что ходъ мысли самого Канта, что касается вопроса о роли разума, остается законченнымъ въ себѣ и цѣльнымъ. Если бы фактическое развитіе Канта не показывало намъ, именно на примѣрѣ оцѣнки ratio, какъ Кантъ съ самаго начала своей литературной дѣятельности оставался „слѣпымъ по отношенію къ идеямъ", со стороны Канта было бы только послѣдовательно послѣ его „коперниканства" занять негативное отношеніе къ разуму. Одно изъ двухъ: или нужно „видѣть" разумомъ или, кто не видитъ, тому остается отрицать его роль, какъ источника предметнаго познанія. Кантъ выбралъ послѣднее и съ точки зрѣнія „слѣпого къ идеямъ" создалъ геніальную систему. Такъ прирожденный слѣпецъ можетъ разсказать *свою* картину эмпирическаго міра. Недоразумѣнія начинаются только съ того момента, когда слѣпецъ выдаетъ свое „міро-созерцаніе" за дѣйствительное созерцаніе міра. Для Канта есть въ концѣ концовъ только *одинъ* источникъ — чувственность, для Вольфа — *также* разумъ. Поэтому, у Канта разсудокъ, какъ способность правилъ, получаетъ свое основаніе въ трансцендентальной аперцепціи, и принципъ достаточнаго разумнаго основанія оказывается вообще вещью излишней и нарушающей цѣлостность *субъективнаго трансценденталиэма.* Напротивъ, разумъ, по ученію Вольфа, усматриваетъ разумное основаніе въ самихъ вещахъ, *entia,* и принципъ достаточнаго основанія у него является на ряду съ принципомъ противорѣчія началомъ онтологіи, и это послѣдовательно для *объективнаго трансценденталиэма* [1]). Никто иной какъ Вольфъ предложилъ переводить слово Ontologia (seu Philosophia prima) черезъ Grundwissenschaft и было бы полнымъ искаженіемъ его ученія думать, что для него основной наукой является Логика. Какъ отмѣчаетъ онъ самъ [2]), только *дидактическія* соображенія побуждаютъ его начать изложеніе системы съ логики, напротивъ, methodus demonstrativa требовала бы, чтобы логика шла за онтологіей и психологіей. Соотвѣтственно онъ всетаки и въ Логикѣ первыя вступительныя главы посвящаетъ разъясненію основныхъ

---

[1]) Невзирая на неправильность въ цѣломъ у Кенига интерпретаціи Вольфа, эту основную мысль у него ухватилъ и Кенигъ, удачно формулировавъ ее въ словахъ: „Er (Wolff) zeigt, dass *logische Wahrheit* in unseren Urtheilen nur denkbar ist unter Voraussetzung einer *transcendentalen Wahrheit in den* Objekten des Erkennens", o. c., S. 131. Ср. Ont. § 499,—см. ниже, стр. 229 прим. 1.

[2]) D. prael §§ 89—91. См. выше стр. 181 пр. 4.

онтологическихъ и психологическихъ понятій. И именно потому онтологія должна служить началомъ логики, что послѣдняя излагаетъ правила, которыми умъ руководится при познаніи всякой вещи. Нужно изучить, поэтому, каково то, съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло при познаніи вещей, а это должно быть получено изъ общаго познанія вещи, которое почерпается изъ онтологіи. Поэтому, и оказывается, какъ мы уже видѣли, что у Вольфа „связь истинъ" покоится на „связи вещей" [1]), а усматриваемое разумомъ и развиваемое въ умозаключеніяхъ разумное основаніе, заключенное въ этой связи, есть источникъ *объясненія* самой этой необходимости, какъ проистекающей изъ сущности вещи.

Поэтому, не непослѣдовательностью, какъ думаетъ Шопенгауеръ, объясняется, что Вольфъ среди принциповъ помѣщаетъ особое начало познанія, pr. cognoscendi, а только сознаніемъ того различенія, которое вслѣдъ за Крузіусомъ замѣтилъ и Кантъ, различенія между ratio *cur* и ratio *quod*. Послѣдняя занимаетъ у Вольфа очень скромное мѣсто, будучи разъяснена только въ одномъ § [2]), но по всему смыслу онтологіи, она и не нуждается въ особомъ разъясненіи,—для Вольфа достаточно только констатировать, что всякое познаніе съ *чего-нибудь* начинается, т-е. съ аксіомъ и опредѣленій или съ опыта [3]). Другими словами, это *начало* или *принципъ* вовсе не есть основаніе, Grund или ratio или causa, а есть *источникъ* познанія. Сообразно этому объ источникѣ познанія можетъ говорить либо психологія, поскольку рѣчь идетъ объ участіи субъекта въ познаніи, либо онтологія, опредѣляющая entia во всѣхъ ихъ видахъ и формахъ. Логика можетъ только констатировать, что прямой объектъ ея изученія,

[1]) Cp. Ont. §§ 494—499, Ps emp. §§ 482—483; Ps rat. §§ 444—452.

[2]) § 876, *Principium cognoscendi* dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius.—Omnes adeo propositiones, quae ingrediuntur demonstrationem alicujus propositioni, sunt principia cognoscendi. Unde et principia demonstrandi atque communiter principia simpliciter appellantur etc.

[3]) Познаніе всегда есть познаніе *чего-нибудь*. Началомъ познанія въ конечномъ счетѣ можетъ быть только указаніе этого „чего-нибудь". Конечно, и само познаніе можетъ быть этимъ чѣмъ-нибудь и можетъ возникнуть познаніе познаній, которое опять-таки включается какъ познаніе бытія sui generis въ изслѣдованіе всѣхъ формъ и видовъ бытія (третья степень невозможна, потому что она уже включена во вторую). Проблема познанія познаній можетъ быть проблемой психологіи, но можетъ быть выдѣлена и въ особую идеальную проблему, такъ наз. *гносеологическую*. Нужна ли для рѣшенія этой проблемы особая „наука"—вопросъ весьма спорный.

демонстрація, всегда есть сведеніе даннаго положенія къ другому, въ результатѣ всего процеса, къ началу. Но существенно, что если бы мы захотѣли въ этомъ послѣднемъ увидѣть также *родъ основанія*, то это всегда было бы простое указаніе quod, вещи, истины,—какъ говоритъ Вольфъ, это было бы veritas propositionis alterius, т.-е. ordo eorum, quae enti conveniunt [1]). Никакого особаго „формально-логическаго" основанія просто-на-просто не существуетъ,—*всякое основаніе необходимо есть основаніе предметное*, есть ли это предметъ эмпирическій или идеальный,—это уже другой вопросъ [2]),—не существуетъ, поэтому, и принципа *„логическаго" основанія* [3]).

Превращеніе ratio въ чисто логическую форму тѣсно связано съ устраненіемъ понятія сущности, какъ трансцендентальной формы, противъ чего, какъ мы указывали, предостерегалъ уже Мейеръ, и говоря, что логическое основаніе не есть основаніе, мы только парафразируемъ вопросъ и отвѣтъ Мейера: „Что было бы пріобрѣтено, если бы раздѣлили сущность вещи на логическую сущность и реальную сущность? Первое даже не есть сущность" [4]).

---

[1]) Ont. § 495 Ср. § 499. *Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti.*

[2]) Но вопросъ очень существенный. Онъ предполагаетъ принципіальное ученіе о предметѣ, которое и должно лечь въ основу ученія о причинности. Только такое общее ученіе о предметахъ, ихъ видахъ, формахъ бытія, класификаціи и пр, можетъ привести къ нормальному рѣшенію вопроса, всю важность котораго видѣлъ уже Шопенгауеръ,—вопроса о „корняхъ принципа достаточнаго основанія".

[3]) Въ некантіанской литературѣ XIX в. Больцано отказывается говорить въ логикѣ о „высшихъ законахъ мышленія" и болѣе правильнымъ считаетъ отнести ихъ къ онтологіи, какъ это дѣлалъ Вольфъ. Въ частности по поводу кантовскаго включенія въ число законовъ мышленія принципа достаточнаго основанія Больцано заявляетъ: „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*, Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837. B. I., S. 207—208; ср. S. 204.

[4]) Metaph § 51.—Само выраженіе „логическое основаніе", на нашъ взглядъ, лишено *точнаго* смысла, оно или образъ или имѣетъ только условный популярный смыслъ, совершенно аналогично выраженію „нравственное право". Оба выраженія внутренно противорѣчивы и антиномичны.

Остановимся еще на взглядахъ Мейера, что касается различія причинъ и основаній, чтобы убѣдиться въ принципіальномъ единомысліи вольфовскаго раціонализма въ этомъ вопросѣ. „Должно отличать основаніе отъ причины, — говоритъ онъ [1]), — изъ познанія причинъ достигается познаніе дѣйствительности вещей, изъ познанія основаній—возможности. Причина только постольку связана съ основаніемъ, поскольку она можетъ содержать въ себѣ основаніе чего-нибудь другого, другой вещи“ [2]). Но вообще подъ основаніемъ слѣдуетъ понимать „все то, почему вещь есть, почему она возможна, почему она дѣйствительна, почему она обладаетъ именно такими, а не иными свойствами, почему она познается, и притомъ почему она познается такъ, а не иначе“ [3]). Нужно проводить ясно сознаваемое различіе, чтобы можно было высказать положеніе, которое выставляетъ Мейеръ въ другомъ мѣстѣ [4]). „Мы не говоримъ, что все имѣетъ свою причину, такъ какъ мы различаемъ причины отъ основаній. Мы не говоримъ также, что все имѣетъ основаніе внѣ себя, и мы не утверждаемъ просто, что все имѣетъ основаніе познанія. Но мы говоримъ: все, что возможно, что бы это ни было и какими бы свойствами оно ни обладало, если оно только возможно, оно имѣетъ основаніе, почему оно есть, будетъ ли это основаніе просто возможно или вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительно, будетъ ли оно внѣ вещи или нѣтъ. Такъ нужно понимать это положеніе, если хотятъ видѣть его во всемъ его объемѣ“. Наконецъ, подобно Вольфу, и Мейеръ выдвигаетъ на первый планъ Лейбница, впервые установившаго подлинный смыслъ „разумнаго основанія“ въ отличіе отъ причины. Можетъ быть, наибольшей отчетливости его мысль достигаетъ, когда этотъ „догматикъ“, повидимому, безъ особеннаго страха передъ угрозами скептицизма, просто, но совершенно справедливо заявляетъ, что принципъ причинности *ложенъ!* „Итакъ, мы видимъ, что не всякое основаніе можетъ быть названо причиной, и что это—два совершенно различныхъ положенія, когда говорятъ:

---

[1]) ib § 27.

[2]) ib. § 241.

[3]) ib., § 27, „so verstehen wir, durch den Grund einer Sache, alles dasjenige, warum sie ist, warum sie möglich ist, warum sie würklich 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 Wasserquellen“.

[4]) ib., § 32.

все имѣетъ основаніе и все имѣетъ свои причины. Послѣднее положеніе—ложно, такъ какъ только дѣйствительныя вещи могутъ имѣть причину. Положеніе достаточнаго основанія, такимъ образомъ, было извѣстно древнимъ не такъ, какъ его изложилъ господинъ Лейбницъ, и у него нельзя, слѣдовательно, оспаривать честь открытія этого основного положенія человѣческаго познанія“ [1]).

Такимъ образомъ, Мейеръ приходитъ къ тремъ кореннымъ понятіямъ основанія: всякій принципъ содержитъ въ себѣ основаніе, но это есть или основаніе возможности, или основаніе дѣйствительности, или основаніе познанія. „Въ первомъ случаѣ онъ есть *источникъ возможности*, во второмъ—причина своихъ слѣдствій, въ третьемъ—*источникъ познанія*“ [2]). Въ особенности интересны тѣ разъясненія, которыя Мейеръ даетъ „основанію познанія“; его разъясненіе совпадаетъ вполнѣ съ сказаннымъ выше и окончательно уничтожаетъ мифъ о „логическомъ основаніи“. „Источникомъ познанія вещи является то, изъ чего мыслящее существо получаетъ свое познаніе о ней. Источникъ возможности и причина вещи есть во всякомъ случаѣ также источникъ познанія ея. Всякій принципъ вещи содержитъ основаніе ея. Изъ всякаго основанія можно познать слѣдствія. Слѣдовательно, всякій принципъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ источникъ познанія. Богъ есть источникъ возможности міра, а также причина его, но есть вмѣстѣ съ тѣмъ также источникъ познанія міра. Сущность есть источникъ возможности дѣйствій вещи, а ея природа есть причина ихъ. Всякій же знаетъ, что философъ можетъ получить свое познаніе о дѣйствіяхъ вещей изъ сущности и природы ихъ. Однако не всякій источникъ познанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ источникъ возможности и причина. Міръ есть источникъ познанія Бога. Но кто скажетъ, что онъ есть также источникъ возможности Бога и причина его? Общія основныя истины въ метафизикѣ суть источники познанія, изъ коихъ мы, люди, получаемъ наше познаніе вещей. Но было бы совершенно

[1]) ib., § 235. Напомню, что Лотце, столь тщательно раздѣлявшій виды „дѣйствительности“ (Logik. 2. Aufl. 1880. § 316) считаетъ положеніе: „*Alles* habe eine *Ursache*“, „преувеличеннымъ“. „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“. (Grundzüge der Metaphysik. Lpz. 1883. § 38).

[2]) ib. § 236.

нелѣпо сказать, что они также источники возможности и причины самихъ вещей [1]). Источники возможности и причины вещей суть основанія самихъ вещей внѣ нашего разсудка, изъ котораго они слѣдуютъ, даже и тогда, когда они не представляются. Источники же познанія, какъ такіе, суть только основанія вещей въ нашемъ познаніи".

Изъ этого становится понятнымъ, почему „догматическая", но *положительная* философія считала именно онтологію *основной наукой*, и какой здравый смыслъ вкладывался ею въ само опредѣленіе метафизики даже тогда, когда она опредѣлялась какъ „наука, которая содержитъ первыя основанія или первыя основныя истины всего человѣческаго познанія" [2]). Стоитъ подумать надъ приведенными различеніями, чтобы понять, что „догматизмъ" имѣетъ *разумныя основанія*, а „критицизмъ" началъ именно съ *софистической* уловки. „Въ чемъ,—спрашиваетъ Мейеръ,—состоитъ *метафизическая истина вещи?* Мы говоримъ,—отвѣчаетъ онъ,—въ согласованіи вещи съ общими основоположеніями человѣческаго познанія, т.-е. съ положеніемъ противорѣчія и достаточнаго основанія" [3]). Какой смыслъ имѣетъ эта формула у кенигсбергскаго Протагора,—всѣмъ извѣстно.

8. Итакъ, поскольку для Вольфа principium cognoscendi есть то, unde intelligitur *quod*, постольку оно можетъ быть также началомъ демонстраціи. Но согласно его ученію объ ens, это quod есть или ens въ своей эмпирической модальности, или ens въ своихъ essentialia. И то и другое требуетъ своего объясненія, т.-е. и въ томъ и въ другомъ нужно искать свое разумное основаніе. Отсюда легко понять, какъ всякое познаніе становится познаніемъ эмпирическимъ или философскимъ, есть cognitio empirica и cognitio philosophica или ихъ connubium [4]). Крузіусъ придавалъ значеніе тому, что основаніе познанія можетъ быть также и реальнымъ основаніемъ [5]),—съ этимъ не трудно согласиться, если подъ основаніемъ познанія понимать вещь, на которую указываютъ, какъ на источникъ высказываемаго положенія, и которая можетъ, конечно, заключать въ себѣ и основаніе высказываемаго о ней. И вообще можно утверждать, что всякое разумное осно-

---

[1]) (Сознаніе этой нелѣпости утеряно въ кантовской философіи).

[2]) ib., § 3.

[3]) ib, § 89.

[4]) Ps. emp. § 497, Concursus rationis et experientiae in cognoscendi *Connubium rationis et experientiae* dici solet.

[5]) o. c., § XXXVII.

ваніе *можетъ* быть началомъ познанія, нельзя только упускать изъ виду, что это положеніе *необратимо*. Въ такомъ смыслѣ нужно, очевидно, понимать и замѣчаніе Вольфа: всѣ положенія, входящія въ доказательство какого-нибудь положенія, суть принципы познанія, поэтому, и принципы демонстраціи обыкновенно называются просто *принципами* [1]). Такъ выясняется теперь взаимное отношеніе ratio, какъ принципа объясненія,—все равно, лежитъ ли оно въ essentialia или въ causa,—съ одной стороны, и принципа познанія, съ другой стороны.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы вернулись къ поставленному нами вопросу объ отношеніи эмпирическаго и философскаго познанія, и можемъ теперь перейти ко второму понятію, существенному для рѣшенія нашего вопроса, понятію объ опытѣ, experientia, ученіе о которомъ въ значительной степени предопредѣляется всѣмъ вышеизложеннымъ и можетъ быть выражено теперь самымъ краткимъ образомъ.

Мы видѣли, что начало познанія *можетъ быть* разумнымъ основаніемъ, но не какъ такое и не какъ особаго рода „формально-логическое“ основаніе, а только постольку, поскольку, будучи *вещью*, ens (какъ unde intelligitur *quod*), оно можетъ быть *также* онтологическимъ разумнымъ основаніемъ и можетъ играть роль послѣдняго въ объясненіи. Въ такомъ видѣ оно можетъ служить началомъ всякой научной *демонстраціи*, т.-е. то положеніе (propositio), къ которому мы въ такомъ случаѣ обратимся, какъ къ началу познанія, можетъ быть посылкой соотвѣтствующаго силлогизма [2]). Вольфомъ совершенно точно устанавливаются тѣ виды положеній, которые могутъ служить посылками силлогизмовъ при демонстраціи, и тѣмъ самымъ, слѣдовательно, указываются положенія, которыя могутъ служить началами объясненія изъ разумныхъ основаній и которыя эвентуально могутъ быть и началами познанія. Это именно—опредѣленіе, несомнѣнные опыты (experientiae indubitatae) и аксіомы [3]).

Ближайшее опредѣленіе того, что такое опытъ, съ точки зрѣнія психологической и гносеологической, и какое мѣсто онъ занимаетъ въ ученіи Вольфа, не представляетъ особыхъ затрудненій именно со стороны его отношенія къ ratio. *Опытъ* предста-

---

[1]) Ont. § 876. См. выше, стр. 228 прим. 2.

[2]) Log. § 561, *Principia demonstrandi* appellantur praemissae syllogismorum, qui in demonstratione concatenantur, vel ex notione subjecti derivatae, vel aliunde adscitae.

[3]) Log. § 498.

вляется Вольфу какъ непосредственное чувственное переживаніе, не составляющее для его философіи особенной проблемы. Но, какъ мы увидимъ, изъ слишкомъ легкаго отношенія Вольфа къ опыту возникаютъ серьезныя затрудненія въ частности и для уясненія понятія историческаго познанія. Гносеологическое опредѣленіе достигается у Вольфа такъ сказать отрицательнымъ путемъ при опредѣленіи апріорнаго и апостеріорнаго познанія: *чистый разумъ*, какъ онъ проявляется, напр., въ арифметикѣ, геометріи и алгебрѣ, пользуется въ своихъ выводахъ только апріорными положеніями и опредѣленіями, *не чистый разумъ* допускаетъ сверхъ того еще познаніе апостеріорное, какъ напр., въ физикѣ или астрономіи, получаемое изъ опыта [1]). Апріорное познаніе есть, слѣдовательно, познаніе изъ чистаго разума, апостеріорное—изъ опыта,—ничего больше это не даетъ кромѣ формальнаго противоположенія: *Experientia non est ratio* [2]). Противоположеніе—опасное, если его перенести изъ сферы психологической и гносеологической въ сферу предметную, такъ какъ тамъ такое противопоставленіе не можетъ имѣть мѣста, разъ мы допустили, что и апостеріорно устанавливаемая причина (causa) можетъ заключать въ себѣ разумное основаніе (ratio). Кантъ гораздо осторожнѣе, когда онъ утверждаетъ, что „*всякое* наше познаніе начинается вмѣстѣ съ опытомъ". Удачнѣе и точнѣе выражаетъ ту же мысль Мейеръ: „Иное познаніе мы можемъ доказать безъ опыта, но мы не можемъ достигнуть никакого познанія безъ опыта" [3]).

Въ дѣйствительности дѣло осложняется еще больше, если мы захотимъ отдать себѣ отчетъ въ положительномъ содержаніи опыта, какъ чувственнаго переживанія, обращаясь въ то же время къ предметному значенію опыта. Осложненіе здѣсь вызывается тѣмъ, что мы такимъ образомъ наталкиваемся въ самомъ опытѣ на противоположность „единичнаго—общаго", и,—игнорируя даже всю недостаточность психологическаго ученія Вольфа объ общемъ,—мы должны будемъ признать, что его нерасчлененное понятіе опыта не справилось съ этимъ противоположеніемъ. Съ одной стороны, мы видѣли, опытъ есть просто апостеріорное познаніе, т.-е. познаніе и общее, и допускающее установленіе причинной связи, а, слѣдовательно, и ratio, а съ другой стороны,

---

[1]) Ps. emp., §§ 495 496.

[2]) Ib. § 490 Cp. Log. § 663. Также Ps. emp. §§ 434, 435.

[3]) Vernunftlehre, § 234. „Manche Erkenntniss können wir ohne Erfahrung beweisen, allein wir können ohne Erfahrung keine Erkenntniss erlangen".

опытъ оказывается результатомъ воспріятія, а такъ какъ мы воспринимаемъ только единичное, то опытъ есть опытъ *единичнаго*; общее мы не воспринимаемъ, хотя и приходимъ къ нему отъ воспріятія единичнаго [1]).

Предметное разъясненіе вопроса не устраняетъ возникающаго такимъ образомъ недоумѣнія, а только усиливаетъ его, потому что съ новой стороны открываетъ несоотвѣтствіе между психологическимъ опредѣленіемъ воспріятія и предметнымъ содержаніемъ единичнаго. Воспріятіе, какъ воспроизведеніе предмета [2]), оказывается также чувственнымъ образомъ единичнаго, какъ *индивида* [3]), что само по себѣ не заключаетъ противорѣчія, пока мы остаемся на почвѣ отвлеченныхъ опредѣленій, но уже примѣры Вольфа, — въ первомъ случаѣ, „цвѣта, запахи, вкусы", во второмъ, „лошадь, левъ", — показываютъ, что вопросъ для него неясенъ. Открытое противорѣчіе начинается, когда мы узнаемъ онтологическое опредѣленіе единичной вещи или индивида, какъ такой вещи, которая всецѣло *предопредѣлена* [4]). И этотъ признакъ предопредѣленности (онтологической, а не формально-логической) до такой степени существенъ для единичнаго, что къ самому принципу достаточнаго основанія съ его стороны предъявляется особое требованіе: всесторонняя предопредѣляемость по *принципу индивидуаціи* [5]).

Обращаясь, наконецъ, *къ выраженію* нашего знанія объ единичномъ, т.-е. къ логикѣ въ собственномъ смыслѣ, мы встрѣ-

---

[1]) Log § 664. *Experiri* dicimur, quicquid ad perceptiones nostras attenti cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione, ad perceptiones nostras patent, *experientia* vocatur § 665, Quoniam nonnisi singularia percipimus, *experientia singularium* est.—Universalia nimirum non experimur, etsi eorum cognitionem ab iis, quae experimur, derivemus... Ср. Нѣм. лог. С. 5.

[2]) Ps. emp., § 24.

[3]) Log., § 43.

[4]) Ont., § 227, *Ens singulare*, sive *Individuum* esse illud, quod omnimode determinatum est. Idem Log., § 74. Новые примѣры здѣсь еще больше запутываютъ вопросъ, это — примѣры числового выраженія алгебраической формулы. Ср. *Meier*, Metaph., § 140. — Примѣръ такой же запутанности въ опредѣленіи индивидуальнаго представляетъ въ современной философіи теорія Риккерта, для котораго индивидуальное также является то многообразіемъ интуиціи, то опредѣленнымъ предметомъ.

[5]) Ont. § 229, Principium individuationis est omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt. § 128, Per *principium individuationis* intelligitur ratio sufficiens intrinseca individui. Scholasticis idem venit nomine *Haecceitatis* Quamobrem per *principium individuationis intelligitur, cur ens aliquot sit singulare*. Ср. Log. § 75 Нѣм. Метаф. § 179 ff.

чаемъ новыя обремененія проблемы безъ попытки ихъ снять или облегчить. Казалось бы собственныхъ примѣровъ Вольфа („лошадь, левъ“) достаточно, чтобы видѣть, что единичное можетъ выражаться общимъ понятіемъ, но Вольфъ,—впрочемъ, подобно также подавляющему большинству современныхъ логиковъ,— опредѣляетъ понятіе единичнаго, какъ понятіе объ единичномъ, объ индивидѣ[1]), приводя къ тому же примѣры именъ *собственныхъ* („Петръ, Павелъ, Буцефалъ, Солнце, Луна, Венера“), и такимъ образомъ, 1, даетъ неправильное опредѣленіе, а 2, безплодное,— онъ и самъ никакого примѣненія ему въ логикѣ дальше не указываетъ. Точно также безплодно,—безъ всякой внутренней необходимости, а исключительно для полноты раздѣленій,—вводятся Вольфомъ опредѣленія единичнаго сужденія, resp. положенія, съ индивидомъ въ качествѣ подлежащаго, и собственныхъ силлогизмовъ, съ единичнымъ сужденіемъ въ качествѣ посылки [2]).

Очевидная безплодность этихъ опредѣленій, повидимому, опровергается, когда мы узнаемъ, что Вольфъ различаетъ особый видъ *единичнаго* познанія, которое и оказывается, въ концѣ концовъ, источникомъ исторіи, такъ какъ оно сообщаетъ намъ знаніе *фактовъ*, относящихся къ природѣ или человѣку [3]). Но это только „повидимому“, такъ какъ изъ основного противоположенія ratio и experientia слѣдуетъ уже, что это единичное, историческое познаніе и есть ничто иное, какъ познаніе изъ experientia или познаніе *эмпирическое*. Scientia ex ratione, historia ab experientia ortum trahit [4]). Это положеніе „демонстрируется“ Вольфомъ слѣдующимъ образомъ: Все, что мы знаемъ, мы должны

---

[1]) Log. 113, *notio singularis*, quae rem singularem seu individuum repraesentat. § 114, *terminus singularis*, qui individuum significat.

[2]) Log § 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*)

[3]) Ps. emp. § 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, omni mode 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.

[4]) Ps. emp. § 498.

доказать путемъ выводовъ изъ опредѣленій и раньше пріобрѣтенныхъ положеній, раскрывающихъ намъ истину нашихъ положеній, а слѣдовательно, и ихъ разумное основаніе; но знаніе, обнаруживающее связь общихъ истинъ въ доказываемомъ, и есть знаніе ex ratione. Съ другой стороны, исторія повѣствуетъ о томъ, что есть или возникаетъ въ мірѣ матеріальномъ или въ имматеріальныхъ субстанціяхъ; а такъ какъ все, что есть или возникаетъ, поскольку оно единично, нуждается въ опытѣ, то исторія получаетъ свое происхожденіе ab experientia.

Изъ этого совершенно ясно, что все ученіе объ единичномъ здѣсь Вольфу совсѣмъ не понадобилось или, вѣрнѣе, онъ не сумѣлъ имъ воспользоваться для цѣлей опредѣленія исторіи, какъ науки. Прежде всего не сумѣлъ, потому что все его ученіе до послѣдней степени наивно и неразвито, а затѣмъ и потому, что онъ стоялъ подъ традиціей аристотелевской формулы, что нѣтъ научнаго знанія объ единичномъ. Въ результатѣ—эта примитивность въ опредѣленіи единичнаго и колебаніе въ опредѣленіи опыта, то какъ знанія объ единичномъ, то какъ апостеріорнаго знанія вообще. И дѣйствительно, если бы историческое знаніе было познаніемъ единичнаго *въ смыслѣ чувственнаго переживанія* или воспріятія, то оно не было бы знаніемъ, не только наукой. Выйти изъ этого можно было или путемъ отрицанія исторіи, — какъ у Шопенгауера, — или путемъ скептицизма по отношенію къ исторіи, недостатка въ которомъ вѣкъ Вольфа не испытывалъ. Вольфъ пренебрегъ возникшими затрудненіями, или не замѣтилъ ихъ, и отожествилъ историческое,—несмотря на то, что это есть познаніе единичнаго,—съ эмпирическимъ, которое оказалось заразъ и познаніемъ единичнаго и познаніемъ общаго. Отсюда и возникло, что „опытъ“ сталъ началомъ демонстраціи наряду съ аксіомами и опредѣленіями, и отсюда становится понятнымъ смыслъ того положенія Вольфа, которое должно казаться столь противорѣчивымъ, если противопоставить понятія Ratio и experientia другъ другу, какъ понятія исключающія,—именно положеніе, что и *факты должны обладать разумнымъ основаніемъ* [1]); равно какъ и того утвержденія, которое можетъ показаться страннымъ при слишкомъ прямолинейномъ пониманіи раціонализма, и по которому историческое познаніе можетъ быть основою (fundamentum)

[1]) D. prael. § 4, Ea, quae sunt, vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fiunt. *Meier*. Metaph § 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“.

знанія философскаго [1]). Для правильнаго пониманія этого необходимо только имѣть въ виду сказанное нами выше о томъ, что, невзирая на корелативность разума и разумнаго, опыта и испытываемаго, вполнѣ допустимы также перекрещивающіяся отношенія въ предметахъ направленности и самой направленности [2]).

Итакъ, experientia, какъ содержаніе, можетъ заключать въ себѣ ratio, также какъ содержаніе Познаніе такого рода есть также познаніе, направленное на ratio, но только это есть познаніе апостеріорное, т.-е. поскольку въ опытѣ или на опытѣ ratio какъ способность, обнаруживаетъ свои функціи, постольку она есть ratio non pura. Припоминая вольфовскую теорію causa, намъ не трудно теперь угадать, что именно та ratio, какъ содержаніе, можетъ быть установлена апостеріорно, которая содержится въ causa [3]), такъ какъ совершенно очевидно, что facta требуютъ разумнаго основанія актуальности или существованія. Такимъ образомъ, получается все, что нужно для конституированія науки,—признается положеніе, что *опытъ подлежитъ разумному объясненію*. У Вольфа были всѣ данныя, вводя принципъ индивидуаціи, итти еще дальше и сказать, что и единичные факты (не повторяющіеся, не множественные) исторіи подлежатъ разумному объясненію,—и при томъ не только изъ причинъ, но и изъ essentialia. Но онъ этого не дѣлаетъ и его „исторія“ отожествляется съ „опытомъ“ и cognitio historica съ cognitio empirica. Онъ этого вывода не дѣлаетъ, можетъ быть, потому, что новое опредѣленіе, которое вытекаетъ отсюда о возможности общаго познанія единичнаго предмета, *какъ единичнаго*, находилось бы въ противорѣчіи съ его опредѣленіемъ общаго познанія какъ познанія общаго, а единичнаго познанія какъ познанія единичнаго, но *существенно*, что его *раціонализмъ* не исключаетъ и такого истолкованія историческаго познанія. Во всякомъ случаѣ, онъ не исключаетъ, — что еще существеннѣе, — раціональнаго объясненія единичнаго какъ единичнаго, какъ индивида. И еще дальше: разъ раздѣленіе эмпирическаго и раціональнаго

---

[1]) D. prael. § 10, Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque fiunt, vel fieri possunt, ratio reddi potest; cognitio historica philosophicae fundamentum praebet.

[2]) См. выше стр. 179. Какъ въ эмпирическомъ познаніи можно прійти къ ratio, такъ точно познаніе раціональнаго возможно эмпирически. Напр., Вольфъ говоритъ объ историческомъ познаніи философскаго познанія и математическаго. Ср. D. prael. §§ 8, 15, 50.

[3]) Ср. Log. § 697.

не опредѣляетъ специфически предмета науки, а только указываетъ на ея характеръ, то ничто въ вольфовскомъ раціонализмѣ не мѣшаетъ установить и по отношенію къ исторіи ту корелацію, которая устанавливается имъ для физики, напр., или психологіи, ничто не мѣшаетъ развитію идеи не только эмпирической исторіи, но и раціональной исторіи или *философіи исторіи*,—и въ цѣломъ ничто не мѣшаетъ созданію особой *логики* и методологіи исторіи [1]). Передъ всѣмъ этимъ однако остановился Вольфъ, и исторія у него растворилась въ эмпирической наукѣ,—лучшій примѣръ его Psychologia empirica, которую онъ самъ называетъ historia animae [2]). Рядомъ съ нею стоитъ historia per eminentiam или historia absolute, quae recenset facta hominum, но въ силу этого „рядомъ“ она уже теряетъ свой *специфическій* интересъ для логики.

9. Итоги всего изложеннаго мнѣ представляются въ слѣдующемъ видѣ. Вольфъ не безъ основанія былъ недоволенъ характеристикой, данной его философіи Бильфингеромъ, какъ философіи лейбнице-вольфіанской [3]). Въ философіи Вольфа исчезаетъ присущій Лейбницу ароматъ платонизма, но зато она вмѣщаетъ въ себѣ элементы самыхъ разнообразныхъ вліяній философской традиціи. Хотя и черезъ Лейбница, но въ значительной степени мимо него, Вольфъ завершаетъ философію раціона-

---

[1]) Ср. сказанное выше, стр. 208.

[2]) Log. § 746. Такъ какъ все же Вольфъ не провелъ различія между историческимъ и эмпирическимъ, а оно есть, то въ другомъ мѣстѣ (D. prael. § 111 n.) онъ такъ разъясняетъ понятіе эмпирической психологіи, что она должна пониматься шире „исторіи“, она „не есть часть исторіи“, говоритъ онъ. Эмпирическая психологія для Вольфа—объяснительная наука, только ея объясненіе, какъ явствуетъ изъ мыслей, развитыхъ въ текстѣ, есть объясненіе апостеріорное. Само опредѣленіе ея указываетъ на это: *Psychologia empirica* est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde *ratio* redditur eorum, quae in anima humana fiunt. Ps. emp. § 1. Поэтому, встрѣчающуюся иногда интерпретацію отношенія психологіи эмпирической и раціональной у Вольфа, какъ „психологіи описательной“ и „объяснительной“ приходится признать поверхностной. На самомъ дѣлѣ, это раздѣленіе есть раздѣленіе „возможности“ и „дѣйствительности“: Ps. emp. говоритъ о томъ, quae in anima humana *fiunt*, Ps. rat.—о томъ, quae per animam humanam *possibilia* sunt.

[3]) См. автобіографію Вольфа: *Chr. Wolffs* eigene Lebensbeschreibung *hrsg. v. Wuttke.* Lpz. 1841. S. 141. Лучшее изъ извѣстныхъ мнѣ противопоставленій основныхъ тенденцій философіи Вольфа и Лейбница находится у *С. С. Гогоцкаго. С. Г.*, Критическое обозрѣніе сочиненія М Троицкаго: „Нѣмецкая психологія“ и т. д. 2-е изд. Кіевъ, 1877. Стр. 40—44. Ср. *его же* Философіи XVII и XVIII вѣковъ. Вып. I. Кіевъ 1878. Стр. 30 сл.

лизма, включая въ нее преданія аристотелизма такъ же, какъ и новыя вѣянія беконизма. Аристотелевская идея науки, какъ знанія объ общемъ, была близка и Бекону и Лейбницу, „практическій эмпирикъ"—неудовлетворялъ Аристотеля, но точно также и Бекона („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 нихъ всѣхъ являлась идея причины или основанія, какъ существеннаго признака науки. Такимъ образомъ два общихъ положенія Аристотеля въ неприкосновенности докатываются до Вольфа и принимаются имъ: 1, *ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου*, 2, *οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν*. Но существенное разногласіе начинается съ того момента, когда въ эти общія формулы начинаетъ вкладываться конкретное содержаніе. Попытка Вольфа найти примиреніе этого разногласія есть самое слабое мѣсто его философіи, и онъ оказывается въ положеніи полной безпомощности, лишь только въ этихъ попыткахъ его перестаетъ осѣнять геній Лейбница.

Тенденція оцѣнивать научное значеніе опыта только постольку, поскольку и опытъ находитъ себѣ выраженіе въ *общей* формѣ, дѣлаетъ безспорнымъ для Вольфа наличность ratio въ опытѣ, но позиція Вольфа остается до крайности неясной, лишь только то же требованіе предъявляется къ единичному или индивидуальному въ собственномъ смыслѣ. Вотъ почему въ этомъ пунктѣ заслуга Вольфа опредѣляется только отрицательно: онъ не создавалъ принципіальныхъ препятствій для объясненія единичнаго, какъ такого. Здѣсь и не можетъ быть положительной характеристики, потому что положительное углубленіе и расширеніе проблемы опыта у Вольфа отсутствовало.

Подлинное философское чутье Вольфа сохранило и углубило зарожденную Лейбницемъ идею разумнаго основанія и его отношенія къ внѣшней причинности. Но Вольфъ оказался безъ своего надежнаго руководителя, когда передъ нимъ встала проблема опыта, и его чисто механическое сцѣпленіе аристотелизма и беконизма кажется жалкимъ и блѣднымъ. Самъ Беконъ не понималъ, какой чреватый послѣдствіями вопросъ поднялъ онъ провозглашеніемъ опыта основою знанія, и только феноменализмъ Беркли и Юма раскрылъ во всей полнотѣ его сложность. Все, что успѣлъ сдѣлать Лейбницъ,—подмѣтить ratio въ самомъ эмпирическомъ,—прекрасно досказано Вольфомъ, но онъ запу-

тался, когда увидѣлъ себя въ *началѣ* пресловутыхъ axiomata media, лицомъ къ лицу съ единичнымъ-историческимъ. Такимъ образомъ, въ то время какъ феноменализмъ опорочивалъ опытъ со стороны его конца и результатовъ, вольфовскій раціонализмъ разорялъ его со стороны его началъ.

Но еслибы несмотря ни на что, эмпиризмъ кому-нибудь казался болѣе благопріятной философской почвой для исторической науки, то у Вольфа есть все необходимое для того, чтобы его принципы были признаны такой почвой. Вольфъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „Даже въ абстрактныхъ дисциплинахъ, какъ *первая философія*, основоположныя понятія должны быть взяты изъ опыта, который образуетъ основу историческаго познанія, а равнымъ образомъ здѣсь имѣетъ свои источники *философія моральная* и *гражданская;* мало того, сама *Математика* предполагаетъ нѣкоторое историческое знаніе, изъ котораго она выводитъ понятіе своего предмета и нѣкоторыя аксіомы. Я говорю о *чистой Математикѣ* (Mathesis pura),—то же самое еще очевиднѣе о смѣшанной. Такимъ образомъ, хотя мы тщательно отличаемъ историческое познаніе отъ философскаго, чтобы не смѣшать того, что различно, однако мы не принижаемъ (vilipendimus) историческое познаніе и вообще не пренебрегаемъ имъ, но каждому виду познанія приписываемъ свою цѣнность. Напротивъ, во всей философіи для насъ свято сожительство ихъ обоихъ“ [1]).

---

[1]) D. Pr. § 12.—Мы указывали, что Мейера можно разсматривать, какъ одного изъ послѣднихъ представителей чистаго вольфіанства, и что у него уже замѣчается переходъ подъ вліяніемъ англійскаго эмпиризма къ такъ наз. „популярной философіи“. Поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ въ своихъ сужденіяхъ о цѣнности и роли эмпирическаго познанія идетъ еще дальше Вольфа. Все же существененъ тутъ основной фактъ: *раціонализмъ не исключаетъ эмпиризма!* См. *Meier,* Anfangsgrunde aller schönen Wissenschaften, въ особ. В. II, главу Von den Sinnen, § 329—370; въ §§ 365 - 369 онъ прямо опирается на Бекона,—характерно, напр, такое его разсужденіе: „Damit wir unsere Erkentniss von der Sache nach und nach verbessern. Die ersten Versuche geben uns mehrentheyls nur eine bloss historische Erkentniss, dass eine Veränderung würklich sey. Wiederholt man eben diese Versuche: so entdekt man vielleicht die Ursachen, und man bekommt eine philosophische Erkentniss. Wiederholt man die Versuche noch mehr: so entdeckt man wohl gar die Grössen, und man erlangt eine mathematische Erkentniss. Das ganze Wachsthum der Naturlehre kan hier ein Beyspiel seyn“. Слѣдуетъ отмѣтить также его статью Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkentniss. Halle 1755, въ значительной своей части посвященную критикѣ абстрактнаго познанія съ точки зрѣнія чувственнаго опыта и при сравненіи съ нимъ. Въ цѣломъ это

Такимъ образомъ, конечно, эмпиризмъ не самъ по себѣ цѣненъ для Вольфа, но существенно, что именно логическіе интересы раціональнаго знанія настоятельно требовали именно того, чего не почувствовалъ эмпиризмъ у Бекона: не имѣя *никакой* логики, эмпиризмъ не могъ дойти до идеи логики историческихъ наукъ, напротивъ, для раціонализма, *начинающаго* съ логики, проблема историческаго познанія должна выступить, какъ одна изъ первыхъ его проблемъ. Это не значитъ, что самъ Вольфъ тотчасъ долженъ былъ приступить къ разрѣшенію этой проблемы. Но онъ ее поставилъ съ достаточной опредѣленностью и мы найдемъ въ дальнѣйшемъ развитіи раціонализма попытку разрѣшенія этой проблемы. У Вольфа нашлись продолжатели въ этомъ пунктѣ, и это очень важный, — хотя и мало освѣщенный исторіей философіи, — моментъ не только для самаго единично-историческаго, но для цѣлаго философіи.

Незавершенность Вольфа въ этомъ пунктѣ однако не затемняетъ той несомнѣнной мысли, что ученіе о ens, essentia и ratio, какъ оно имъ развито, вполнѣ оставляетъ мѣсто для философскаго и логическаго ученія объ исторіи. Простое зачисленіе ея въ ряды эмпирическихъ наукъ дѣлаетъ и ее сѣрой въ сумеркахъ вольфовскаго ученія объ опытѣ, но достаточно самаго небольшого свѣта, чтобы замѣтить своеобразіе исторіи среди остального эмпирическаго знанія и задаться спеціальнымъ вопросомъ о ней. Поэтому, можно сказать еще больше, раціонализмъ Вольфа не исключаетъ принципіально исторіи изъ ряда наукъ, а напротивъ, оставляетъ ей опредѣленное мѣсто въ этомъ ряду. Преимущества его передъ эмпиризмомъ очевидны: 1, бекоповскій индуктивный эмпиризмъ либо долженъ былъ относить исторію къ тому опыту одной памяти, къ которому были способны эмпирики comme les bêtes и который являлся источникомъ всевозможныхъ idola, либо онъ побуждалъ къ той *прагматической* исторіи, которая во что бы то ни стало искала „повтореній“—хотя бы съ цѣлью поучительности,—потому что только такимъ образомъ могло быть удовлетворено требованіе индукціи[1]), ищущей повторяющей-

---

лишній разъ только свидѣтельствуетъ о чрезвычайной уживчивости раціонализма въ его отношеніи къ опыту. Раціонализмъ просто не видитъ въ опытѣ исключающаго по отношенію къ себѣ, противорѣчащаго начала. Да его, конечно, и нѣтъ

[1]) Любопытно напомнить, что Милль,—съ точки зрѣнія *индуктивной* логики, послѣдовательно, — находилъ аналогію между методомъ историческимъ и *дедуктивнымъ*.

ся множественности „инстанцій“. Признаніе ratio въ „случайныхъ рядахъ фактовъ“, въ опытѣ, подсказанное Лейбницемъ, и развитое вольфовской онтологіей, обнаруживаетъ рѣшительное преимущество раціоналистическихъ основаній для исторической методологіи и прежде всего утверждаетъ *научность* исторіи 2, Бекоповскій эмпиризмъ въ борьбѣ противъ idola телеологіи обнаружилъ рѣшительную тенденцію деградировать самую идею сущности (корелативной цѣли) и бекоповская forma sive lex sive natura носитъ въ себѣ всѣ задатки единственно „внѣшняго“, механическаго сцѣпленія причинъ и условій, обязывающаго всякое научное объясненіе походить по своему чистому механизму на другое, и ведущаго такимъ образомъ къ идеалу всеобщей механики міра. Сохраненное и подкрѣпленное Вольфомъ усмотрѣніе зависимости модусовъ явленія отъ сущности давало возможность искать объясненіе, наряду съ механистическимъ объясненіемъ изъ причинъ, въ ихъ внутренней сущности и, такимъ образомъ, открывало перспективу *специфичности* также въ научномъ историческомъ объясненіи [1]).

Самымъ цѣннымъ во всемъ этомъ является то, что исторія не только получаетъ право быть включенной въ рядъ другихъ эмпирическихъ наукъ, но и въ рядъ наукъ, выходящихъ за предѣлы одного только „описанія“, и принципіально требующихъ также теоретическаго (раціональнаго) *объясненія*. Это — моментъ, столь же важный для науки и логики, сколько и для философіи въ цѣломъ. Какъ показываетъ примѣръ Вольфа, въ другихъ случаяхъ эмпирическая или раціонально-эмпирическая (ratio non pura), объяснительная наука допускаетъ паралельную раціональную или философскую науку. Имѣя въ виду только тенденцію, можно сказать, что на ряду съ объясненіемъ изъ причинъ отводится мѣсто объясненію изъ сущностей. Это значитъ, что раціонализмъ не только не исключаетъ исторіи, какъ науки, но не исключаетъ въ его метафизической интерпретаціи, также *философіи исторіи*. Для обѣихъ онъ является, напротивъ, почвой благопріятной. Только идеалъ математическаго естествознанія, выдвинутый науч-

[1]) Вольфъ удѣляетъ въ своей Логикѣ спеціальное мѣсто исторической эвристикѣ или такъ наз. *историкѣ*, §§ 753—786, P. II, Sect. II, C. II, De conscribentis libris historicis, и §§ 902—967, ib. Sect. III, C. VI, De legendis libris tum historicis tum dogmaticis. Оцѣнка историки Вольфа — дѣло спеціалистовъ, здѣсь только кстати отмѣтить, что такое включеніе исторической эвристики въ Логику должно быть признано совершенно послѣдовательнымъ со стороны тѣхъ, кто вводитъ въ содержаніе логики другіе вопросы научной эвристики, какъ, напр., вопросъ о „методахъ индукціи“ и под.

ными увлеченіями XVII вѣка [1]) и подхваченный критикой Канта, является по существу враждебнымъ научной исторіи съ специфическими задачами объясненія, равно какъ и философіи исторіи, принципіально не допускающей истолкованія міра, какъ проѣзжей дороги и перекрестка причинъ и условій.

Математика, какъ „образцовая наука“,—этотъ догматъ Кантъ цѣликомъ беретъ, какъ отъ философіи XVII вѣка, такъ и отъ Вольфа. Но одно дѣло стремиться всюду приложить математическій методъ, другое дѣло—объявить, что внѣ математики нѣтъ науки. Математика, какъ образецъ, не есть выдумка Вольфа, это — наслѣдіе XVII в., и исключительное вниманіе къ этому, гдѣ бы оно ни проявлялось, можно разсматривать, какъ возвращеніе назадъ по сравненію съ тѣмъ расширеніемъ проблемъ метода, основанія для котораго заключаются въ специфическихъ особенностяхъ лейбницевской философіи. Лейбницъ выступилъ съ явнымъ предпочтеніемъ платонизма и въ то же время съ реабилитаціей индивидуальнаго, и это имѣло принципіальное значеніе. Раціонализмъ Вольфа пріобрѣтаетъ вслѣдствіе этого свои особенныя черты, мимо которыхъ нельзя было проходить для того, кто хотѣлъ двигаться впередъ, а не назадъ. Это однако не даетъ права отрицать, что въ „толпѣ“ вольфіанцевъ больше удѣлялось вниманія математически-раціональному, чѣмъ исторически-раціональному [2]). Но принципіально можно было бы еще сколькоугодно спорить о значеніи раціонализма для исторической проблемы, если бы она *фактически* дѣйствительно осталась незатронутой. Въ слѣдующей главѣ мы встрѣтимъ и фактическое оправданіе высказанныхъ въ этой главѣ общихъ соображеній о цѣнности раціонализма для методологіи.

---

[1]) Ср. богатую матеріаломъ книгу *Е Спекторскаго*, Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи. Т. I. Варшава, 1910.

[2]) Никто иной какъ вольфіанецъ же Баумейстеръ высмѣивалъ пристрастіе нѣкоторыхъ вольфіанцевъ (furiosi Wolfii sectatores) къ математикѣ: 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 flent, et, si Diis placet, mathematice quoque insaniunt (*F. Chr. Baumeister*, Philosophia recens controversa. Vratisl. 1766. p. 308. Цитируется у *Gustav Franck*, Geschichte der protestantischen Theologie. 2. Th. Lpz. 1865. S. 391).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

1. Итакъ, мы пришли къ убѣжденію, что наиболѣе уязвимымъ мѣстомъ въ ученіи Вольфа оставался вопросъ о взаимномъ отношеніи опыта, какъ выраженія нѣкотораго *общаго* познанія, и собственно историческаго познанія, какъ познанія *единичнаго*. Вопросъ объ этомъ отношеніи оставался проблемой, которая прежде всего должна была привлечь къ себѣ вниманіе продолжателей и послѣдователей Вольфа, въ особенности тѣхъ изъ нихъ, кто былъ заинтересованъ непосредственно вопросами историческаго познанія и вообще возможности исторіи какъ науки. Но, разумѣется, подавляющее большинство ихъ пошло, такъ сказать по линіи наименьшаго сопротивленія, т.-е. сосредоточивало свое вниманіе преимущественно на проблемѣ самого разума, либо ограничиваясь перепѣвами сказаннаго Вольфомъ, либо дѣлая болѣе или менѣе скромныя попытки развить его ученіе дальше. Что же касается прямо вопроса объ историческомъ познаніи, то путь его разрѣшенія представляется двоякимъ,—оба направленія обнаружились затѣмъ въ XIX вѣкѣ, продолжаютъ обнаруживаться и по настоящее время. Рѣчь идетъ или о прямолинейномъ отверженіи проблемы единичнаго, какъ *логической* проблемы, о простомъ изъятіи ея изъ сферы логики, или эта проблема ставится во всемъ ея положительномъ значеніи и, слѣдовательно, поднимается вопросъ о расширеніи логики.

Первый путь, какъ болѣе простой и легкій, открывается для большинства послѣдователей Вольфа. Напримѣръ, лейпцигскій историкъ средины XVIII в., Хаузенъ [1]), разсказываетъ, что професора логики вольфіанскаго направленія въ лейпцигскомъ университетѣ прямо заявляли своимъ слушателямъ, что исторія не есть наука. Соотвѣтственно этому и вопросъ объ историческомъ познаніи не могъ бы оставаться вопросомъ логики. Основанія

[1]) *Hausen*, Vermischte Schriften. См. *Gunther*, Die Wissenschaft vom Menschen. Gotha, 1907. S. 148.

къ такому перенесенію проблемы историческаго познанія приводятся, между прочимъ, Мейеромъ. Для насъ существенно обратить вниманіе въ его аргументахъ на значеніе, которое онъ приписываетъ единичному въ собственномъ смыслѣ, какъ прямому объекту исторіи, т.-е. на его попытку выйти изъ затрудненія, которое мы встрѣчаемъ у Вольфа. Но въ то же время Мейеръ даетъ примѣръ и другого возможнаго подхода къ идеѣ логики историческихъ наукъ черезъ признаніе специфическихъ особенностей историческаго познанія въ самомъ ихъ источникѣ.

Высказанныя соображенія требуютъ нѣкотораго теоретическаго разъясненія, болѣе детальнаго и конкретнаго, чѣмъ высказанныя нами въ Введеніи [1]) общія замѣчанія, и которое необходимо дать прежде, чѣмъ мы перейдемъ къ анализу разсужденій Мейера.

Рѣчь идетъ о томъ пунктѣ ученія Вольфа, который у него остается наименѣе выясненнымъ, хотя, повидимому, для логики историческаго познанія, это — вопросъ центральный: проблема *единичнаго*. Неясность у Вольфа прежде всего состоитъ въ томъ, что единичное понятіе онъ опредѣляетъ, какъ понятіе объ единичномъ предметѣ или объ единичной вещи, не давая ни анализа, ни опредѣленія послѣдней. Вводя опредѣленіе историческаго познанія, какъ познанія единичнаго или какъ познанія фактовъ, Вольфъ, конечно, не говоритъ ничего новаго. Такое пониманіе предмета исторіи, можно сказать, является „естественнымъ“ или „самособоюразумѣющимся“, въ такой же мѣрѣ, какъ и мысль о томъ, что предметомъ „науки“ является „*общее*“. Во всякомъ случаѣ оба опредѣленія восходятъ къ Аристотелю: *ἡ ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει*,—говоритъ онъ [2]),—и всякое воспроизведеніе этой мысли тѣмъ самымъ освящается авторитетомъ древности. И тѣмъ не менѣе въ этомъ „самособоюразумѣющемся“ коренится сложная и трудная проблема. Простое указаніе на чувство, какъ на источникъ познанія единичнаго, обнаруживаетъ всю свою ограниченность, какъ только мы отъ расширеннаго опредѣленія историческаго у Вольфа попытаемся подойти къ „собственной“ исторіи, какъ наукѣ. Мы тутъ не можемъ не чувствовать, что вольфовское опредѣленіе не только слишкомъ широко и неопредѣленно, но даже прямо можетъ быть названо невѣрнымъ, поскольку оно подразумѣваетъ, что чувственный опытъ является достаточнымъ источникомъ познанія также соціальныхъ вещей, какъ предмета исторіи.

[1]) См. Введеніе, 8—9.

[2]) См. выше, стр 87.

Нельзя упускать изъ виду, что логическое опредѣленіе понятія имѣетъ дѣло съ послѣднимъ исключительно какъ съ *выраженіемъ*, значеніе котораго прежде всего *указываетъ* на предметъ, о которомъ идетъ рѣчь. Но „выраженіе“ само по себѣ не содержитъ никакого прямого указанія на способъ и характеръ данности этого предмета. Это именно и есть то обстоятельство, которое побуждаетъ всякаго представителя науки отдавать себѣ отчетъ также въ методахъ достиженія устанавливаемыхъ имъ положеній и которое создаетъ при всякой научной дисциплинѣ ей свойственную область эвристической методологіи или методики и теоріи познанія. И нѣтъ никакого сомнѣнія, что теорія источниковъ познанія должна дополнять всякое изслѣдованіе въ области научнаго предмета. Привычное для насъ утвержденіе, что всякій эмпирическій предметъ познается съ помощью чувствъ, подвергается значительной поправкѣ уже тогда, когда приходится добавлять: „какъ внѣшнихъ, такъ и *внутреннихъ*“. Но немного размышленія нужно для того, чтобы увидѣть ту простую истину, что предметъ исторіи, будучи всецѣло эмпирическимъ предметомъ, конкретнымъ, и даже, — съ этимъ можно согласиться,—единичнымъ, тѣмъ не менѣе не дается намъ ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ чувствованіи. Мы имѣемъ дѣло не только съ своеобразнымъ предметомъ, но и съ своеобразнымъ *источникомъ его познанія*.

Очевидность, какъ критерій всякой истинности, здѣсь сама подвергается испытанію, но не чрезъ „провѣрку“ или „повтореніе“ опыта, а только черезъ показанія другихъ очевидцевъ-свидѣтелей. Но и само свидѣтельство никогда въ историческомъ изслѣдованіи не принимается какъ данное „наблюденіе“, а всегда только какъ *знакъ*, который подлежитъ интерпретаціи. Мало того, самъ свидѣтель-очевидецъ можетъ прійти къ сознанію того, что онъ „наблюдаетъ“ историческое явленіе только при посредствѣ соотвѣтствующей интерпретаціи. Въ этомъ смыслѣ историческое познаніе никогда не является познаніемъ чувственнымъ или разсудочнымъ или познаніемъ внѣшняго, либо внутренняго опыта, а *всегда* есть познаніе, предполагающее уразумѣніе и интерпретацію, какъ средство уразумѣнія. Такого рода познаніе можно условиться называть *семіотическимъ познаніемъ*. Оно требуетъ собственной гносеологіи [1]).

[1]) Своеобразіе этой теоріи познанія станетъ яснымъ, если сопоставить ее съ логикой. Логика понятія, какъ выраженія, по существу есть дисциплина семіотическая, но тогда какъ для другихъ эмпирическихъ

Специфическія особенности послѣдней, какъ ясно изъ сказаннаго, вытекаютъ изъ особенностей источника познанія, опредѣленную роль котораго и отношеніе ко всему познанію она имѣетъ своей непосредственной задачей. Этотъ источникъ, предполагающій всегда „свидѣтеля“ и „свидѣтельство“, можетъ быть характеризованъ, какъ *авторитетъ*. Не трудно убѣдиться, что область его значительно шире, чѣмъ научное историческое изслѣдованіе, но не менѣе легко видѣть, что въ широкомъ смыслѣ этотъ источникъ предполагаетъ всегда одну опредѣленную *методику* или, по крайней мѣрѣ, тенденцію къ ней,—именно критику и интерпретацію. Какъ ни сложны задачи интерпретаціи, развязывающей филологическіе, техническіе, психологическіе и пр. узлы, среди нихъ всегда выдѣляется и на нихъ не сводится, обусловливаемая sui generis предметомъ, историческая интерпретація.

Историческая интерпретація, такъ сказать, вылущиваетъ зерно историческаго предмета, несущаго въ себѣ свой собственный законъ логическаго метода. Для предмета, полученнаго такимъ сложнымъ путемъ, не можетъ быть безразличенъ его способъ данности, какъ не безразличенъ онъ и для всякаго предмета, и слѣдовательно, мы получаемъ основаніе апріорно утверждать необходимость своихъ специфическихъ особенностей у логики историческихъ наукъ. Эмпирическая наука своеобразно стремится отрѣшиться отъ вліянія способовъ и характера данности, придавая предмету чисто онтологическое значеніе „объективной вещи“, отношенія и законы которой должны быть освобождены отъ всякихъ „субъективныхъ“ моментовъ. Спеціальное устремленіе вниманія въ сторону проблемъ корелаціи субъекта-объекта въ ихъ познавательномъ столкновеніи на почвѣ даннаго предмета, дѣлаетъ необходимымъ извѣстнаго рода repertorium практическихъ пра-

---

наукъ она можетъ считаться съ понятіемъ предмета, какъ значеніемъ выраженія, для понятій историческихъ дѣло усложняется тѣмъ, что само значеніе историческаго понятія выступаетъ какъ знакъ, который можетъ быть раскрытъ только средствами спеціальной герменевтики. Не трудно видѣть, что вводя вновь терминъ „семіотика“, я скорѣе примыкаю къ Локку, чѣмъ къ тому пониманію семіотическаго познанія, которое уже введено въ современной философіи (у Тейхмюлера), но въ цѣломъ оба пониманія имѣютъ, конечно, общее. Говоря о Локкѣ, я имѣю въ виду опредѣленіе логики въ его „раздѣленіи наукъ“ (Ess. B. 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“.

вилъ и совѣтовъ, предваряющихъ и очищающихъ изученіе самого предмета. Такого рода научныя теоріи познанія, обращающіяся, какъ видно изъ самого назначенія ихъ, какъ къ психологическому, такъ и къ вещному анализу „источниковъ“, естественно, „предшествуютъ“ анализу самого предмета, какъ такого. Это „предшествованіе“, однако, не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ *логически* необходимаго начала или принципа. Напротивъ, въ методикѣ науки нельзя получить никакихъ началъ ни для самой науки, ни для его логики, такъ какъ ея мѣсто опредѣляется исключительно *техникой* самого научнаго изслѣдованія. И только постольку, поскольку техника научной работы воспроизводится въ методахъ и пріемахъ научнаго изложенія и выраженія научнаго предмета въ системѣ знанія, она доставляетъ спеціальные вопросы для логики и методологіи.

Такимъ образомъ, въ логику попадаютъ такіе вопросы, какъ вопросъ о наблюденіи, экспериментѣ, самонаблюденіи, критикѣ и т. п. Какъ средства изученія, всѣ эти пріемы служатъ опредѣленіемъ модальности знанія и обезпечиваютъ за послѣднимъ его модальное значеніе также въ сферѣ „доказательства“ и изложенія. Въ этой своей спеціальной роли они даютъ новыя проблемы для самой логики подъ заглавіемъ: очевидность, достовѣрность, вѣроятность, съ ихъ различными степенями и качественными характерами. При той мѣрѣ спутанности, какая продолжаетъ господствовать въ современной логикѣ по вопросу о взаимномъ отношеніи теоріи познанія и логики, методики и методологіи, эвристики и діэгетики, нужно сохранять напряженное вниманіе по отношенію къ „мѣсту“ той или иной проблемы въ теоріи науки.

Намъ понадобилось это отступленіе, чтобы можно было яснѣе представить себѣ и строже держаться въ послѣдующемъ правильной перспективы въ размѣщеніи обсуждаемыхъ здѣсь вопросовъ. Только при этомъ условіи мы можемъ добиться правильной оцѣнки ученія, къ которому мы подошли. Говоря коротко и возвращаясь назадъ, въ теоріи историческаго предмета мы должны тщательно различать технически предварительные вопросы теоріи и практики историческаго познанія и принципіально основные вопросы теоріи единичнаго историческаго предмета, какъ такого, съ диктуемыми имъ методами его выраженія.

2. Принимая во вниманіе эти соображенія, мы считаемъ, что основной промахъ Вольфа—прежде всего въ недостаточно сознательномъ расчлененіи возникшихъ передъ нимъ вопросовъ про-

блемы историческаго познанія. Можно признать, что та широкая постановка вопроса объ историческомъ познаніи, на которую Вольфъ, — повидимому, всетаки несознательно, — сталъ, имѣетъ большія преимущества въ самой своей широтѣ. Не подлежитъ также сомнѣнію, что правильный логическій инстинктъ выводитъ Вольфа на путь, открывающій возможность раціональнаго (изъ ratio) объясненія исторической связи явленій. Но широта вольфовскаго опредѣленія начинаетъ казаться поразительной узостью, лишь только мы замѣчаемъ, что его „единичное“ имѣетъ въ виду, въ концѣ концовъ, только одинъ источникъ—чувственный опытъ. Какъ мы уже отмѣчали, такое ограниченіе наталкивается на затрудненія, толкая это опредѣленіе, съ одной стороны, въ направленіи къ простой интуиціи, а съ другой стороны, къ логикѣ общаго выраженія. Теперь мы убѣждаемся въ томъ, что вольфовское опредѣленіе подвергается ограничительному толкованію еще въ новомъ отношеніи: оно закрыло для него значеніе „авторитета“, какъ особаго sui generis источника познанія [1]).

Если бы Вольфъ подошелъ къ вопросу объ историческомъ познаніи съ другого конца, чѣмъ онъ это сдѣлалъ, т.-е. со стороны фактическаго состоянія и состава исторіи, какъ науки, для него, естественно, на первый планъ выдвинулся бы вопросъ объ „авторитетѣ“, какъ источникѣ познанія, и какъ увидимъ, этимъ путемъ, дѣйствительно, идетъ одинъ изъ его послѣдователей, благодаря чему и приходитъ къ болѣе законченному и послѣдовательному логическому ученію объ историческомъ. Итакъ, этотъ ли путь отъ анализа вѣры въ авторитетъ или путь уясненія самого единичнаго, но ясно, что проблема въ своихъ, по крайней мѣрѣ, общихъ контурахъ опредѣляется и становится на оче-

---

[1]) Вольфъ наталкивается въ Логикѣ на этотъ вопросъ, но затрогиваетъ его только вскользь и проходитъ мимо главнаго здѣсь понятія „авторитета“. Ср. Log. § 611, *Fides* dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter autoritatem dicentis, ipsamque propositionem *credere* dicimur. Ср. также слѣд. §§. Въ нѣм. Логикѣ Вольфъ нѣсколько больше удѣляетъ мѣста психологіи „свидѣтеля“, но также проходитъ мимо методологическаго вопроса (Cap. 7, § 3 ff). Декартъ, Спиноза, говорятъ объ этомъ источникѣ познанія. Отсутствіе особаго термина для него въ связи съ слишкомъ широкимъ пониманіемъ *историческаго познанія* отмѣчаетъ, между прочимъ, уже Изелинъ. „Auch die Vorstellung dessen, was man durch andrer Erzehlungen erfahrt, hat kein ihr eignes Wort. Die Redensart, historische Erkenntniss, wird von der neuen Philosophie in einem weitern Umfang genommen“. *Isaak Iselin*, Ueber die Geschichte der Menschheit. 4. Aufl. Basel 1779. B. I, S. 7. Anm. Объ Изелинѣ см. ниже.

редь передъ послѣдователями Вольфа, между прочимъ, какъ проблема вѣроятности [1]).

Хорошимъ примѣромъ нѣкоторой безпомощной растерянности передъ новой проблемой можетъ служить отношеніе къ ней Мейера который то выбрасываетъ проблему исторіи изъ логики, поскольку это есть проблема единичнаго, то допускаетъ идею особой логики, поскольку рѣчь идетъ о вѣроятности. Онъ принимаетъ опредѣленіе историческаго познанія отъ Вольфа [2]): „Можно знать очень много вещей, можно обладать о какой-либо вещи очень широкимъ познаніемъ, можно имѣть отчетливое познаніе, можно познать возможность, дѣйствительность, свойства, величину и что угодно еще о вещи, можно даже знать основанія вещи; и невзирая на это имѣть только историческое познаніе, если не быть въ состояніи отчетливо показать, исходя изъ разумныхъ основаній, что вещь есть, что она есть такая, а не иная". Какъ мы знаемъ, Мейеръ различаетъ также степени совершенства въ историческомъ познаніи, тѣмъ не менѣе попеченіе о немъ онъ отнимаетъ у логики, и предоставляетъ *эстетикѣ*. „Это не есть обязанность логики,—говоритъ онъ,—учить, какъ слѣдуетъ улучшать историческое познаніе. Эта работа должна быть предоставлена эстетикѣ" [3]).

Такой „отводъ" имѣетъ, конечно, свой смыслъ и свое оправданіе, но для самой исторіи, какъ науки, этотъ выходъ изъ логики равносиленъ полному игнорированію ея. Эстетика съ первыхъ же своихъ опредѣленій уклоняется въ сторону отъ проблемы историческаго познанія. Попытки же установить ея связь

---

[1]) Не подлежитъ сомнѣнію, что вопросъ о вѣроятности и ея логикѣ горячо дебатировался въ философіи XVIII вѣка, но, къ сожалѣнію, мы еще не имѣемъ удовлетворительной исторіи философіи XVIII в. и въ частности исторіи вольфовской философіи. Я сужу по литературной дѣятельности излагаемаго ниже Хладни, который, кромѣ главы *Объ исторической вѣроятности*, въ своей Allgemeine Geschichtswissenschaft написалъ спеціальное изслѣдованіе Vernünftige Gedancken vom Wahrscheinlichen; сверхъ того, мнѣ извѣстны его статьи въ *Erlangische gelehrte Anzeigen*, 1749, S. 97 f., Ob man eine Logic der Wahrscheinlichkeit schreiben könne. *ib*, S. 233 f. Erläuterungen einiger zur Wahrscheinlichkeit gehörigen Lehrpunkte; und Beantwortung einer Leipziger Streitschrift; 1752. S. 245 f. Anmerkungen üb. eine Hamburgische Disputation von der Wahrscheinlichkeit. Впервые, повидимому, пытался ввести въ логику ученіе о вѣроятности *A. Rüdiger* (1673—1731), эклектикъ, противникъ Вольфа, оказавшій вліяніе на Крузіуса. Ср. *Platner*, Philosophische Aphorismen. B. I, § 625.

[2]) Vernunftlehre. § 32.

[3]) Ib., § 33. Ср. § 60.

съ логикой не идутъ дальше слишкомъ общихъ аналогій или обращаются въ построеніе ничего не говорящихъ схемъ [1]). Эстетика, по его опредѣленію, имѣетъ дѣло съ „чувственнымъ познаніемъ и выраженіемъ его вообще“. Онъ воспроизводитъ извѣстное уже въ древности противопоставленіе *νοητά* и *αἰσθητά*, какъ разнаго рода предметовъ. „Подъ первыми понимаются предметы разсудка и высшей способности познанія, чѣмъ занимается логика, предписывая правила, которыя должно соблюдать при раціональномъ и философскомъ познаніи, равно какъ и при изложеніи его. Ко вторымъ причисляются всѣ предметы низшихъ способностей познанія, а отсюда безъ всякаго труда можно получить слово эстетика“ [2]). Согласно этому Мейеръ здѣсь же на ряду съ цѣлымъ рядомъ другихъ заголовковъ для новой науки предлагаетъ также назвать ее „логикой низшихъ способностей познанія“ (die Logick der untern Erkentniskräfte).

---

[1]) Уже Аристотель сопоставляетъ исторію съ искусствомъ, и вышеприведенное его опредѣленіе исторіи, какъ знанія единичнаго, взято изъ его Поэтики. Сопоставленіе исторіи и искусства до сихъ поръ продолжаетъ служить предметомъ интереса и этому вопросу продолжаютъ удѣлять мѣсто въ современныхъ „Историкахъ“ См. *Bernheim*, Lehrbuch der histor. Methode Lpz. 1908. S. 145—157; здѣсь же литература вопроса. Съ точки зрѣнія проводимой нами мысли мы не можемъ не подчеркнуть того обстоятельства, что Эстетика, поскольку она имѣетъ въ виду „законы“ и правила *чувственнаго*, зарождается именно въ *раціонализмѣ* и на почвѣ вольфовской философіи. Такое „гносеологическое“ происхожденіе Эстетики Баумгартена и его послѣдователя Мейера — (Anfangsgründe aller schonen Wissenschaften. I. Theil, andere Auflage, Halle 1754; 2. Theil, Dritte Auflage, Halle 1769. Первое изданіе—1748 и 1749 гг., т.-е. оно вышло раньше баумгартеновской Эстетики, Aesthetica. Frkft. 1750. Объ отношеніи Мейера къ Баумгартену см. его Vorrede къ названному сочиненію.) — придаетъ этой новой тогда дисциплинѣ совершенно иной характеръ, чѣмъ тотъ, какимъ отличаются французскія разсужденія sur le beau (или les beaux arts), имѣющія чисто литературное происхожденіе, или англійскій criticism, кладущій въ основу эмоціональныя, моральныя и соціальныя теоріи (какъ у Шефтсбери, Гома или Берка). Беконъ смотрѣлъ на исторію преимущественно какъ на видъ литературной дѣятельности, и эта мысль осталась господствующей во французскомъ Просвѣщеніи, отчасти и въ раціонализмѣ,—и даже по настоящее время „теорія словесности“ трактуетъ объ „исторіи“, какъ о родѣ или видѣ „литературы“. Все это, можетъ быть, имѣетъ свое основаніе, но за этимъ не слѣдуетъ забывать, что проблема *изложенія* есть проблема не только эстетики, но и логики,—не только „*стиля*“ но и „*формы*“,—вещь, которая была неясна авторамъ старыхъ Arts d'écrire l'histoire, но остается неясной и для нѣкоторыхъ авторовъ современныхъ „историкъ“.

[2]) *Meier*, Anfangsgründe... B. I. § 2.

Взаимное отношеніе логики и эстетики сообразно этому опредѣленію выступаетъ въ слѣдующихъ чертахъ. Все наше познаніе есть познаніе раціональное или философское и познаніе чувственное, оно же историческое, какъ мы знаемъ. О первомъ говоритъ логика, о второмъ — эстетика. „Обѣ эти науки согласуются въ томъ, — говоритъ онъ [1]), — что онѣ обѣ предписываютъ правила, какъ достигнуть и усовершенствовать познаніе. Но онѣ отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что одна имѣетъ въ виду совершенство раціональнаго познанія, а другая—красоту чувственнаго". Можно даже сказать больше: логика предполагаетъ эстетику, потому что наши первыя понятія носятъ чувственный характеръ, и задача логики состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать ихъ отчетливыми. Логика предполагаетъ ощущеніе и опытъ, и учитъ только философски ими пользоваться. Поэтому, эстетика подготовляетъ матеріалъ для логики. „Такъ какъ эстетика стоитъ къ чувственному познанію совершенно въ такомъ же отношеніи, какъ логика къ раціональному, то и эстетику можно назвать логикой (die Logic) низшей познавательной способности (Gnoseologia inferior)". Та же мысль еще рѣзче выражается Мейеромъ въ слѣдующихъ словахъ: „Логика улучшаетъ высшую познавательную способность, интелектъ и разумъ; и всякій знаетъ, что эта наука въ силу этого полезна и необходима для тѣхъ, кто хочетъ достигнуть научнаго раціональнаго и философскаго познанія, и передать его другимъ" [2]).

Такимъ образомъ, въ результатѣ этого „отвода" мы, дѣйствительно, ничего для исторіи не пріобрѣтаемъ, такъ какъ новый уклонъ мысли опредѣленно ведетъ въ сторону эстетики, какъ науки о прекрасномъ, или въ сторону психологическаго и эвристическаго анализа чувственнаго опыта, т.-е. рѣшительно въ сторону отъ „авторитета", какъ источника познанія, и его гносеологической цѣнности. Исторія, какъ наука, со стороны своего метода либо должна расплыться въ эстетическихъ сужденіяхъ о стилѣ, творчествѣ, фантазіи и т. п., либо натолкнуться на то же безучастное къ себѣ отношеніе, которое она встрѣтила и могла только встрѣтить со стороны беконизма. Если правильно выска-

---

[1]) Ib., § 5.

[2]) Ib , B. II, § 253. Мейеръ здѣсь же отмѣчаетъ преобладающій по количеству у насъ запасъ чувственнаго познанія по сравненію съ раціональнымъ. Въ другихъ мѣстахъ этого же сочиненія Мейеръ переходитъ прямо къ апологіи чувственнаго познанія и опыта, несомнѣнно, подъ сильнымъ уже вліяніемъ англійской философіи.

занное нами соображеніе [1]) о преимуществахъ, которыя можетъ имѣть изученіе логики исторіи съ точки зрѣнія раціонализма по сравненію съ бековновскимъ эмпиризмомъ, то становится ясно, что отъ самого Мейера, чѣмъ больше онъ подвергался вліянію эмпиризма и чѣмъ болѣе уклонялся отъ чистаго вольфіанства въ сторону „популярной философіи", тѣмъ меньше можно было ожидать рѣшенія интересующаго насъ вопроса.

Словомъ, если этотъ новый уклонъ въ вольфіанствѣ и можно разсматривать, какъ углубленіе проблемы опыта и познанія единичнаго, то все же онъ направляется не въ сторону освѣщенія разныхъ видовъ источника его познанія, а въ сторону априорно ограниченную непосредственно чувственно даннымъ. Но отмѣченная нами выше безпомощность Мейера сказывается особенно въ томъ, что онъ видѣлъ передъ собою возможность и иного выхода, такъ какъ вопросъ о вѣрѣ въ авторитетъ, какъ проблема „вѣроятности", не былъ ему чуждъ. Но и этотъ второй изъ указанныхъ нами подходовъ былъ имъ только отмѣченъ, но не использованъ.

Мейеръ видитъ его и, повидимому, признаетъ его принципіальное и практическое значеніе, но онъ какъ бы не рѣшается взять на себя трудъ проложить новый путь къ логикѣ, или, можетъ быть, чувствуетъ себя недостаточно для этого сильнымъ. Онъ признаетъ вообще дѣленіе логики на двѣ части: логика совершенно достовѣрнаго научнаго познанія и логика вѣроятнаго научнаго познанія (eine Vernunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten Erkentniss) [2]). Однако своей задачей онъ ставитъ изложеніе только первой части логики, такъ какъ вторая часть еще должна быть найдена (die andere Vernunftlehre soll noch erst erfunden werden). „Эта логика въ извѣстномъ отношеніи еще нужнѣе и полезнѣе для насъ людей, чѣмъ первая. Если мы примемъ во вниманіе все человѣческое познаніе, то только самая незначительная часть его совершенно достовѣрна. Не только все исто-

[1]) Стр. 242—243.

[2]) *Meier,* Vernunftlehre, § 12.—Объ особой логикѣ „вѣроятности" говоритъ Лейбницъ въ своихъ „Новыхъ Опытахъ", IV, ch. XVI, § 9: „J'ai dit plus d'une fois qu'il faudroit une *nouvelle espèce de Logique,* qui traiteroit des degrés de probabilité..."—Въ своемъ „извлеченіи",—по которому Кантъ читалъ лекціи по логикѣ,—Мейеръ называетъ логику достовѣрнаго познанія *аналитикой,* а логику вѣроятнаго познанія — *діалектикой*: „Jene ist die *Vernunftlehre der ganz gewissen gelehrten Erkentniss* (analytica), und diese die *Vernunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten Erkentniss* (dialectica, logica probabilium)". (Auszug aus der Vernunftlehre. Halle 1752. § 6)

рическое научное знаніе и истолкованіе всѣхъ писаній, но и примѣненіе всѣхъ практическихъ правилъ, выполненіе ученій о нравственности, и вся человѣческая разсудительность обыденной жизни: все это, говорю я, можетъ быть сведено только къ вѣроятности".

Ясное дѣло, что рѣчь идетъ о совершенно новомъ способѣ ставить логическіе вопросы, и весь антуражъ, въ которомъ выступаетъ здѣсь историческое знаніе, указываетъ на новыя свойства источниковъ этого знанія. Но, думаетъ Мейеръ, хотя объ этомъ и много уже сказано философами, однако всѣ согласятся въ томъ, что „эта полезная и нужная наука еще не изобрѣтена", что „до сихъ поръ приходится еще ждать того счастливаго момента, когда родится логика вѣроятнаго" [1]).

Несмотря на это самоограниченіе Мейеръ тѣмъ не менѣе видитъ себя вынужденнымъ посвятить нѣсколько параграфовъ своей логики вопросу о „вѣрѣ" и ея отношенію къ „разуму". Вопросъ о вѣрѣ относится къ логикѣ вѣроятности [2]), но Мейеръ не можетъ не касаться его, потому что простой анализъ соотношенія „разума" и „опыта" наталкиваетъ его на „третій источникъ познанія", который есть ничто иное, какъ „авторитетъ свидѣтеля" [3]). „Мы должны, — говоритъ Мейеръ, — ввести еще одно разсмотрѣніе: доказательства изъ опыта другихъ людей. Такъ какъ мы ни изъ разума, ни изъ собственнаго опыта не можемъ убѣдиться въ томъ, въ чемъ состоялъ опытъ другого человѣка, то мы должны положиться на его удостовѣреніе. Тогда мы заключаемъ слѣдующимъ образомъ: то, что человѣкъ испыталъ, истинно; тотъ или иной человѣкъ испыталъ то или иное, слѣдовательно, оно должно быть истинно. Первое положеніе неопровержимо достовѣрно, такъ какъ опытъ не можетъ обманывать. Но какъ мы можемъ убѣдиться во второмъ положеніи? Только благодаря свидѣтельству того, кто имѣлъ этотъ опытъ, и мы называемъ его, поэтому, свидѣтелемъ" [4]). Мейеръ различаетъ „*историческую вѣру*", простирающуюся только на дѣйствитель-

---

[1]) Ib. Въ своей Эстетикѣ Мейеръ посвящаетъ одну главу вопросу объ эстетической вѣроятности, гдѣ, между прочимъ, поднимается вопросъ и объ историческомъ вымыслѣ (Anfangsgründe usf. B. I, Der vierte Abschnitt. §§ 91—118), но все это разсужденіе никакого отношенія къ логикѣ не имѣетъ.

[2]) Ib., § 245.

[3]) Ib., § 237.

[4]) Ib., § 236.

ныя вещи, о которыхъ говоритъ исторія, отъ вѣры религіозной, хотя видитъ и нѣчто общее между ними Но далѣе, вмѣсто того, чтобы подвергнуть анализу самый источникъ исторической вѣры и въ особенности выяснить sui generis характеръ историческаго опыта и его *предмета*, онъ сосредоточиваетъ вниманіе на психологическомъ вопросѣ о правдивости свидѣтеля и оставляетъ вопросъ, такимъ образомъ, въ томъ же состояніи, въ какомъ онъ его засталъ

Съ одной стороны, сознанная необходимость „новой“ логики у Мейера застилается эстетикой, съ другой — психологіей Промахъ Вольфа, отожествившаго единичное съ чувственно-даннымъ, влечется въ сторону скрытой здѣсь новой проблемы Мейеръ самъ признаетъ, что логическое принужденіе къ той или иной научной методологіи лежитъ въ самомъ предметѣ науки, что методъ науки долженъ быть, поэтому, такъ же разнообразенъ, какъ разнообразны виды познанія, и тѣмъ не менѣе оказывается такихъ видовъ всего два [1]) эстетическій и раціональный Потомъ оказывается, что это — методы только „догматическихъ истинъ“, а историческія истины въ силу своей своеобразной природы требуютъ особаго метода Такъ какъ это суть истины о событіяхъ, дѣйствительныхъ вещахъ и измѣненіяхъ въ этомъ мірѣ, то ихъ правило „легко найти“ „историческія истины слѣдуетъ мыслить въ томъ именно порядкѣ, въ какомъ ихъ предметы упорядочены въ мірѣ по времени или мѣсту“ Согласно этому мы имѣемъ два метода хронологическій и географическій Это, дѣйствительно, „легкое“ установленіе методовъ завершается у Мейера очень отвѣтственнымъ сужденіемъ „такъ какъ событія міра связаны другъ съ другомъ, такъ какъ одно всегда есть причина другого или поводъ къ нему, то часто можно также при историческихъ истинахъ пользоваться раціональнымъ методомъ, выводя одно событіе изъ другого“ [2]) Остановиться на этомъ, раскрыть эти мысли, показать специфичность историческаго объясненія, — для этого у Мейера, очевидно, не доставало ни смѣлости, ни самостоятельности, ни иниціативы

Въ цѣломъ, поэтому, какъ и у Вольфа, мы находимъ готовую почву для работы, но не видимъ осуществленія ея, — только самое большее, намеки, приступы Что-то подталкиваетъ мысль въ

---

[1]) Ib, § 451

[2]) § 477 Подобно Вольфу Мейеръ также вводитъ вопросы историки въ свою логику (§ 572 ff), но для самой логики это такъ же безполезно, какъ безполезна психологія „свидѣтеля“

шемъ направленіи, но она сама къ нему слѣпа Весьма возможно, что математическая школа, какъ подготовленіе къ философіи, унаслѣдованная отъ мыслителей XVII вѣка, и недостаточно свободное ориентированіе въ исторіи, какъ наукѣ, мѣшало разглядѣть своеобразіе послѣдней Во всякомъ случаѣ, мы видимъ, что первая же попытка подойти къ логикѣ историческаго познанія со стороны самой исторіи или со стороны наукъ, пользующихся историческимъ методомъ, побуждаетъ поставить новую проблему въ свѣтѣ яснаго сознанія ея специфичности Отрицательный выводъ, къ которому мы пришли на основаніи изученія рационализма Вольфа, что рационализмъ *не мѣшаетъ* созданію логики историческаго метода, пріобрѣтаетъ положительное значеніе, какъ только мы находимъ примѣръ осуществленія этой задачи Этотъ примѣръ даетъ намъ Хладни, еще при жизни Вольфа выпустивший книгу, посвященную нашей проблемѣ, давшій *критику историческаго разума* [1]) задолго до критики чистаго разума

3 Книга, о которой идетъ рѣчь, называется *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrheit geleget wird Lpz 1752 [2]), и представляетъ собой *первый опытъ логики историческихъ наукъ* Расчленяемые нами вопросы логики, теоріи предмета, теоріи познанія и исторіи, не выступаютъ у Хладеніуса съ достаточной отчетливостью дѣленія, но существенно, что имъ усмотрѣно значеніе каждой группы вопросовъ и сдѣлана попытка дать на нихъ отвѣтъ Въ книгѣ можно подмѣтить своеобразную идею въ планѣ изложенія, при которой важнѣйшіе вопросы выдѣляются сами собою Это, такъ сказать, „естественный“ ходъ въ самомъ процесѣ познанія и его научной обработки Отъ разсмотрѣнія историческаго познанія вообще (гл I) авторъ переходитъ къ анализу „предмета“ (гл. II—IV), слѣдуетъ разсмотрѣніе историческихъ событій, какъ они попадаютъ въ сознаніе „свидѣтелей“, передатчиковъ и распространителей разсказа (гл. V—VII), затѣмъ слѣдуетъ логическая обработка матеріала и приведеніе его въ поря-

[1]) Такъ опредѣляетъ Дилтей свою задачу логики историческаго познанія См его Посвященіе къ книгѣ Einleitung in die Geisteswissenschaften. Lpz 1883 B I

[2]) Слѣдующія краткія свѣдѣнія я почерпаю изъ Allgemeine Encyclopadie der Wissenschaften und Kunste v Ersch u Gruber Lpz, 1828 Iohann Martin Chladen, Chladenius, собственно Chladny Его дѣдъ Георгъ Хладни (родъ въ городѣ Тренчинѣ въ Венгріи), былъ проповѣдникомъ въ Кремницѣ Въ 1673 г за исповѣданіе евангелическаго вѣроученія подвергся гоненію и бѣжалъ въ Герлицъ, былъ проповѣдникомъ въ Гаусвальденѣ съ 1680 года

докъ съ цѣлью объясненія (гл. VIII); наконецъ, вопросы о достовѣрности и вѣроятности (гл. IX—X), болѣе спеціальный вопросъ о томъ, о древней исторіи (гл. XI) и вопросъ о предвидѣніи (гл. XII). Хёры Наибольшій логическій интересъ представляетъ, несомнѣнно, глава VIII, но согласно сдѣланному выше теоретическому разъясненію, мы остановимся послѣдовательно сперва на вопросахъ теоріи познанія и теоріи предмета, чтобы затѣмъ только перейти къ основной для насъ проблемѣ.

Въ противоположность Мейеру, отводившему историческое познаніе къ эстетикѣ, Хладеніусъ рѣшительно защищаетъ то мнѣніе, что „наука объ историческомъ познаніи“ составляетъ часть логики. Такъ какъ нашъ разсудокъ часто подъ различными названіями имѣетъ дѣло съ историческимъ познаніемъ, то подобно тому, какъ и при другихъ повторяющихся дѣйствіяхъ, онъ долженъ руководствоваться извѣстными правилами. Эти правила, какъ это произошло уже съ правилами общаго познанія, могутъ быть выяснены и выведены другъ изъ друга, могутъ, слѣдовательно, составить науку. Такъ какъ все то, что долженъ соблюдать нашъ умъ при познаніи истины, относится къ логикѣ, то и правила историческаго познанія составляютъ часть логики[1]). Со времени Аристотеля и по настоящее время вниманіе логики направлялось на изученіе общихъ истинъ, историческимъ познаніемъ не занимались, что, пожалуй, и невозможно было по состоянію древней философіи[2]). Однако расширеніе логики введе-

и умеръ въ 1692 Его сынъ Мартинъ, родившійся въ Кремницѣ 26 октября 1669 г. бѣжалъ съ отцомъ въ Герлицъ; изучалъ въ Витенбергѣ богословіе, былъ проповѣдникомъ, а съ 1710 г. профессоромъ богословія въ Витенбергѣ; умеръ 12 сентября 1725 г., оставивъ трехъ сыновей, Юстуса Георга, Іоганна Мартина и Эрнста Мартина (отецъ Эрнста Флоренса Фридриха, † 1827 г., знаменитаго физика). I. M. родился 17 апрѣля 1710 г. въ Витенбергѣ, гдѣ и изучалъ богословіе, окончилъ курсъ въ 1732 г., послѣ чего до 1742 г. въ Лейпцигѣ преподавалъ христіанскія древности. Въ 1744 году перешелъ директоромъ-адъюнктомъ и педагогіархомъ въ Кобургъ. Съ 1747 года—профессоръ богословія въ Эрлангенѣ, гдѣ и умеръ 10 сентября 1759 года. По словамъ энциклопедіи: „Es war ein beliebter Lehrer, gründlicher Gottesgelehrter, Philosoph, Kenner der Alten und der Geschichte. Beweise davon enthalten seine Schriften“. Его сочиненія (кромѣ многочисленныхъ статей): Logica practica, Lipsiae 1742. Logica sacra, Coburgi 1745. Nova philosophia definitiva, Lipsiae 1750. Opuscula academica varii generis, ib, 1750 Allgemeine Geschichtswissenschaft, ib., 1752. Wöchentliche biblische Untersuchungen, Erl. 1754. Theologischer Nachforscher, ib., 1757.

[1]) Allgem. Gw. C. I, § 38; S. 25.

[2]) Въ Nova Philosophia definitiva Хладеніусъ какъ на одну изъ причинъ того, что историческія истины не разрабатывались въ философіи

ніемъ въ нее изученія историческаго познанія не означаетъ ея измѣненія. Напротивъ, въ основу правилъ историческаго познанія должны лечь понятія и положенія общей логики, безъ которыхъ невозможно и само историческое познаніе и даже толковое наблюденіе происходящихъ измѣненій, событій и исторіи [1]).

Любопытенъ тотъ путь, какимъ Хладеніусъ пришелъ къ мысли о такомъ расширеніи логики. Онъ самъ разсказываетъ о немъ въ Предисловіи къ своей книгѣ: это—путь соединенія обоихъ выше нами указанныхъ путей; съ одной стороны, это—углубленіе и разъясненіе уже возникшей проблемы объ единичномъ и опытѣ, а съ другой стороны, это—прямой путь отъ науки исторіи къ ея логикѣ и философіи, т.-е. это именно тотъ подходъ, котораго не было ни у самого Вольфа, ни у Мейера.

Уже въ Витенбергѣ при чтеніи своихъ лекцій по философіи, въ особенности по логикѣ, Хладеніусъ обращаетъ вниманіе на то, что, хотя логика высказываетъ свои положенія въ совершенно общей формѣ, однако она имѣетъ своимъ предметомъ не столько истину въ ея полной абстрактности, сколько одинъ (главный) видъ истинъ. Такъ, напримѣръ, въ ученіи о понятіяхъ рѣчь идетъ о томъ, что можетъ имѣть значеніе для всѣхъ понятій, однако имѣются въ виду болѣе понятія общія, чѣмъ противоположныя имъ, индивидуальныя понятія; равнымъ образомъ ученіе объ опредѣленіи касается только родовыхъ и видовыхъ понятій. Благодаря этому и вообще на историческое познаніе либо обращали мало вниманія, либо даже вовсе его игнорировали. Желаніе Хладеніуса изложить философски и систематически герменевтику наталкивается на тотъ же пробѣлъ. Хладеніусъ исходилъ изъ общепринятаго тогда дѣленія книгъ на догматическія и историческія, но въ то время какъ логика все до малѣйшихъ частностей разсматриваетъ и предусматриваетъ въ первыхъ, относительно вторыхъ она молчитъ; автору пришлось начать съ самостоятельной разработки предмета [2]). Наконецъ, за-

---

до сихъ поръ, указываетъ на отсутствіе сколько-нибудь значительныхъ психологическихъ познаній до Вольфа (p. 74).

[1]) Ib. § 39 Хладеніусъ указываетъ (Ib. § 40) на Лейбница, какъ на того, кто пришелъ уже къ идеѣ этой новой логики, примѣняя идеи естественнаго права къ праву гражданскому и государственному и расширяя понятіе *вѣроятности* за предѣлы ограниченнаго ученія прежней логики.

[2]) На тѣсную связь въ развитіи герменевтики и исторической методологіи указываетъ Дилтей. При чемъ изъ его трудовъ выясняется, что развитіе герменевтики въ новое время, поскольку оно имѣетъ значеніе для исторіи, не столько обязано филологическимъ изслѣдованіямъ класи-

нятія, направленныя на изученіе самого предмета историческаго познанія, прямо приводятъ Хладеніуса къ идеѣ новой логики; именно его занятія церковными древностями и богословіемъ [1]) въ Лейпцигѣ, а также его занятія литературой и реторикой въ Кобургѣ.

Однако и помимо этихъ, такъ сказать, практическихъ мотивовъ есть у Хладеніуса чисто теоретическія соображенія, побуждающія его заняться логикой исторической науки. На первомъ планѣ здѣсь нужно поставить его желаніе преодолѣть скептицизмъ, который въ его время былъ такъ распространенъ по отношенію къ историческимъ истинамъ. Новое ученіе о вѣроятности, по его словамъ, нанесло бы невознаградимый ущербъ достовѣрности, если бы его распространеніе продолжалось въ направленіи, уже обнаружившемся. Дѣло въ томъ, что вѣроятность есть только родъ недостовѣрности, и гдѣ можно опираться только на вѣроятность, хотя бы самую большую, тамъ все же имѣетъ мѣсто недостовѣрность. Поэтому, Хладеніусъ полагаетъ свою задачу въ томъ, чтобы и историческое познаніе, какъ и остальные виды познанія, обосновать на „разумныхъ идеяхъ“ о вѣроятномъ и предохранить его отъ опаснаго злоупотребленія имъ. Такъ какъ онъ, по его словамъ, нашелъ, что скептицизмъ въ исторіи почерпаетъ себѣ пищу, главнымъ образомъ, въ томъ, что историческое познаніе не имѣетъ никакихъ основоположеній, даже никакихъ опредѣленныхъ правилъ, мало того, даже основныя положенія его совершенно невыяснены, то онъ и пришелъ къ мысли выступить самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ историческаго скептицизма путемъ полнаго выясненія

ческой древности, сколько богословію. (Въ этомъ отношеніи Хладеніусъ—интересная иллюстрація мысли Дильтея). См. *Dilthey*, Die Entstehung der Hermeneutik. Tübingen 1900, (Aus den „Philosoph. Abhandlungen“ Chr. Sigwart.. gewidmet) и его статьи подъ общимъ заглавіемъ: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVII Jahrhundert (Archiv f. Geschichte d. Philosophie. 1892, 1893). Въ статьѣ второй (1892. B. VI. H. 1. S. 69) Дилтей пишетъ: „Denn man kann sagen, dass für die moderne Grundlegung der Geisteswissenschaften gerade in der Hermeneutik ein Ausgangspunkt vom höchsten Werthe gegeben ist“.

[1]) Хладеніусъ высказываетъ мысль, что „большая часть священнаго ученія есть видъ историческаго познанія“. Спеціально объ историческомъ познаніи въ богословіи у Хладеніуса см. его Logica sacra sive introductio in theologiam systematicam. Coburgi MDCCXLV, гдѣ, между прочимъ, уже приводятся почти буквально первые 17 параграфовъ первой главы излагаемаго сочиненія (p. 123—138).

историческаго познанія [1]). Распространяющееся сомнѣніе въ священномъ писаніи, основанное, между прочимъ, и на историческомъ скептицизмѣ,—еще одинъ мотивъ, побуждающій Хладеніуса къ выполненію намѣченной задачи. Недоставало только внѣшняго повода, заключаетъ Хладеніусъ, взяться за перо „и дѣйствительно осуществить эту новую научную систему“ (dieses neue Lehrgebäude). Такимъ поводомъ для него послужило его назначеніе въ „новую академію“—Эрлангенскій университетъ.

Насколько сознательно относился Хладеніусъ къ своей задачѣ, видно изъ его соображеній о планѣ и объемѣ работы, которую онъ предпринялъ. Трудно, отмѣчаетъ онъ, выполнить работу, гдѣ приходится быть новаторомъ [2]), и легче, гдѣ есть уже либо разработанный очеркъ науки, либо разработанныя части. И онъ колеблется, предпочесть ему разсмотрѣніе вопроса со спеціальной стороны, въ примѣненіи къ богословію, или дать общее ученіе, которое охватило бы всѣ части науки, гдѣ имѣетъ мѣсто историческое познаніе. Въ концѣ концовъ онъ склоняется къ послѣдней мысли, какъ имѣющей свои преимущества.

Все царство истинъ дѣлится на двѣ части: истины *общія* и *историческія*. Первыя обезпечены въ логикѣ наилучшими правилами; неужели историческія истины, занимающія въ университетскомъ преподаваніи такое значительное мѣсто, не заслуживаютъ такого же права, быть выраженными въ правилахъ? И не укрѣпятъ ли и не облегчатъ ли точно такъ же и эти правила, хотя и по новому, науку? Съ своей стороны онъ совершенно въ этомъ убѣжденъ, и это убѣжденіе, по его мнѣнію, оправдываетъ, почему онъ предпочелъ дать общій очеркъ новой науки.

Хладеніусъ ставитъ себѣ самую благородную задачу теоріи

---

[1]) Опредѣленіе достовѣрнаго у Хладеніуса включаетъ идею логичности, а вѣроятнаго — сомнѣнія и скептицизма (гл. IX и X). Поэтому, можетъ быть, въ *формально*-точномъ смыслѣ слова новая логика Хладеніуса не есть „логика вѣроятности“. По существу же, какую бы крайнюю позицію ни занималъ Хладеніусъ, разъ рѣчь идетъ о логикѣ опыта, авторитета и под., мы имѣемъ дѣло именно съ „логикой вѣроятности“, хотя бы формально говорили о „достовѣрности“ этого опыта, свидѣтельскаго показанія и под. Впрочемъ, постановка вопроса у Хладеніуса ясна: „Und die historische *Wahrscheinlichkeit* wird vollends niemahls eine vernunfttmässige Gestalt bekommen, wenn man sie nicht aus einer allgemeinen Betrachtung der historischen Erkentniss herleitet“. (Allg. Gw., S. 24).

[2]) Въ Посвященіи своей книги Хладеніусъ также называетъ свое изслѣдованіе „новой наукой“ (die neue Wissenschafft); то же выраженіе повторяется и въ Предисловіи.

познанія: предохранить историческое познаніе отъ тѣхъ сомнѣній, которыя могутъ быть направлены противъ силъ и способностей познающаго субъекта въ этой области. Глава IX его сочиненія посвящена вопросу о достовѣрности исторіи или объ историческомъ познаніи. Понятіе исторической достовѣрности есть особый *видъ* понятія достовѣрности вообще. Это понятіе не составляетъ изобрѣтенія философовъ, напротивъ, такъ какъ оно заимствовано изъ обычнаго словоупотребленія, то его опредѣленіе не можетъ быть произвольнымъ. Въ обыденной жизни мы имѣемъ дѣло съ четырьмя видами истины: 1, съ тѣмъ, что всякій ощущалъ, видѣлъ, чувствовалъ и т. д.; 2, съ тѣми общими истинами, которыя называются *опытами*; 3, съ единичными истинами и такими опытами, о которыхъ сообщаютъ другіе; 4, въ очень малой степени съ общими истинами въ собственномъ смыслѣ, за исключеніемъ отношеній чиселъ и мѣръ. Что касается заключеній, которыя дѣлаются изъ другихъ уже извѣстныхъ общихъ понятій, то мы въ обыденной жизни не идемъ дальше непосредственныхъ выводовъ или самое большее короларіевъ, которые вытекаютъ изъ непосредственныхъ выводовъ, въ родѣ того, что, гдѣ есть горы, тамъ должны быть и долины. Къ глубокимъ общимъ истинамъ, которыя въ логикѣ называются теоремами, въ обыденной жизни обыкновенно не обращаются. Если мы теперь зададимся вопросомъ о томъ, *какъ* и *гдѣ* примѣняется въ обыденной жизни слово достовѣрность, то оказывается, что мы 1, называемъ достовѣрнымъ всякое познаніе, пріобрѣтаемое благодаря нашимъ чувствамъ или ощущеніямъ; 2, мы приписываемъ достовѣрность также очень многимъ опытамъ, не всѣмъ только потому, что многіе опыты получаются лишь на основаніи немногихъ, иногда даже одного примѣра; 3, мы считаемъ достовѣрными такія вещи, которыя узнаются нами изъ сообщеній и разсказовъ другихъ лицъ, напримѣръ, о смерти родныхъ; 4, чужіе опыты мы считаемъ достовѣрными, если намъ не кажутся недостовѣрными отдѣльные случаи, на которыхъ основываются эти опыты, напримѣръ, на томъ основаніи, что нѣкоторые путешественники видѣли летающихъ рыбъ, мы признаемъ, что летающія рыбы существуютъ.

Такимъ образомъ, изъ того, что въ обыденной жизни мало приходится имѣть дѣла съ истинами общими, и что полная достовѣрность приписывается ощущеніямъ, а въ значительной мѣрѣ сообщеніямъ и опытамъ, выясняется, что при обыденномъ способѣ мышленія достовѣрность разсматривается главнымъ обра-

зомъ, какъ свойство *историческихъ* истинъ. Такъ прежде думали и философы. Скептики видѣли трудности исключительно въ познаніи общихъ истинъ, и даже пирронизмъ не простирался далѣе вопроса о физическомъ познаніи вещей внѣ насъ и самихъ по себѣ, исторія же въ отношеніи достовѣрности оставалась внѣ нападокъ. Но съ нѣкотораго времени это отношеніе философовъ рѣзко измѣнилось Теперь достовѣрность приписывается именно тѣмъ наукамъ, въ которыхъ она не была ясна для древнихъ, а историческому познанію, по крайней мѣрѣ, поскольку оно основывается на сообщеніяхъ и свидѣтельствахъ, отказываютъ въ достовѣрности и приписываютъ только *вѣроятность*. Поводомъ къ такому заключенію является неправильная, слишкомъ узкая оцѣнка тѣхъ средствъ, съ помощью которыхъ мы устанавливаемъ достовѣрность. А источникъ этой узости Хладеніусъ, въ свою очередь, сводитъ къ суженію, ограниченію задачъ логики изслѣдованіемъ только общихъ истинъ. Въ логикѣ установлено, какъ правило, что общія истины считаются достовѣрными, если онѣ доказаны демонстративно. Такъ какъ до сихъ поръ въ логикѣ не считались съ историческимъ познаніемъ, и познаніе общихъ истинъ часто смѣшивалось съ познаніемъ вообще, то незамѣтно перешли къ утвержденію, что истины, притязающія на достовѣрность, должны быть доказаны демонстративно, хотя это имѣетъ значеніе только для одного рода общихъ истинъ, именно теоремъ. А такъ какъ достовѣрность возникаетъ только изъ демонстраціи, то самое демонстрацію и считали достовѣрностью, откуда слѣдовало, что гдѣ нѣтъ демонстраціи, тамъ нѣтъ и достовѣрности, а слѣдовательно, недостовѣрность и сомнѣніе.

Для опредѣленія того, что такое въ дѣйствительности достовѣрность, мы должны прежде всего держаться обыденнаго словоупотребленія, доставившаго намъ терминъ, такъ какъ нѣтъ основаній отступать въ философіи отъ его первоначальнаго и общаго значенія. Но если при изслѣдованіи общихъ истинъ нѣтъ надобности отступать отъ обыденнаго понятія, то тѣмъ болѣе при разсмотрѣніи познанія историческаго. Принявъ это во вниманіе, мы можемъ сказать: *достовѣрность* состоитъ въ томъ, что сужденіе, разъ высказанное нами о какой-нибудь вещи, остается для насъ неизмѣннымъ. Напротивъ, мы говоримъ о недостовѣрности или сомнѣніи при колебаніи нашего представленія, когда мы то утверждаемъ что-нибудь, то отрицаемъ.

Такимъ образомъ, нужно изслѣдовать, почему разъ высказан-

ное сужденіе можетъ оставаться неизмѣннымъ, и откуда мы знаемъ объ этомъ? Очевидно, что ложное сужденіе не можетъ быть достовѣрнымъ, и что, слѣдовательно, въ основаніи достовѣрности должна быть заложена *истина*. Но для достовѣрности еще недостаточно, чтобы вещь была истиной, такъ какъ въ опытѣ заблужденіе также можетъ принять видъ истины, и истина можетъ предстать передъ нами въ искаженномъ свѣтѣ, внѣ связи и безъ разумнаго основанія. Для того, чтобы сужденіе было достовѣрнымъ, къ истинѣ должно присоединиться еще нѣчто.

Мы знаемъ, что демонстрація доставляетъ намъ такую достовѣрность, но мы знаемъ, что она присуща также непосредственнымъ выводамъ; счетъ не есть собственно заключеніе, однако и онъ сопровождается достовѣрностью. Вообще достовѣрность состоитъ не въ умозаключеніяхъ, а въ томъ, чтобы *всякое положеніе усматривалось правильнымъ способомъ и достигалось правильнымъ путемъ* [1]). Непосредственное заключеніе должно быть усмотрѣно какъ непосредственное заключеніе, короларій какъ короларій и теорема какъ теорема. Вообще, если истина усматривается правильнымъ путемъ и способомъ, какъ она можетъ быть познана сообразно природѣ вещи и нашей душѣ, то мы имѣемъ такъ же мало основанія отказываться отъ разъ высказанныхъ сужденій, какъ сомнѣваться въ аксіомѣ или короларіи. Что касается общихъ истинъ, то, если онѣ познаются правильнымъ путемъ, мы по большей части въ состояніи опровергнуть софистику, хотя это и требуетъ нѣкотораго времени и размышленія, но, чтобы избѣгнуть заблужденій, мы должны *знать правила*, какъ слѣдуетъ обходиться со всякимъ видомъ истины; мы не только должны держаться правильнаго пути, но также *знать*, что мы на правильномъ пути. А эти правила безспорно относятся *къ логикѣ*. По отношенію къ общимъ истинамъ логика гарантируетъ ихъ правильность опредѣленіемъ, которое, будучи разъ установлено, устраняетъ затрудненія и сомнѣнія въ выводахъ. Въ историческихъ же истинахъ философовъ до сихъ поръ не занималъ вопросъ о неточности и ложности, а тѣмъ болѣе о достовѣрномъ и недостовѣрномъ [2]). Итакъ, общій выводъ, къ которому приходитъ Хладеніусъ гласитъ, что только логическія правила могутъ предохранить историческое познаніе отъ сомнѣ-

---

[1]) „wenn man jeden Satz *auf die rechte Art* einsiehet, und auf dem rechten Wege zu ihm gelanget". S. 290.

[2]) Cap. IX, § 10, Logikalische Regeln wehren dem Zweiffel.

ній и, слѣдовательно, дать основаніе для построенія науки исторіи.

Нѣтъ надобности дальше останавливаться на разсужденіяхъ Хладеніуса, они относятся отчасти къ теоріи историческаго познанія, отчасти къ историкѣ и топикѣ съ ихъ разсмотрѣніемъ эвристическихъ пріемовъ установленія истинныхъ и достовѣрныхъ сужденій [1]). Какова бы ни была ихъ цѣнность для современной науки, а равно и цѣнность изложенныхъ общихъ соображеній Хладеніуса, для насъ существенно важно отмѣтить у него двѣ основныхъ его тенденціи: 1, его попытку рѣшить гносеологическій вопросъ о достовѣрности историческаго познанія въ пользу исторіи, какъ науки, и такимъ образомъ, слѣдовательно, предохранить ее отъ скептицизма и показать, что исторія, какъ наука, возможна, и какъ она возможна, а 2, его попытку расширить содержаніе логики, включивъ въ ея задачи также логику историческихъ наукъ. Существенно также здѣсь же отмѣтить тотъ путь, какимъ Хладеніусъ подходитъ къ своей задачѣ. Онъ честно принимаетъ наслѣдство Вольфа,—не только его достояніе, *но и его долги*. Онъ пытается, съ одной стороны, распутать затрудненія, возникающія въ вольфовскомъ опредѣленіи „единичнаго“ изъ смѣшенія понятій ощущенія и опыта, а съ другой стороны, онъ совершенно отчетливо вводитъ въ сферу изслѣдованія вопросъ объ „авторитетѣ“, какъ источникѣ знанія. Такимъ образомъ, мы имѣемъ дѣло съ яснымъ сознаніемъ круга проблемъ, подлежащихъ вѣдѣнію „новой науки“, или точнѣе, новой главы въ старой наукѣ.

4. Критика свидѣтельскаго показанія, установленіе вѣроятности авторитета, не ограничивается у Хладеніуса соображеніями психологическаго и практическаго характера о правдивости свидѣтеля и его показаній, она простирается и на герменевтическое истолкованіе [2]) самого содержанія, но въ цѣломъ все же она представляетъ для логики второстепенный интересъ по сравненію съ опредѣленіемъ самого историческаго познанія, какъ познанія единичнаго, и въ особенности болѣе дистинктнаго опредѣленія собственнаго предмета науки исторіи.

---

[1]) Нѣкоторыя замѣчанія по этому поводу Бернгейма очень лестны для проницательности Хладеніуса. См. его Lehrbuch. S. 233 u.a. *А. С. Лаппо-Данилевскій* констатируетъ: „Можно сказать, что Хладеній впервые попытался обосновать методологію источниковѣдѣнія“,—Методологія исторіи. Вып. I. Спб. 1910. Стр. 32.

[2]) Ср. Allgem. Gw. S. 322.

Послѣ краткаго вступленія, явно навѣяннаго метафизикой Лейбница, Хладеніусъ прямо переходитъ къ вопросу: „что такое историческое познаніе?“ [1]). Когда мы хотимъ указать на дѣйствительность какой-нибудь вещи, которая длится, мы говоримъ, что она *есть* (sie ist), а когда мы хотимъ указать вещи, которыя совершенно или отчасти преходящи, мы говоримъ, что онѣ *совершаются*, *происходятъ* (sie geschehen) (напримѣръ, солнце есть, сраженіе происходитъ). Познаніе вещей, которыя суть или совершаются, называется *историческимъ познаніемъ*. Это опредѣленіе номинально воспроизводитъ опредѣленіе Вольфа, но по смыслу оно предполагаетъ болѣе углубленный анализъ входящихъ въ него понятій, котораго Вольфу не доставало. Въ другомъ своемъ сочиненіи [2]) Хладеніусъ даетъ необходимыя разъясненія для пониманія этой формулы. Отступая отъ Вольфа, онъ различаетъ два вида познанія: познаніе историческое и познаніе абстрактное. *Историческое познаніе*, или *исторія*, есть познаніе того, что есть или совершается, или познаніе вещей существующихъ, или, наконецъ, познаніе вещей единичныхъ [3]). Всѣ эти опредѣленія съ точки зрѣнія опредѣляемаго предмета авторъ считаетъ тожественными, но признаетъ въ то же время наиболѣе удобнымъ послѣднее,—первое можетъ вызвать затрудненія въ силу своей раздѣлительной формы, а второе наличностью слова „существующихъ“, ибо это слово по большей части указываетъ на настоящее время (nunc existens), тогда какъ историческое познаніе обнимаетъ одинаково и прошлое, и настоящее, и даже будущее.

Другой видъ нашего познанія, какъ указано, есть познаніе абстрактное, которое называютъ также философскимъ,—это есть познаніе истинъ общихъ [4]). Послѣднее опредѣленіе Хладеніусъ сопровождаетъ двумя примѣчаніями, содержаніе которыхъ представляетъ для насъ значительный интересъ, такъ какъ, оправдывая въ нихъ свое отступленіе отъ дѣленія познанія, предложен-

---

[1]) Was die historische Erkentniss ist? — Erstes Capitel, Von der historischen Erkentniss überhaupt.

[2]) Nova Philosophia definitiva. P. 3—7. Definitones philosophiae in genere.

[3]) „*Cognitio historica* sive *historia* est cognitio rerum, quae sunt, vel fiunt: sive cognitio rerum existentium: sive denique, cognitio rerum singularium“.—„*Res* dicuntur *esse*, quarum existentia est perdurabilis.—*Res* dicuntur *fieri*, quarum existentia est momentanea“.

[4]) „*Cognitio abstracta* quam et *Philosophicam* dicuntur, est cognitio veritatum universalium“.

наго Вольфомъ, Хладеніусъ ближе подходитъ къ тому, что именно онъ понимаетъ подъ историческимъ познаніемъ. При этомъ нетрудно убѣдиться, что анализъ Хладеніуса идетъ здѣсь глубже вольфовскаго и ближе къ существу дѣла. Терминъ „философское познаніе“ онъ считаетъ неопредѣленнымъ, „блуждающимъ“ (vagus). Дѣло въ томъ, что философскимъ познаніемъ собственно называютъ только познаніе истинъ общихъ, между тѣмъ, когда мы примѣняемъ всеобщія истины къ единичнымъ вещамъ, такое познаніе также можетъ быть названо философскимъ, но съ такимъ же правомъ и историческимъ. Напримѣръ, кто, видя радугу, имѣетъ въ виду ея физическую причину, тотъ имѣетъ философское познаніе, но онъ имѣетъ о ней, безъ сомнѣнія, и историческое познаніе. Такимъ образомъ, философское познаніе одинаково относится какъ къ истинамъ всеобщимъ, такъ и единичнымъ, а потому лучше историческому познанію противополагать познаніе абстрактное или общее (abstractam seu universalem).

Нельзя не видѣть въ этомъ замѣчаніи большого шага впередъ по сравненію съ Вольфомъ. Вѣдь и самъ Вольфъ и уже Лейбницъ дѣлали къ своимъ опредѣленіямъ оговорки въ томъ смыслѣ, что единичные факты подлежатъ въ сущности также причинному и раціональному объясненію, чѣмъ, конечно, затруднялось различіе двухъ, дѣйствительно, разныхъ видовъ познанія. Но Хладеніусъ не удовлетворяется этой терминологической поправкой и желаетъ точнѣе установить значеніе единичнаго, какъ объекта историческаго познанія, гдѣ опять-таки идетъ дальше Вольфа и глубже. Прежде всего совершенно справедливо отмѣчаетъ онъ, что вольфовское трехчастное дѣленіе познанія на познаніе историческое, философское и математическое, не есть непосредственное дѣленіе всего нашего познанія, а скорѣе подраздѣленіе *абстрактнаго познанія* [1]), такъ какъ Вольфъ, приводя примѣръ историческаго познанія, называетъ не факты (facta) или единичныя вещи, составляющія исторію, а *опыты* (experientiae), т.-е. истины общія, хотя и не апріорныя, а полученныя путемъ сравненія данныхъ чувствъ [2]). Точно также и примѣры философскаго познанія у Вольфа относятся не къ единичнымъ вещамъ, объясняемымъ изъ ихъ причинъ, а къ *опытамъ*, но только та-

[1]) „Non tam est *immediata* divisio omnis nostrae cognitionis, quam subdivisio *cognitionis* nostrae *abstractae*“.

[2]) „... sed experientias, h. e. veritates universales, ast non a *priori*, sed *per sensum*, vel per comparationem plurium sensationum formatas“.

кимъ, разумное основаніе которыхъ мы можемъ понять, или которые мы можемъ объяснить апріорно. Наконецъ, и примѣры математическаго познанія касаются общихъ истинъ, опредѣляемыхъ количественно. Неудобство такого дѣленія Хладеніусъ усматриваетъ еще съ другой стороны. Историческое познаніе, говоритъ онъ, называютъ основаніемъ философскаго познанія, — это правильно, если подъ историческимъ познаніемъ разумѣть опытъ, но онъ отказывается понимать, какъ можетъ быть основаніемъ философскаго познанія знаніе о томъ, что Александръ побѣдилъ Дарія или знаніе какихъ-нибудь дѣяній Карла V.

Эти краткія критическія замѣчанія Хладеніуса чрезвычайно цѣнны, такъ какъ совершенно ясно выдѣляютъ изъ неопредѣленнаго состава проблемы опыта два важнѣйшихъ для логики и теоріи познанія вопроса: 1, вопросъ объ отношеніи опыта къ чувственному воспріятію; 2, вопросъ о томъ, что же такое единичный предметъ и какъ онъ выражается. Оба эти вопроса связаны, такъ какъ сужденія опыта могутъ быть, какъ очевидно, и сужденіями объ единичномъ или индивидуальномъ предметѣ. И хотя, на первый взглядъ, логическое рѣшеніе вопроса здѣсь ясно, потому что само собою напрашивается мысль отнести сужденіе опыта къ такъ называемымъ общимъ сужденіямъ, но болѣе вдумчивое отношеніе должно показать, что этимъ вопросъ не исчерпанъ. Хладеніусъ совершенно правильно указалъ, что логика до сихъ поръ обращала вниманіе только на абстрактное познаніе, но вѣдь не исключена возможность, что идея *общихъ конкретныхъ* предметовъ, resp., понятій и сужденій, или измѣнитъ общее ученіе логики или дастъ возможность наряду съ ними развить другое ученіе, которое и будетъ имѣть принципіальное значеніе для всей области историческаго познанія.

Хладеніусъ исходитъ изъ анализа вольфовскаго опредѣленія, которое гласитъ, что *опытъ есть то, что мы познаемъ, когда мы обращаемъ вниманіе на свое воспріятіе* [1]). По смыслу этого опредѣленія, вниманіе просто превращаетъ наше воспріятіе въ опытъ. Но въ дѣйствительности роль вниманія сводится къ тому, что мы или достигаемъ большей ясности воспріятія или изъ цѣлаго

---

[1]) *Chladenius,* Genauere Bestimmung, was Erfahrungen sind? Erlangische gelehrte Anzeigen auf das Jahr 1749. № XIX, § 1: „Man definiret aber die Erfahrung durch dasjenige, was man erkennet, wenn man auf seine Empfindung acht hat". Это и есть опредѣленіе Вольфа: „Wir erfahren alles dasjenige, was wir erkennen, wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben". Нѣм. лог. 5. Сар. § I. Ср. Log. § 664 (см. прим. 3, стр.

представленія выдѣляемъ частичное понятіе (ein Partieller-Begrif), приводящее насъ къ сужденію въ родѣ: ножъ — съ зазубриной (das Messer ist schartig), яблоко—червиво и т. п. И такимъ образомъ выходитъ, что между воспріятіемъ и опытомъ нѣтъ никакой разницы. Между тѣмъ все дѣло въ томъ, что опытъ есть ничто иное, какъ *общее положеніе* (ein allgemeiner Satz), которое создается изъ нѣсколькихъ сходныхъ воспріятій [1]) (срѣзанная трава засыхаетъ, дерево плаваетъ въ водѣ и т. п.), а иногда даже изъ одного (напримѣръ, кто видѣлъ машину, играющую на флейтѣ, можетъ сказать, что такія машины существуютъ). Такимъ образомъ, можно утверждать: 1, кто обращается къ опыту, долженъ имѣть, по крайней мѣрѣ, одинъ случай или одно воспріятіе, которое приводило бы къ нему; 2, но это воспріятіе не есть самъ опытъ, а только основаніе его; 3, и просто вниманіе къ воспріятію не выражаетъ опыта [2]).

Но на основаніи сказаннаго возникаетъ вопросъ: какъ же получаются *общія положенія*, о которыхъ идетъ рѣчь, изъ воспріятій отдѣльныхъ случаевъ? Ясное дѣло, что, какъ показываютъ уже приведенные примѣры, — эти положенія отличаются отъ тѣхъ общихъ положеній, которыя получаются на основаніи опредѣленій и съ которыми оперируютъ раціоналистическая философія и математика. По мнѣнію Хладеніуса, общія положенія послѣдняго типа суть болѣе позднія пріобрѣтенія, а первыя пріобрѣтенныя въ наукѣ положенія носили характеръ общихъ эмпирическихъ сужденій, которыя въ силу ихъ своеобразія Хладеніусъ обозначаетъ особымъ именемъ: *Loci communes* и теорію которыхъ онъ излагаетъ въ своей Logica sacra [3]). Помимо того значенія, какое имѣетъ это ученіе для нашей проблемы, такъ какъ оно включаетъ въ себя также теорію единичнаго конкретнаго предмета,

[1]) Ср. опредѣленіе въ Nova philosophia definitiva. P. 21, Experientia est propositio universalis, vel locus communis, ex pluribus sensationibus similibus formatur.

[2]) На основаніи этихъ соображеній, отчасти дальше развитыхъ, Хл. въ Allg. Gw. излагаетъ свою теорію историческаго познанія физическихъ тѣлъ. См. 2. Cap., von den Begebenheiten der Cörper.

[3]) Theoria locorum communium. P. 147—168. Въ излагаемой статьѣ Хл. затрудняется переводомъ термина Locus communis, но въ Allg. Gw. передаетъ его черезъ Allgemeine Anmerckung (S. 54). Самый терминъ Хл. заимствуетъ у Меланхтона отъ его знаменитыхъ Loci communes, но ошибочно думаетъ, что Меланхтонъ пользовался этимъ терминомъ ante omnes (Log. sacra. P. 170). (Къ исторіи термина см. Die Loci communes Ph. Melanchtons. Hrsggb. v. Kolde. Lpz. 1900. P. 33—34 и прим. къ нимъ). Въ связь съ Топикой Аристотеля Хладеніусъ своего ученія не приводитъ.

оно и само по себѣ представляетъ для логики выдающійся интересъ, такъ что на немъ есть смыслъ остановиться.

Между общимъ понятіемъ и понятіемъ единичныхъ индивидовъ входятъ посредствующія понятія: понятіе опредѣленнаго количества индивидовъ (двухъ, трехъ) или представленіе всѣхъ индивидовъ даннаго вида, въ существованіи которыхъ мы убѣждаемся путемъ догадки, отчасти на основаніи чувствъ, отчасти на основаніи разсказовъ (напримѣръ, наши современники, весь человѣческій родъ, рѣки, горы и т. п.). Если мы обратимся къ образованію соотвѣтствующихъ понятій, то замѣтимъ, что *одновременное представленіе двухъ вещей даетъ иное понятіе ихъ, чѣмъ представленіе каждой изъ нихъ въ отдѣльности*, слѣдовательно, и въ представленіи многихъ индивидовъ одного вида еще больше мѣняются представленія каждаго единичнаго или возникаютъ новыя представленія. Имѣя дѣло съ одновременнымъ представленіемъ многихъ индивидовъ, мы въ силу самой природы нашего ума сравниваемъ ихъ и устанавливаемъ путемъ этого сравненія *отношенія* (relationes), отличающіяся отъ внутреннихъ качествъ. Такимъ образомъ, *понятіе, возникшее путемъ одновременнаго представленія многихъ индивидовъ, отличается отъ понятія, которое образуется въ томъ случаѣ, когда единичныя вещи такъ входятъ въ понятіе, что ни одна изъ нихъ не сравнивается съ другою.*

Неопредѣленная маса большого числа сходныхъ индивидовъ называется *множествомъ* [1]). Какъ понятіе индивида отличается отъ индивида, понятіе рода — отъ рода, понятіе вида—отъ вида, такъ же въ интересахъ философіи слѣдуетъ отличать особый видъ понятій;—*понятіе множества*. Обыкновенно это понятіе выражается тѣмъ же существительнымъ, что и любой индивидъ, при томъ безразлично, въ единственномъ или множественномъ числѣ, какъ, напримѣръ, стекло (vitrum), камни (lapides) [2]). Но

[1]) § 4, Indeterminata plurium individuorum similium multitudo dicitur *turba*: possis etiam, si de rebus animatis loquaris, exemplo veterum scriptorum, *populum* appellare; Germani dicunt, ein Hauffen, e. g. ein Hauffen Volk, Korn, Soldaten etc. Ср. Allg. Gw. S. 52—53: „Die Vorstellung eines *Hauffens*, das ist, einer ungezehlten Menge ähnlicher Dinge, ist im gemeinen Leben eine alltäglich und stündlich vorkommende, auch ganz bekannte Sache: die aber in der Philosophie und Vernunfftlehre gar nicht bemerckt zu werden pfleget: weil man da gemeiniglich sein Absehen nur auf abstracte Wissenschafften gerichtet hat; welche nicht mit *Hauffen*, sondern mit *Arten* und *Geschlechtern* umgehen".

[2]) По мнѣнію Хл. языкъ выражаетъ различіе множества и единичности прибавленіемъ члена: der Durst, die Kälte, das Vieh, но ein hefftiger Durst, eine Kälte, ein Vieh.

между понятіемъ множества и понятіемъ отдѣльныхъ индивидовъ есть различіе, которое состоитъ въ томъ, что, *такъ какъ вещи, представляемыя нами во множествѣ, являются иными, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда онѣ познаются какъ единичныя, раздѣльныя, то понятіе множества тѣмъ отличается отъ понятій единичныхъ индивидовъ, въ немъ содержащихся, что такое понятіе содержитъ въ себѣ кромѣ индивидовъ еще отношенія.*

Вольфъ въ Онтологіи устанавливаетъ таблицу отношеній [1]): отношенія вещи вообще (relationes entis in genere), тожество и различіе (identitas et diversitas), изъ коихъ вытекаютъ: 1, отношеніе качества (similitudo et dissimilitudo), 2, количества (aequalitas et inaequalitas), 3, сосуществованія (situs et locus), 4, послѣдовательности (antiquitas, vetustas, novitas). Съ незначительными измѣненіями всѣ эти отношенія Хладеніусъ переноситъ на понятіе множества, поскольку въ множествѣ представляются отношенія единичныхъ индивидовъ, обнимаемыхъ множествомъ. *Понятія нѣкоторыхъ индивидовъ, составляющихъ множество, воспринимаются нами совсѣмъ ясно,* другихъ неясно, во всякомъ случаѣ, тутъ возможны различныя степени; такъ, говоря о множествѣ людей, иныхъ мы представляемъ достаточно ясно, родныхъ и близкихъ—въ наибольшей степени ясности; или въ понятіи городовъ, наиболѣе ясно—города своей родины, и т. п. *Тѣ индивиды въ множествѣ или въ понятіи множества, которые мы воспринимаемъ съ наибольшей ясностью, называются примѣрами* (exempla, Exempel, Muster, Proben, Beyspiele), *а маса* (multitudo) *индивидовъ, воспринимаемая неясно, называемая иногда vulgus, можетъ быть обозначена, какъ безыменное множество* (turba sine nomine, das Uebrige, Rest).

Индивиды познаются нами посредствомъ чувствъ, но въ случаѣ ихъ отсутствія ихъ названіе даетъ поводъ къ ихъ воспроизведенію съ помощью воображенія, не иначе, слѣдовательно, мы представляемъ и множество, которое есть ничто иное, какъ неопредѣленная маса индивидовъ; другими словами, *множество есть продуктъ и дѣйствіе воображенія.* Такъ какъ интуитивнымъ сужденіемъ называется сужденіе, которое образуется, когда мы обращаемся къ наличнымъ вещамъ, но при этомъ бываетъ неважно, наличны онѣ нашему чувству или воображенію, то, очевидно, что *о воспроизводимомъ нами множествѣ могутъ быть образованы интуитивныя сужденія.* Такъ какъ всякое сужденіе, бу-

[1]) Ont. §§ 859—863.

дучи выражено въ словахъ, является предложеніемъ, и такъ какъ изъ данныхъ намъ сужденій можно дѣлать выводы, то, нѣтъ сомнѣнія, что *о множествѣ могутъ быть образованы предложенія и сдѣланы изъ нихъ выводы.*

Единичное понятіе относится къ одному, общее—къ многому. *Поэтому, какъ понятіе объ одномъ индивидѣ есть понятіе единичное, такъ,—само собою ясно,—и понятіе о многихъ индивидахъ есть понятіе единичное. Но множество есть неопредѣленная маса индивидовъ, а потому и понятіе множества есть понятіе единичное или видъ единичныхъ понятій, но не есть понятіе общее* [1]). Поэтому, понятіе множества является также источникомъ единичныхъ предложеній, поскольку единичнымъ предложеніемъ называется предложеніе, субъектъ котораго есть единичное понятіе, и поскольку множество есть единичное понятіе.

Такимъ образомъ, *познаніе множества есть историческое познаніе* [2]). Это видно изъ слѣдующаго разсужденія: индивиды существуютъ или суть. Такъ какъ историческое познаніе есть знаніе вещей, которыя суть или возникаютъ, то познаніе индивидовъ, одного ли или многихъ, относится къ историческому познанію. Но множество есть неопредѣленное представленіе многихъ индивидовъ, поэтому, *понятіе множества вмѣстѣ съ интуитивными сужденіями, равно какъ и дискурсивными предложеніями, которыя могутъ быть затѣмъ образованы, относится къ историческому познанію.*

Это не исключаетъ, конечно, и общаго познанія множествъ, такъ какъ здѣсь возможенъ тотъ же переходъ отъ единичности множества къ общему его понятію, какой возможенъ по отношенію ко всякому единичному понятію. Хладеніусъ имѣетъ это

[1]) § 17, 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.* Для яснаго пониманія этого отрывка слѣдуетъ помнить вольфовское опредѣленіе общаго понятія, какъ такого, которое выражаетъ сходство многихъ вещей; общія понятія образуются при помощи „второй и третьей“ умственныхъ операцій, т.-е. при помощи сужденія и умозаключенія (Ср. прим. 1, стр. 183). Log § 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. Ср. опредѣленіе Хладеніуса въ Logica sacra, p. 144.

[2]) § 19, Turbae cognitio est historica.

въ виду, высказывая мысль, что понятіе множества приводитъ къ понятію вида его, обозначаемаго тѣмъ же именемъ, что и множество. Но нужно тщательно различать сужденія общія въ собственномъ смыслѣ отъ сужденій о множествѣ, какъ единичномъ. Хладеніусъ въ другомъ мѣстѣ [1]) устанавливаетъ, что общія сужденія могутъ быть двухъ родовъ. Это: 1, сужденія, субъектъ и предикатъ которыхъ суть понятія опредѣленныя (notiones determinatae), таковы, напримѣръ, сужденія геометріи; они могутъ быть просто выведены изъ опредѣленій, слѣдовательно, это суть общія предложенія, образованныя изъ опредѣленій путемъ непосредственнаго вывода или путемъ демонстраціи; 2, предложенія, понятіе субъекта въ которыхъ не опредѣлено (determinata non est), такія предложенія называются loci communes. Теперь, на основаніи изложенной теоріи этихъ „общихъ мѣстъ“ Хладеніусъ приходитъ къ болѣе точному опредѣленію такого рода предложеній: *предложеніе, которымъ обозначается интуитивное сужденіе, образованное о множествѣ, называется locus communis* [2]). Примѣры: растенія расцвѣтаютъ весною, собаки лаютъ, дерево плаваетъ въ водѣ и т. п. Иныя „общія мѣста“ могутъ превратиться въ сужденія общія въ строгомъ смыслѣ, дискурсивныя, но это не мѣняетъ ничего въ принципѣ раздѣленія и въ его значеніи, такъ какъ это не есть все же превращеніе понятія множества въ общее понятіе дискурсивнаго характера. Принципіальная важность этого раздѣленія выясняется, между прочимъ, изъ того, что самый характеръ выводовъ съ положеніями типа „общихъ мѣстъ“ отличается отъ строгой дедукціи дискурсивнаго вывода.

Дѣло въ томъ, что составляя выводы, относящіеся къ „общимъ мѣстамъ“, *мы приписываемъ качества примѣровъ* (exemplorum) *всему множеству, т.-е. распространяемъ ихъ и на множество безыменное* [3]). Поэтому, силлогизмъ „общаго мѣста“ принимаетъ совершенно своеобразную форму, иллюстраціей которой можетъ служить слѣдующій примѣръ:

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.

Такимъ образомъ, хотя „общее мѣсто“ возникаетъ изъ ин-

[1]) Logica sacra, § 102, p. 141.
[2]) § 21, Propositio, qua judicium intuitivum de turba formatum denotatur, *LOCUS COMMUNIS* dicitur.
[3]) § 23.

туитивнаго сужденія о множествѣ, но оно переходитъ своеобразнымъ способомъ въ дискурсивное сужденіе. Отличіе этой „дискурсіи“ отъ настоящей демонстраціи—вещь достаточно явная.

Мы имѣемъ здѣсь не только два разныхъ рода выводовъ и сужденій, но мы должны признать: 1, что сужденія типа „общихъ мѣстъ“ присущи намъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ сужденія „логическія“, „опредѣленныя“, такъ какъ опредѣленія (definitiones), изъ которыхъ они получаются, являются только въ результатѣ искусственныхъ пріемовъ и требуютъ спеціальныхъ философскихъ навыковъ и знаній. Эти сужденія прежде всего возникаютъ въ математикѣ, теперь въ подражаніе математикѣ ихъ вводитъ и философія. Но неправильно такъ ограничивать задачи логики и тѣмъ самымъ выбрасывать изъ нея вмѣстѣ съ ученіемъ объ „общихъ мѣстахъ“ логическія правила исторіи и повѣствованія. А 2, мы должны признать, что перенесеніе методовъ математической логики въ эту область было бы просто ея искаженіемъ, разъ мы признаемъ, что понятіе множества отличается отъ понятія общаго вида или рода. *Кто, поставивъ своей задачей освѣтить понятіе множества, дастъ философское опредѣленіе термина, тотъ не уяснитъ смысла предложенія или „общаго мѣста“, а скорѣе затемнитъ его и исказитъ* [1]). Напримѣръ, если кто-либо въ фразѣ „я люблю поэтовъ“ станетъ логически опредѣлять понятіе „поэтъ“, то онъ только исказитъ мысль, такъ какъ рѣчь идетъ не о „видѣ“ поэтовъ, а о „множествѣ“ извѣстныхъ ему поэтовъ.

Таковы общіе принципы новой логики, „логики опыта“, какъ его понималъ Хладеніусъ, расчленяя неопредѣленное и колеблющееся понятіе Вольфа. Стоитъ припомнить, до какой степени до сихъ поръ еще не развито *въ логикѣ* ни понятіе индивидуальнаго, ни понятіе „коллективнаго“ предмета, чтобы оцѣнить этотъ первый опытъ его теоріи. Въ настоящее время существуютъ дисциплины, всецѣло построенныя на понятіи коллектива (какъ статистика), а математическія ученія (теорія вѣроятности, ученіе о множествахъ) видятъ въ этомъ предметѣ спеціальный интересъ и спеціальныя задачи, въ логикѣ же мы въ сущности не подвинулись впередъ по сравненію съ изложеннымъ здѣсь ученіемъ. Между тѣмъ какъ разъ современные споры о предметѣ

[1]) § 28, Attamen quia notio turbae differt a notione specii, 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.

исторіи и вообще соціальныхъ наукъ съ возрастающей настойчивостью выдвигаютъ этотъ вопросъ на первую очередь. Приходится только жалѣть, что идеи, возникшія на почвѣ *догматическаго* раціонализма не получили дальнѣйшаго развитія.

Въ нашу задачу не входитъ критическій анализъ новой логики, такъ какъ мы преслѣдуемъ только цѣль уясненія первыхъ моментовъ зарожденія проблемы историческаго знанія и уясненія тѣхъ условій въ философіи раціонализма, которыя благопріятствовали возникновенію этой проблемы. До сихъ поръ мы видимъ, что раціонализмъ съ внутренней неизбѣжностью ведетъ къ новымъ вопросамъ и новымъ отвѣтамъ въ области „историческаго познанія“, разъ дано послѣднее какъ первый вопросъ. Хладеніусъ беретъ на себя тяжесть рѣшенія вопроса въ самомъ общемъ видѣ, поскольку оказалось, что въ основаніи своемъ наша проблема есть проблема опытнаго знанія. Логика исторіи absolute, какъ спеціальной науки, должна быть спецификаціей общаго ученія о loci communes. И мы должны прослѣдить, какъ приходитъ Хладеніусъ отъ анализа ея специфическаго предмета къ заключительному вопросу логики объ историческомъ объясненіи.

5. У Вольфа выходило, какъ мы знаемъ, что сужденіе, которое мы составляемъ на основаніи опыта, есть сужденіе интуитивное. Будучи составлено объ одной вещи, оно, однако, можетъ быть превращено въ общее „опредѣленное“ сужденіе логическаго типа демонстраціи, вытекающей изъ опредѣленія. Такимъ образомъ, историческое познаніе, хотя и есть познаніе объ единичномъ, однако оно выражается въ общей логической формѣ и, слѣдовательно, у насъ нѣтъ специфически историческихъ сужденій, какъ особаго типа сужденій. Хладеніусъ, напротивъ, допускаетъ особый видъ сужденій историческихъ, именно это есть сужденіе, которое возникаетъ въ нашемъ сознаніи, когда мы присутствуемъ при какомъ-нибудь событіи. Выраженное въ словахъ историческое сужденіе называется историческимъ положеніемъ [1]). Особая трудность историческаго познанія, по мнѣнію Хладеніуса, въ томъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ чистыми продуктами нашего интелекта, какъ при истинахъ всеобщихъ, а съ вещами внѣшними, воспріятіе и познаніе которыхъ зави-

[1]) Allg. Geschichtswissenschaft. 1. C. § 4. N. Ph. D. P. 64—5. Definitiones artis historicae. „III. *Judicum historicum* est judicium intuitivum de re gesta, seu de facto, formatum.—IV. *Propositio historica* est propositio, qua denotatur judicium historicum“.

ситъ не только отъ нашего ума, но и отъ природы вещей, которыя воспринимаются нами подъ именемъ „исторіи“ [1]). Выше, въ общей теоріи опыта у Хладеніуса, мы встрѣтились съ указаніемъ, что на-ряду съ чувственностью въ познаніи „множества“ играетъ роль также „воображеніе“. Этому психологическому факту здѣсь противопоставляется методологическій: характеръ нашихъ сужденій о предметѣ обусловленъ самимъ предметомъ. Вопросъ, такимъ образомъ, сводится прежде всего къ опредѣленію этого предмета, сперва въ общемъ смыслѣ историческаго познанія, какъ эмпирическаго, а затѣмъ въ специфическомъ смыслѣ спеціальной науки исторіи.

Такъ какъ историческое сужденіе есть сужденіе о данномъ событіи, то вопросъ состоитъ въ томъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ терминомъ *событіе?*

Событіемъ называется какое-либо измѣненіе въ мірѣ, въ его дѣйствительности, и разсматриваемое само по себѣ (vor sich) [2]). Одно и то же называется измѣненіемъ (Veränderung) или событіемъ (Begebenheit) въ зависимости отъ того, разсматривается ли оно само по себѣ (vor sich) или въ связи съ предшествующимъ. То, что пребываетъ, заключаясь въ понятіи другого или, по крайней мѣрѣ, въ связи съ нимъ, но что устанавливается какъ бы въ сторонѣ отъ него, называется *обстоятельствомъ*. Событіе, которое измѣняетъ теченіе другого какого-нибудь, называется *случаемъ*. Такимъ образомъ, мы получаемъ весьма широкое опредѣленіе событія, подъ которое одинаково можно подвести, какъ то, что мы считаемъ специфическимъ объектомъ исторіи, такъ и явленія естественнаго міра [3]).

Такъ какъ, затѣмъ, историческое сужденіе есть сужденіе объ единичномъ, то возникаетъ вопросъ, что должно разумѣть подъ единичнымъ событіемъ? Единичное, какъ мы знаемъ, не есть предметъ чистаго воспріятія, и поясненія, которыя теперь дѣлаетъ Хладеніусъ, больше всего дѣлаютъ похожимъ его еди-

---

[1]) N. Ph. D. P. 65.

[2]) N. Ph. D. P. 64: „*Factum* vel *res gesta* (Begebenheit) est qualibet mutatio, quae fit in mundo sigillatim considerata“.

[3]) Хладеніусъ намѣренно даетъ такое широкое опредѣленіе. Ср. N. Ph. D. P. 64 „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 aeque commode refertur“.

ничное на *конкретное*. Событіе есть измѣненіе въ данной вещи; если я, говоритъ онъ, въ данномъ измѣненіи путемъ просто вниманія дальше не различаю, то измѣненіе разсматривается, какъ единственное; напримѣръ, блескъ молніи, паденіе черепицы съ крыши. Иногда мы въ событіи, дѣйствительно, не сразу различаемъ его множественность, иногда сознательно игнорируемъ замѣчаемое различіе, преслѣдуя извѣстную цѣль, во всякомъ случаѣ можно установить нѣкоторые виды такихъ отдѣльныхъ или единичныхъ событій. Именно, мы разсматриваемъ событіе какъ единичное во времени, когда рядъ сходныхъ измѣненій слѣдуетъ другъ за другомъ (ударъ молніи), или по мѣсту, когда рядъ сходныхъ измѣненій возникаетъ одновременно рядомъ другъ съ другомъ (напримѣръ, дымъ, распространяющійся отъ выстрѣла, произведеннаго сразу полкомъ солдатъ), или же въ силу нѣкоторыхъ внутреннихъ особенностей событія, когда измѣненія слѣдуютъ въ извѣстномъ порядкѣ (процесія), когда измѣненія совершаются одновременно или послѣдовательно въ направленіи къ одной цѣли (приготовленія къ свадьбѣ), когда рядъ измѣненій объединяется однимъ моральнымъ или физическимъ понятіемъ (напримѣръ, нѣкто провелъ свою жизнь въ спорахъ), наконецъ, когда всѣ измѣненія связаны съ одной какой-нибудь вещью не только въ силу сходства, но также въ силу какого-нибудь внутренняго основанія (напримѣръ, *жизнь* Александра, Карла Великаго, Лютера,— основаніемъ здѣсь является единство личности). Итакъ, мы понимаемъ все изложенное въ томъ смыслѣ, что, если единичное понятіе и есть понятіе объ единичномъ, то все же единичное, какъ предметъ, есть либо конкретный предметъ, опредѣляемый условіями времени и мѣста, либо единичность имѣетъ телеологическое значеніе въ образованіи понятія опять-таки объ конкретномъ предметѣ.

Рядъ событій называется *исторіей* [1]). Но нужно принять во вниманіе, что собственно греческое слово *исторія* по своему значенію весьма многообразно, такъ какъ исторіей мы называемъ событія, случаи, историческія сужденія, разсказы и т. п. [2]). Поэтому, существенно всегда имѣть въ виду, о какомъ значеніи

[1]) Allg. Gw. C. 1, § 13. Ср. Ph. N. D., C. 65. „V. *Historia* est series factorum“.

[2]) „Daher ist der Begriff und die Bedeutung des Wortes: *Historie* sehr weitläufftig; und begreifft die *Begebenheiten*, die *Zufälle*, die *historischen Sätze*, die *Umstände*, die *Geschichte*, die *Erzehlungen* und *Nachrichten* unter sich“ (S. 10).

слова идетъ рѣчь. Въ особенности, конечно, важно различать между значеніемъ слова исторія, какъ процесомъ, и представленіемъ о немъ, изъ котораго и возникаетъ исторія, какъ изложеніе, разсказъ, словомъ, какъ наука.

Исторія, какъ процесъ, есть рядъ событій, гдѣ рядъ обозначаетъ не просто множество, а нѣкоторую внутреннюю связь, которая вообще можетъ быть многообразна. Понятія событія и исторіи, такимъ образомъ, сами по себѣ остаются различными, но это различіе тѣмъ не менѣе относительно, такъ какъ событіе, развиваясь, становится исторіей, а исторія, взятая связно, можетъ разсматриваться, какъ событіе. Но какъ представленіе событія отличается отъ самого событія и выражается въ историческомъ положеніи, такъ слѣдуетъ отличать отъ исторіи *познаніе исторіи* (die Erkentniss der Geschichte). Отдѣльное событіе представляется разуму въ видѣ сужденія, находящаго свое выраженіе въ предложеніи; исторія, какъ рядъ или множество событій, представляется разуму, какъ рядъ сужденій (viele Urtheile) и выражается рядомъ предложеній, которыя составляютъ *разсказъ* (eine Erzehlung). Слова, передающія событія или разсказъ, называются вообще *сообщеніемъ* (die Nachricht). Эти понятія и составляютъ *основныя понятія* историческаго познанія (die Grundbegriffe der historischen Erkentniss).

Такимъ образомъ, Хладеніусъ раздѣляетъ исторію, какъ процесъ, отъ познанія этого процеса въ наукѣ исторіи и отъ познанія этого познанія въ логикѣ. Болѣе углубленный анализъ долженъ былъ бы привести дальше къ признанію особой вѣтви знанія, направленнаго на раскрытіе смысла самого историческаго процеса, т.-е. къ философіи исторіи, съ одной стороны, и къ раздѣленію задачъ научной обработки историческаго процеса, съ другой стороны, поскольку эти задачи направляются на изученіе пріемовъ и правилъ научно-историческаго изслѣдованія или на изученіе методовъ историческаго изложенія, т.-е. образованія историческихъ понятій и историческаго объясненія. Въ первомъ случаѣ мы имѣли бы дѣло съ эвристическими пріемами историческаго изслѣдованія, съ такъ называемой историкой, во второмъ—собственно съ логикой [1]). Въ настоящее время обыкновенно

[1]) У Хладеніуса совокупность *всѣхъ теоретическихъ* задачъ исторіи обнимается терминомъ Allgemeine Geschichtswissenschaft или Ars historica. Невѣрно, поэтому, отожествлять его Allg. Geschichtsw. съ историкой въ современномъ объемѣ этого термина, какъ сдѣлалъ это Флинтъ,—The Philosophy of History in France and Germany. 1874. P. 347, n. 2.

задачи философіи исторіи и логики рѣзко расчленяются, такъ что даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ сама философія сводится къ теоріи познанія, мы встрѣчаемъ спеціальныя разсужденія, имѣющія цѣлью оправдать сведеніе задачъ философіи исторіи къ задачамъ логики этой науки [1]). Впрочемъ и въ наше время не всегда проводится въ логикѣ различеніе прямыхъ ея задачъ отъ задачъ эвристики (примѣръ—Вундтъ).

Какъ уже было указано, у Хладеніуса мы по возможности выдѣляемъ только логическое. Итакъ, что же слѣдуетъ разумѣть подъ исторіей-наукой? Подобно тому, какъ само слово исторія понимается нами въ разныхъ смыслахъ, то болѣе широкомъ, то болѣе узкомъ, такъ и наука можетъ пониматься соотвѣтственно шире или уже. Прежде всего слово Historia относится къ древностямъ, доступнымъ намъ только изъ изученія книгъ, памятниковъ, монетъ и т. д. Но такъ какъ болѣе новыя событія мы также относимъ къ историческому изученію, основывая его на показаніяхъ очевидцевъ, то въ исторію, какъ науку, мы должны включить не только древности, но вообще все, что было и чего теперь нѣтъ. Наконецъ, въ самомъ широкомъ смыслѣ къ историческому познанію относятся всѣ единичныя и существующія вещи. Такимъ образомъ, мы получаемъ слѣдующее опредѣленіе исторіи какъ науки: *Въ самомъ широкомъ смыслѣ это — наука, имѣющая цѣлью познаніе единичныхъ вещей, уже—наука о вещахъ отсутствующихъ, еще уже—наука о древностяхъ* [2]).

Коротко, всѣ эти опредѣленія можно обнять въ одномъ: *исторія есть наука объ исторіи.* Войдемъ глубже въ анализъ того, что слѣдуетъ понимать подъ исторіей, какъ предметомъ особой науки. События, составляющія исторію, какъ мы установили, суть измѣненія. Сама исторія, слѣдовательно, есть также измѣненіе. Но измѣненія предполагаютъ нѣкоторую длящуюся сущность (Wesen) или субстанцію; исторія, слѣдовательно, предполагаетъ нѣкоторый „субъектъ“ [3]), къ которому относятся событія или къ которому относится она сама. Поэтому, и историческія положенія, разсказы и т. д. должны имѣть нѣкоторый „субъектъ“, объ измѣненіяхъ ко-

---

[1]) Напр., понятіе философіи исторіи у Риккерта. См. Введеніе, 11.

[2]) Это опредѣленіе получается изъ слѣд. опредѣленія Историки. (N. Ph. D. P. 73). „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“.

[3]) „Субъектъ“, конечно, въ значеніи: *materia in qua* или *id in quo.*

тораго они повѣствуютъ. Такъ, мы говоримъ объ исторіи Цезаря, исторіи Рима, но также объ исторіи римской свободы, объ исторіи энтузіазма, гдѣ субъектомъ все же является нѣчто субстанціальное. Такъ какъ конечныя вещи стоятъ въ отношеніяхъ къ другимъ конечнымъ и измѣняющимся вещамъ, то одни событія часто связаны съ другими, напримѣръ, исторія какого-нибудь человѣка включаетъ въ себя кое-что изъ исторіи его родителей и дѣтей,—поэтому, части *одной* исторіи не всегда имѣютъ *одинъ* „субъектъ“, а говорятъ нерѣдко о вещахъ совершенно различныхъ. „Субъектъ“ событій и исторіи имѣетъ длящееся бытіе, событія же мѣняются, поэтому „субъектъ“ относится къ вещамъ, которыя *суть*. Вмѣстѣ съ тѣмъ это есть субъектъ историческаго предложенія, выражающаго событіе, такъ какъ субъектъ сужденія познается прежде, чѣмъ его предикатъ, то „субъектъ“ событія и исторіи долженъ быть познанъ раньше, чѣмъ само событіе, которое *совершается*. Такимъ образомъ, познаніе исторіи имѣетъ два объекта: историческое сужденіе состоитъ отчасти изъ познанія длящагося „субъекта“, отчасти изъ познанія его измѣненій, изъ познанія того, что *есть*, связаннаго съ познаніемъ того, что *совершается*; познаніе событія или предиката слѣдуетъ за познаніемъ „субъекта“ и усмотрѣніе измѣненій вещи направляется по познанію, которое мы имѣемъ о ней (напримѣръ, изъ идеи луны ученаго и профана проистекаютъ ихъ разные взгляды на затменіе луны и под.). Наконецъ, такъ какъ познаніе измѣненій направляется согласно самой вещи, а эта послѣдняя относится къ вещамъ, которыя суть, то познаніе событій въ мірѣ невозможно, если намъ неизвѣстны свойства вещей, которыя суть. Историческое познаніе, слѣдовательно, касающееся одной и самой извѣстной части исторіи, именно *совершающагося*, не можетъ привести къ нужной теоріи, если игнорируется другая изъ названныхъ частей.

6. Съ точки зрѣнія общаго проводимаго нами взгляда на значеніе вольфовскаго ratio, лежащаго въ сущности вещи и служащаго принципомъ объясненія на ряду съ объясненіемъ изъ внѣшнихъ причинъ, мы не можемъ не отмѣтить своеобразный методъ, какимъ Хладеніусъ съ самаго начала вводитъ въ методологію исторіи возможность раціональнаго объясненія своимъ оригинальнымъ различеніемъ „сущности“ („субъекта“) историческихъ процесовъ и самихъ событій, какъ проявленій этого постояннаго фактора. Общее его ученіе о loci communes съ достаточной ясностью обнаружило sui generis природу историческихъ выводовъ, исключающихъ идею чисто логическаго, апріорнаго

(демонстративнаго) выведенія историческихъ положеній. Казалось бы, что вмѣстѣ съ этимъ должна утратиться и та идея внутренней связи, какая лежитъ вообще въ основаніи силлогистики. Между тѣмъ, какъ извѣстно, труднѣйшая проблема индукціи всегда состояла въ ея стремленіи найти свое оправданіе въ допущеніи какого-нибудь постулата внутренней или существенной связи вещи, противорѣчившаго идеѣ „механизма“ въ причинно-индуктивномъ изслѣдованіи. Хладеніусъ очень удачно разрѣшаетъ проблему понятіемъ историческаго „субъекта“ и его измѣненій, антиципируя, такимъ образомъ, *въ общемъ видѣ* лежащую въ основѣ современныхъ историческихъ теорій и объясненій идею „факторовъ“ и „производныхъ“ историческихъ событій [1]).

Нельзя не видѣть въ изложенномъ ученіи также попытки логически опредѣлить предметъ историческаго знанія, хотя и очевидно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ опредѣленіемъ чрезмѣрно широкимъ. Рѣчь идетъ въ сущности не о специфическомъ предметѣ исторіи въ современномъ намъ значеніи, а о томъ широкомъ пониманіи историческаго, что мы называемъ эмпирическимъ. Съ другой стороны, широкое пониманіе историческаго все же не заслоняетъ у Хладеніуса болѣе спеціальныхъ задачъ исторіи: указавъ на значеніе исторіи въ юриспруденціи, поэзіи, риторикѣ, теологіи и др., Хладеніусъ переходитъ къ болѣе конкретному обсужденію вопроса о предметѣ историческаго. Мы остановимся на нѣкоторыхъ положеніяхъ, являющихся примѣненіемъ и спецификаціей вышеизложенныхъ общихъ положеній и представляющихъ интересъ съ точки зрѣнія развитія взглядовъ на исторію, какъ науку, въ XIX вѣкѣ и въ наше время.

Какъ въ обычной жизни, такъ и въ исторіи мы встрѣчаемся съ рѣшеніями, поступками, дѣйствіями, произведеніями людей,

[1]) Въ отношеніи исторіи здѣсь мы видимъ центральный пунктъ противоположности раціонализма и эмпиризма. Для раціонализма объясненіе событій, *главнымъ образомъ*, лежитъ въ „факторахъ“, для эмпиризма—исключительно въ „средѣ“, или, какъ раздѣляютъ еще, во „внутреннихъ“ факторахъ или „внѣшнихъ“. Съ нашей точки зрѣнія, напр., марксизмъ представляетъ совершенно раціоналистическое направленіе; „эмпирическое“ идетъ отъ Бодена и Монтескье, наиболѣе яркое выраженіе его мы находимъ въ контовскомъ опредѣленіи „среды“ (milieu, также monde ambiant), которая вводится имъ „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“. Cours de Phil. posit. T. III. P. 158 n. (по изд. 1908 г. Schleicher Frères). Правильную интерпретацію см. *Waentig*, Auguste Comte. Lpz., 1894. S. 116.

проистекающими вслѣдствіе нѣкоторыхъ душевныхъ процесовъ, особенно волевыхъ, но поскольку рѣчь идетъ о чистыхъ идеяхъ или чистыхъ хотѣніяхъ, они не могутъ быть извѣстны другимъ и не могутъ имѣть отношенія къ исторіи, для этого они должны обнаружиться (*sichtbar* werden) внѣшне въ словахъ или произведеніяхъ [1]). Только *проявленія* человѣческой воли, слѣдовательно, составляютъ предметъ исторіи. Дѣло моралистовъ раздѣлить внутреннія дѣйствія и внѣшнія, а если ихъ разсматривать какъ *одно*, то отдѣльныя проявленія души обсуждаются по тѣмъ же правиламъ, какія примѣняются при изслѣдованіи событій тѣлеснаго міра, такъ какъ для человѣческихъ глазъ они доступны въ своемъ тѣлесномъ и внѣшнемъ обнаруженіи. Но, какъ мы видѣли, субъектомъ исторіи можетъ быть то, что *есть*, — сообразно этому и въ человѣческой волѣ Хладеніусъ ищетъ такой воли, относительно которой можно было бы сказать, что она *есть*, т-е. воли, которая длится (fortdauert) (вѣрный другъ, непримиримый врагъ). Такая воля пріобрѣтаетъ значеніе какъ бы особой сущности или существа (eines besondern Wesens), которая направляетъ множество другихъ людей (напримѣръ, человѣкъ, занимающійся какой-нибудь професіей). Но и по отношенію къ этой сущности нужно повторить, что она оказываетъ вліяніе на исторію только, поскольку она обнаруживается. Какъ же можно опредѣлить, въ чемъ состоитъ эта моральная сущность?—Если человѣкъ обладаетъ постоянной волей (все равно, отдѣльный человѣкъ или нѣсколько), такъ что сообразно ей направятся другіе, то это есть *моральная сущность* (ein moralisches Wesen). Такой волей, напримѣръ, обладаютъ учитель, фабрикантъ, хозяинъ гостиницы, слѣдовательно, *учительская кафедра, фабрика, гостиница суть моральныя сущности, состоящія собственно въ человѣческой волѣ, хотя онѣ связаны съ тѣлесными вещами.* Къ такого же рода вещамъ относится королевство, санъ или званіе, сословіе. Особенность такого рода моральныхъ вещей, состоящихъ изъ цѣлаго ряда людей, заключается въ томъ, что они длятся дольше, чѣмъ сами люди, такъ какъ съ уходомъ одного, воля прочихъ остается неизмѣнной, а освободившееся мѣсто легко заполняется другимъ индивидомъ. Согласно изложеннымъ предпосылкамъ воля человѣка познается,

[1]) *Allg. Gw.*, Drittes Capitel. — Напомнимъ при этомъ только популярное со времени Гегеля „объективированіе духа“ въ исторіи. — Спеціально теорію хотѣній Хладеніуса см. въ его Logica Sacra, p. 184 ss., Theoria Voluntatum (von Willens-Meinungen).

поскольку она видима, поскольку она обнаруживается во внѣ. Моральныя вещи становятся „видимыми“ (sichtbar) двояко: 1, благодаря тѣлеснымъ вещамъ и тому апарату, который необходимъ для выполненія воли и намѣренія и 2, благодаря тѣмъ внѣшнимъ знакамъ, которые знакомятъ насъ съ постояннымъ намѣреніемъ; сюда относятся названія обществъ, привилегіи, учредительные акты [1]).

Разсматривая „моральныя вещи“ какъ событія, т.-е. какъ объектъ исторіи, мы должны согласно сказанному различать два вида ихъ возникновенія. Съ одной стороны, рѣчь идетъ о самой человѣческой волѣ, обнаруживающейся въ *объединеніи* людей, resp. въ *отказѣ* отъ прежней воли, а съ другой стороны, объ измѣненіяхъ и событіяхъ, зависящихъ отъ „тѣлъ“, связанныхъ съ моральными вещами, поскольку послѣднія могутъ споспѣшествовать, мѣшать, измѣнять и даже уничтожать выполненія человѣческой воли. При этомъ нужно имѣть въ виду, что „событія“ или измѣненія моральнаго существа вовсе не то же, что событія, относящіяся къ отдѣльному человѣку, хотя послѣдній можетъ имѣть большое вліяніе на исторію; такъ, какое-нибудь предпріятіе можетъ очень пострадать, потерявъ хорошаго руководителя, но само предпріятіе продолжается. Исторія людей, связанныхъ съ извѣстной моральной сущностью, по большей части даже не относится къ исторіи этой послѣдней, какъ, напримѣръ, былъ ли женатъ руководитель даннаго дѣла, сколько онъ имѣлъ дѣтей и т. п.

Главнымъ событіемъ моральнаго существа является его *происхожденіе* (der Ursprung); оно особенно заслуживаетъ вниманія, такъ какъ составляетъ основаніе всѣхъ послѣдующихъ событій, безъ него они оставались бы непонятными. Такъ какъ моральная сущность есть объединеніе многихъ человѣческихъ воль, то происхожденіе ея обыкновенно заключается въ волѣ отдѣльнаго лица (такъ, на храмовыхъ праздникахъ, гдѣ собирается много народа, какому-либо купцу пришло на мысль, что здѣсь можно

---

[1]) Какъ будетъ указано ниже, вообще при объясненіи историческихъ явленій мы можемъ исходить изъ намѣреній и плановъ, какъ побудительныхъ мотивовъ (с. VIII § 16) человѣческой воли, но собственно историческое, какъ объектъ, начинается съ „обнаруженія“ ея въ формѣ словъ и дѣйствій (in Worten und in Wercken, VIII, § 31). Такимъ образомъ, для Хладеніуса предметъ исторіи—специфическое, но объясненіе оказывается психологическимъ, въ томъ смыслѣ, который характеризуетъ собою *прагматическую* исторію.

было бы сбывать свои товары; другіе ему подражаютъ; такъ возникли ярмарки). Вторымъ событіемъ моральной вещи является то, что она становится *видима* (sichtbar).—Тутъ она можетъ продолжать существовать независимо отъ лицъ, которымъ она обязана своимъ происхожденіемъ; союзы, пропаганда, учрежденія и т. п. дѣлаютъ моральную вещь „видимой".

Форма или учрежденіе (die Gestalt oder Verfassung) моральной сущности состоитъ въ томъ, что составляющія ее части находятся въ извѣстномъ отношеніи, такъ что одна часть является главной, другая—только необходимое слѣдствіе изъ нея, третья является дѣломъ побочнымъ, четвертая есть нѣчто случайное, зависящее отъ времени и мѣста или обстоятельствъ отдѣльныхъ лицъ (напримѣръ, для учебнаго заведенія обученіе учениковъ главное дѣло; необходимое слѣдствіе—содержаніе учителей; побочное обстоятельство, что городъ обогащается благодаря наплыву учащихся; случайное—учителя могутъ занимать въ городѣ и другія должности или обладать тѣмъ или инымъ характеромъ). Въ связи съ этимъ опредѣленіемъ выясняется третье событіе моральнаго существа, состоящее въ *измѣненіи учрежденія или формы*, что происходитъ, когда измѣняется отношеніе частей и внутреннихъ обстоятельствъ, т.-е. когда необходимое слѣдствіе становится главнымъ дѣломъ или побочное—главнымъ, или случайныя вещи становятся необходимыми свойствами. Четвертое измѣненіе моральнаго существа есть его развитіе, *ростъ* или, наоборотъ, истощеніе; первое проистекаетъ изъ увеличенія, второе—изъ уменьшенія числа людей, воли которыхъ объединяются. Но нужно имѣть въ виду, что ростъ или истощеніе вовсе еще не свидѣтельствуютъ объ улучшеніи или ухудшеніи положенія вещей, такъ какъ изъ того, что вещь распространяется, не слѣдуетъ, что она становится лучше, какъ не слѣдуетъ изъ уменьшенія числа участниковъ, что положеніе вещей ухудшилось. Когда положеніе вещей устанавливается, дѣло идетъ своимъ путемъ, не испытывая ни замѣтнаго прироста, ни ущерба, наступаетъ наилучшее время для участниковъ, но самое плохое для историка: день похожъ на день и все можно вывести апріорно изъ учрежденія вещи. Наконецъ, послѣднимъ главнымъ событіемъ для всякой вещи, слѣдовательно, и для моральныхъ вещей или существъ, является ихъ прекращеніе, которое есть результатъ либо смерти всѣхъ участниковъ, либо измѣненія ихъ воли, либо моментъ, когда дѣло становится достояніемъ отдѣльныхъ лицъ, со смертью которыхъ и оно должно прекратиться.

Итакъ, по Хладеніусу, объектъ исторіи, моральное существо, есть нѣкоторая объединенная воля въ формѣ организованнаго учрежденія, основные моменты въ развитіи которой поддаются логическому подраздѣленію, намѣчающему болѣе детальныя и частныя задачи изслѣдователя, а равнымъ образомъ дающему для историка нѣкоторый объективный „принципъ выбора“ существенныхъ признаковъ въ образованіи историческаго понятія. Какъ предметъ познанія, моральное существо предстоитъ изслѣдователю въ видѣ нѣкотораго объективированнаго, связаннаго съ тѣлесной вещью, процеса, проистекающаго, какъ изъ задачъ, которыя ставятъ себѣ объединенныя воли отдѣльныхъ лицъ, такъ и изъ нѣкоторыхъ условій матеріальнаго міра. Поскольку люди являются носителями отдѣльныхъ объединенныхъ воль, а тѣлесныя вещи, относящіяся къ моральнымъ существамъ, объективированнымъ выраженіемъ этихъ воль, мы можемъ говорить о различныхъ „субъектахъ“ событій въ моральной вещи, именно о самихъ людяхъ или тѣлесныхъ вещахъ, относящихся къ моральнымъ существамъ. Разсмотрѣніе людей, какъ субъектовъ историческихъ событій, естественно, представляетъ для историка особенный интересъ, и Хладеніусъ посвящаетъ этому вопросу спеціальную главу (IV), въ которой высказанныя общія соображенія иллюстрируются въ ихъ конкретномъ приложеніи.

Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, измѣненія ихъ между собою тѣсно связаны и суть измѣненія всей личности, но обнаруживаются они преимущественно съ одной стороны, либо въ душѣ, либо въ тѣлѣ. Лишь только человѣкъ рождается, онъ уже находится въ извѣстномъ состояніи (напримѣръ, сирота). Люди живутъ въ обществѣ, и состояніе, въ которое они попадаютъ, можетъ разсматриваться какъ *моральное существо*. Каждый человѣкъ находится въ различныхъ состояніяхъ (бюргеръ, ремесленникъ, супругъ, церковный староста, опекунъ, сосѣдъ и т. д.), и такъ какъ различные виды состояній извѣстны намъ изъ опыта, то многія измѣненія можно предвидѣть апріорно, иныя, напротивъ, носятъ индивидуальный характеръ и изъ общаго понятія невыводимы (я, напримѣръ, знаю, что нѣкто имѣетъ адвокатскую практику, но изъ этого я не могу усмотрѣть, сколько онъ ведетъ процесовъ, кто состоитъ его кліентомъ). То, что можно вывести изъ общаго понятія состоянія, составляетъ нашу повседневную жизнь, это—повседневныя событія (alltägliche Begebenheiten) (писецъ переписываетъ, солдатъ служитъ, кассиръ принимаетъ и выдаетъ деньги), —такія событія,

хотя и составляютъ большую часть нашей жизни, однако не привлекаютъ къ себѣ особаго вниманія. Наоборотъ, то, что не выводится изъ общаго понятія, что является до нѣкоторой степени неожиданнымъ или новымъ, можетъ быть названо *дѣяніемъ* (die Thaten). Послѣднія болѣе привлекаютъ наше вниманіе и, поэтому, отмѣчаются обыкновенно въ историческихъ сообщеніяхъ, какъ отмѣчаются также перемѣны состоянія человѣка, его удачи и неудачи, наконецъ, его нравы и склонности. Измѣненія нравовъ были бы, конечно, важнѣйшимъ событіемъ, наравнѣ съ измѣненіями состоянія, но такъ какъ они обычно совершаются постепенно и незамѣтно, то въ измѣненіяхъ нравовъ легче замѣтить, что они *произошли*, чѣмъ замѣтить, что они *происходятъ* и когда они происходятъ.

Собственно событія, познаніе которыхъ мы ставимъ своей задачей, суть событія, касающіяся отдѣльныхъ людей, и было бы вполнѣ естественно, историческимъ познаніемъ считать знаніе того, что относится къ каждому отдѣльному человѣческому индивиду. Но, съ другой стороны, для насъ существенно познаніе *свойствъ самихъ событій*, такъ что до отдѣльныхъ лицъ, въ немъ принимающихъ участіе, намъ мало дѣла. Отсюда возникаютъ различные виды исторіи (der Geschichte). Прежде всего это исторія (die Historie) той или иной моральной вещи, гдѣ отдѣльныя лица интересуютъ насъ лишь какъ участники въ ней (исторія государствъ, городовъ, монастырей и другихъ обществъ, anderer *Gesellschafften*, епископскаго сословія и т. д.); затѣмъ исторія столкновеній (Händel) (революціи, убійства, процесы и т. п.) и войнъ, гдѣ опять-таки обращаютъ больше вниманія на результаты самихъ событій, чѣмъ на лица; исторія дѣяній (der Thaten), новыхъ и выдающихся, на которыя также обращаютъ вниманіе не изъ-за лицъ, а изъ-за самихъ вещей (первое путешествіе въ восточную и западную Индію и под.); наконецъ, отдѣльныя важныя предпріятія, не выводимыя изъ общаго понятія, а имѣющія свою особенную организацію (постройка пирамидъ въ Египтѣ). Такъ какъ является необходимость обозначить эти исторіи въ противоположность исторіямъ отдѣльныхъ людей особымъ именемъ и подвести ихъ подъ нѣкоторыя общія понятія, чтобы было удобнѣе о нихъ всѣхъ говорить за разъ, то можно называть ихъ *частными міровыми исторіями* (die *eintzeln Weltgeschichte*), потому что такъ называемая міровая исторія состоитъ именно изъ описанныхъ нами вещей. Объ отдѣльныхъ лицахъ здѣсь рѣдко сообщается, развѣ только они оказали вліяніе на извѣстное моральное

ное существо или обнаружили особыя дѣянія и испытали исключительную судьбу. Поэтому, наше *историческое познаніе есть, главнымъ образомъ, познаніе отдѣльныхъ міровыхъ событій* (Unsere haupthistorische Erkentniss ist daher die Erkentniss *einzelner Weltbegebenheiten*).

Обо всѣхъ вещахъ, которыя *суть* или *совершаются*, у насъ есть *общія* понятія, подъ которыя подводятся отдѣльныя событія (война, миръ, путешествія, искусства, города и т. д.), но эти общія понятія не составляютъ части историческаго познанія, а возникаютъ изъ него путемъ абстракціи [1]) и помогаютъ намъ легче обозрѣть новые сходные случаи (общее понятіе конгреса даетъ возможность многое напередъ сказать тому, кто знаетъ это понятіе, по сравненію съ тѣмъ, кто его не знаетъ); сами по себѣ эти понятія относятся къ философіи. Отдѣльныя исторіи и вещи отличаются отъ общихъ понятій, подъ которыя онѣ подводятся, *индивидуальными обстоятельствами*, которыя въ общихъ понятіяхъ не содержатся, напримѣръ, всѣ письма суть письма, но всякое письмо есть письмо отъ особаго лица, въ особое мѣсто и въ особое время. Время и мѣсто есть самый короткій способъ для различенія отдѣльныхъ вещей, для различенія людей — имя. Если мы имѣемъ рядъ сходныхъ исторій отдѣльныхъ лицъ, ничто не мѣшаетъ намъ излагать ихъ только въ силу ихъ сходства, хотя бы между ними не было внутренней связи, — ихъ исторія отъ этого мало измѣняется [2]).

7. Но подлинно историческій методъ, проникающій къ установленію внутренней связи объединенныхъ въ изложеніи событій раскрывается въ своихъ особенностяхъ только при попыткѣ отвѣтить на вопросъ: какъ достигается въ исторіи *объясненіе* изображаемыхъ ею событій? Согласно общей тенденціи раціонализма,— достаточно нами выясненной, — этотъ вопросъ есть вопросъ объ открытіи ratio, разумнаго основанія въ потокѣ „случайныхъ“ событій и вещей, т.-е. случайныхъ истинъ, или „истинъ факта“. Мейеръ разрѣшалъ этотъ вопросъ весьма просто, предлагая излагать историческія истины въ порядкѣ ихъ временной и пространственной связи и исходя изъ того предположенія, что міровыя событія на самомъ дѣлѣ такъ связаны другъ съ другомъ причинами и поводами, что нерѣдко представляется возможность

[1]) „diese allgemeinen Begriffe aber sind kein Stück der historischen Erkentniss, sondern entstehen aus derselben durch die Abstraction“. S. 89.

[2]) Здѣсь мы имѣемъ, очевидно, опредѣленіе такъ называемаго сравнительнаго метода. Ср. также гл. IV, § 51.

пользоваться раціоналистической логикой и выводить одно событіе изъ другого [1]). Изъ общаго ученія Хладеніуса объ единичномъ и историческомъ мы въ правѣ уже ожидать иного и прежде всего болѣе детальнаго анализа этого центральнаго и важнѣйшаго вопроса исторической методологіи.

По своему существу этотъ вопросъ заключаетъ въ себѣ двѣ стороны: сторону логическую или методологическую, поскольку рѣчь идетъ о характерѣ историческихъ построеній въ области объяснительныхъ теорій и гипотезъ, и сторону онтологическую, поскольку при этомъ высказываются взгляды о характерѣ самой дѣйствующей причины въ ея особой формѣ дѣйствительнаго бытія. Съ логической стороны этотъ вопросъ имѣетъ въ виду установленіе такой связи между подлежащимъ объясненію фактомъ и объясняющимъ его положеніемъ, которая давала бы право дѣлать отъ послѣдняго дедуктивные выводы и предсказанія, основанные на необходимости названной связи. Для исторіи здѣсь въ отношеніи достовѣрности открываются весьма печальныя перспективы, если только предвидѣніе дѣйствительно принять за существенный признакъ „научнаго“. Преодолѣніе скептицизма въ такомъ случаѣ становится возможнымъ только съ помощью анализа самого содержанія объясненія, т.-е. предметнаго характера тѣхъ причинныхъ связей, къ которымъ апелируетъ объясненіе. Тутъ открывается другая сторона вопроса, вовлекающая въ анализъ принципіальную и метафизическую природу понятія причинности. Хладеніусъ идетъ, такъ сказать, по линіи наименьшаго сопротивленія, усматривая подобно многимъ представителямъ современной философіи въ историческомъ объясненіи чисто психологическую природу. Психологическое объясненіе историческихъ явленій, особенно представляемое по образцу объясненій, имѣющихъ мѣсто въ естествознаніи, натурально приводитъ къ игнорированію цѣлаго ряда логическихъ проблемъ, связанныхъ вообще съ вопросомъ о предѣлахъ всякаго научнаго объясненія и его специфичности, а въ частности связанныхъ съ специфическими понятіями исторіи, какъ развитіе, вліяніе, подражаніе, взаимодѣйствіе и т.п. Разумѣется и здѣсь Хладеніусъ нѣсколько примитивенъ и подчасъ безпомощенъ, но все же онъ интересенъ въ постановкѣ нѣкоторыхъ проблемъ, какъ предшественникъ современныхъ ученій о психологическомъ объясненіи въ исторіи.

Никто не сомнѣвается, — разсуждаетъ онъ, — что большая

---

[1]) Vernunftlehre § 477.

часть измѣненій въ тѣлесномъ мірѣ имѣетъ свое основаніе въ предшествующихъ обстоятельствахъ, что они являются *причиной* послѣдующаго, а между тѣмъ до сихъ поръ не было выяснено, какая связь между понятіемъ и познаніемъ причинъ съ другою частью логики, гдѣ рѣчь идетъ о понятіяхъ, сужденіяхъ и умозаключеніяхъ [1]). Но уже въ Logica practica [2]) авторъ указывалъ, что познаніе причины какой-нибудь вещи состоитъ въ томъ, что изъ интуитивнаго сужденія (judicium intuitivum), т.-е. такого, которое получается въ результатѣ воспріятія (Empfindung) или опыта (Erfahrung), создаютъ сужденіе дискурсивное (judicium discursivum) и выведенное. Поскольку физика содержитъ въ себѣ общія истины, которыя сперва познаются изъ опыта, *объясненіе* причинъ ничѣмъ не отличается отъ демонстраціи, имѣющей мѣсто въ остальныхъ общихъ истинахъ. Разница только въ нахожденіи такихъ заключеній: при нахожденіи общихъ истинъ, которыя познаются апріорно, посылки извѣстны раньше, чѣмъ заключеніе; наоборотъ, въ выводѣ, гдѣ открывается причина какой-нибудь вещи или опыта, заключеніе извѣстно раньше, чѣмъ посылки [3]). Однако физики, имѣющіе дѣло съ тѣлесными измѣненіями, интересуются все же *общими* истинами,—къ каковымъ принадлежитъ и опытъ,—выводимыми изъ общихъ понятій; они не обращаютъ вниманія на причины отдѣльныхъ единичныхъ событій, за исключеніемъ тѣхъ, которыя въ опытѣ не подошли еще подъ правило. Правилъ, или *общаго*, ищутъ они прежде всего, и разъ правило дано, они уже не спрашиваютъ, почему то или иное измѣненіе произошло въ опредѣленный день, часъ, въ опредѣленномъ мѣстѣ. Напротивъ, въ познаніи *исторіи* рѣчь идетъ не о правилахъ и общихъ понятіяхъ событія, а о томъ, почему нѣчто относится къ данному *мѣсту* и къ данному *времени*.

Обычно, когда рѣчь идетъ объ исторіи, подъ нею понимаютъ только событія, относящіяся къ человѣку, поскольку они измѣняются подъ вліяніемъ его разума, воли, внѣшняго положенія. Историкъ принимаетъ во вниманіе физическія вещи лишь постольку, поскольку онѣ являются причинами измѣненій въ душѣ или во всемъ состояніи человѣка. Нужно быть освѣдомленнымъ и о такихъ событіяхъ физическаго міра, какъ землетрясеніе, ли-

---

[1]) *Achtes Capitel*, von dem Zusammenhange der Begebenheiten und der Geschichte.

[2]) Lipsiae, 1742. P. 35.

[3]) Стоитъ отмѣтить аналогичное раздѣленіе видовъ объясненія у Зигварта. Logik, § 98 ff.

вень, но нѣтъ надобности въ изслѣдованіи ихъ происхожденія и причинъ. *Причины, связь, внутренняя зависимость* исторіи относятся къ такимъ событіямъ въ жизни людей, которыя зависятъ отъ ихъ воли, намѣреній, плановъ.

Обращаясь къ изслѣдованію причинъ какого-либо спеціальнаго замысла или плана дѣйствія, мы должны различать: 1, спеціальныя обстоятельства, вызвавшія идеи и дѣйствительное рѣшеніе, 2, спеціальный образъ мышленія, въ силу котораго названныя обстоятельства разсматривались такъ, что изъ нихъ возникло опредѣленное рѣшеніе. „Обстоятельства“, о которыхъ идетъ рѣчь, обыкновенно обозначаются понятіемъ и названіемъ *повода*. Какая же разница между причиной и поводомъ, чѣмъ отличается поводъ отъ другихъ видовъ причинъ? Тамъ, гдѣ мы познаемъ *причину* вещи, мы дѣлаемъ выводъ: событіе, которое выводится изъ своихъ причинъ, является заключеніемъ. Это происходитъ путемъ привлеченія общаго положенія. Напримѣръ, Кай дѣлаетъ завѣщаніе. Почему? — Готовится къ смерти. Получается выводъ: кто готовится къ смерти и имѣетъ причину привести въ порядокъ свое состояніе, тотъ составляетъ завѣщаніе. Кай готовится къ смерти и т. д. Такимъ образомъ, *познать причину какого-нибудь событія* значитъ вывести его изъ другихъ извѣстныхъ событій. Но такое выведеніе представляетъ особыя трудности, когда рѣчь идетъ о замыслахъ наиболѣе выдающихся, гдѣ приходится имѣть дѣло, 1, съ *спеціальными обстоятельствами*, отступающими отъ общеизвѣстныхъ видовъ дѣйствій и состояній вещей, и 2, съ *спеціальнымъ образомъ мыслей*, относительно котораго нѣтъ никакихъ общихъ правилъ. Слѣдовательно, если бы даже намъ все, что относилось къ существованію новаго замысла, было само по себѣ извѣстно, мы всетаки изъ этого не могли бы формально получить вывода, а потому, когда имѣютъ дѣло съ такими замыслами, нельзя пользоваться понятіемъ, даже словомъ „причина“; тогда какъ при обычныхъ событіяхъ оно примѣняется безъ всякаго сомнѣнія.

Но мы не сомнѣваемся, что какъ обычныя событія и рѣшенія связаны съ своими предшествующими, такъ и спеціальные и новые замыслы возникаютъ тѣмъ же способомъ, именно предшествующія или наличныя обстоятельства побуждаютъ людей къ рѣшенію сообразно *ихъ* способу мышленія и *ихъ* особымъ правиламъ. Получается большая разница лишь съ точки зрѣнія нашего познанія. Собственно и при спеціальныхъ и новыхъ рѣшеніяхъ, если только намъ достаточно извѣстны обстоятельства, мы мо-

жемъ усмотрѣть причину и сдѣлать выводъ, но не можемъ его оформить. Даже въ обыденной жизни, гдѣ мало заботятся о логикѣ, подмѣчено, что въ душѣ происходитъ не одно и то же, когда мы изслѣдуемъ основаніе спеціальныхъ и новыхъ замысловъ и когда мы высказываемъ сужденія объ обычныхъ событіяхъ; эти различныя дѣйствія человѣческаго ума различаются и названіями: обычнымъ событіямъ приписываютъ *причину*, спеціальнымъ и новымъ рѣшеніямъ — *поводъ*. Такимъ образомъ, *поводъ есть* ничто иное какъ спеціальныя обстоятельства, которыя благодаря спеціальному образу мыслей вызываютъ въ душѣ какой-нибудь замыселъ или рѣшеніе. Допустимъ, что намъ извѣстенъ *поводъ* къ какому-нибудь замыслу въ какомъ-нибудь *единичномъ* случаѣ, тогда для ознакомленія другихъ мы постараемся представить вкратцѣ спеціальныя обстоятельства и выразить ихъ въ *одномъ* положеніи, равно какъ формулировать *такимъ же образомъ* спеціальный образъ мыслей, чтобы получить отсюда нѣкоторый родъ *вывода*; такъ поводъ получаетъ видъ причины, какъ это обычно имѣетъ мѣсто въ исторіи.

Такимъ образомъ, по Хладеніусу, историческое объясненіе сводится, съ одной стороны, къ указанію нѣкоторыхъ постоянныхъ, „обычныхъ“ причинъ, выражающихся въ общихъ понятіяхъ и выводахъ, съ другой стороны, къ указанію частныхъ поводовъ того или иного событія, выражающихся въ формѣ, аналогичной общимъ понятіямъ и выводамъ. Идеально, можно предположить, объясненіе было бы исчерпывающимъ, если бы мы могли перечислить всю совокупность, какъ общихъ причинъ даннаго событія, такъ и спеціальныхъ къ нему поводовъ. Однако, какъ въ первомъ случаѣ само общее понятіе служитъ орудіемъ „упрощенія“ мысли, такъ и во второмъ можно указать нѣкоторые пріемы, облегчающіе задачу исчерпывающаго объясненія.

Часто, изслѣдуя спеціальныя обстоятельства, мы извлекаемъ изъ нихъ то или иное, наиболѣе извѣстное или бросающееся въ глаза, и приписываемъ ему все дѣйствіе и порожденіе замысла и связаннаго съ нимъ рѣшенія. Либо нѣсколько особыхъ обстоятельствъ подводятся подъ одинъ класъ и подъ общее понятіе, которое легче связывается съ другими общими понятіями, и принимаетъ такимъ образомъ видъ (форму) вывода. Но какъ показываетъ анализъ примѣра, приводимаго здѣсь Хладеніусомъ, такимъ упрощеніемъ можно пользоваться какъ орудіемъ, но объясненіе какъ такое, требуетъ исчерпывающаго (по крайней мѣрѣ, въ тенденціи) указанія обстоятельствъ какъ общихъ, такъ

и частныхъ. Карлъ V отрекается отъ престола, побужденіе—его неудачныя экспедиціи: мѣняется счастье, вещь надоѣдаетъ. Здѣсь мы имѣемъ подобіе кавзальнаго вывода. Но вѣдь не только эти неудачи побудили императора къ столь важному и необычному рѣшенію. Допускаютъ, что къ тому же его побуждали слабѣющія силы и желаніе покоя. Но и при всѣхъ этихъ условіяхъ люди не всегда видѣли достаточно поводовъ къ упомянутому рѣшенію. Остальное вытекало, слѣдовательно, изъ особаго образа мыслей этого монарха. Однако, еслибы захотѣли и этому фактору придать логическую форму, мы опять-таки не могли бы воспользоваться ничѣмъ инымъ, какъ формой общаго понятія. Если понадобится объяснить,—говоритъ Хладеніусъ,—особый образъ мышленія, къ которому обращаются при рѣшеніи, то обыкновенно берутъ *ближайшій родъ*, genus proximum sive speciem. Такимъ образомъ, въ историческихъ объясненіяхъ мы все же приходимъ къ психологическому объясненію, оставляющему насъ логически неудовлетворенными, такъ какъ въ конечномъ счетѣ приходится апелировать *къ волѣ*, побужденія которой для насъ самихъ не всегда ясны и иногда вовсе недоступны для другихъ. Принимая во вниманіе еще постороннія вліянія на нашу волю и ея рѣшенія, мы приходимъ къ неизбѣжной ограниченности въ нашемъ познаніи причинъ историческихъ событій, которыя никогда совершенно, сполна, не могутъ быть постигнуты. Чтобы достигнуть полноты въ обсужденіи вопроса о факторахъ и причинахъ въ исторіи, Хладеніусъ особенно подчеркиваетъ значеніе, въ качествѣ особаго рода причинъ, тѣхъ противорѣчій и препятствій, на которыя приходится наталкиваться при выполненіи того или другого замысла. Выполненіе дѣянія или намѣренія непонятно, если не принимать во вниманіе обоихъ моментовъ въ немъ: 1, той части замысла, которая должна быть выполнена, и. 2, препятствія, которое обнаружилось и которое должно быть устранено.

Спѣшимъ сейчасъ же подчеркнуть въ высшей степени существенное значеніе этихъ выводовъ, потому что они указываютъ на такое пониманіе Хладеніусомъ историческаго объясненія, которое принципіально отличается отъ физическаго объясненія. Въ послѣднемъ, признавъ постоянство условій и такъ называемыхъ отрицательныхъ причинъ, мы устанавливаемъ *абстрактные* постоянные отношенія или законы; конкретное разсмотрѣніе отношеній привело бы къ антифизикѣ. Не то въ историческомъ объясненіи, гдѣ именно въ силу *конкретности* предмета и его

объясненія указаніе съ исчерпывающей полнотой не только дѣйствующихъ причинъ, но и такъ называемыхъ условій и отрицательныхъ причинъ, есть необходимое логическое требованіе.

Такимъ образомъ, въ историческомъ объясненіи мы наталкиваемся на цѣлый рядъ затрудненій, которыя логика вовсе не предвидитъ или игнорируетъ. Дѣйствительно, въ логикѣ принято связь положеній и истинъ устанавливать исключительно въ *выводахъ*, и это справедливо, такъ какъ при этомъ имѣютъ въ виду *общія* истины. Отсюда можетъ возникнуть мысль, что и *историческія* истины устанавливаютъ свои связи въ видѣ *выводовъ и демонстрацій*, когда мы изслѣдуемъ причины событій. Установленіе причинъ въ физическомъ мірѣ есть демонстрація, потому что въ физикѣ рѣчь идетъ не объ единичныхъ событіяхъ, а прежде всего о правилѣ и общемъ положеніи, къ нимъ относящимся. Такъ какъ въ изложеніи исторіи также рѣчь идетъ о причинахъ, то намъ легко можетъ показаться, что событія слѣдуютъ изъ предшествующихъ такъ же, какъ *заключенія* вытекаютъ изъ посылокъ, и что это выполняется съ помощью выводовъ и силлогизмовъ. Но тутъ обнаруживается громадное различіе: въ *общихъ* истинахъ одно слѣдуетъ изъ другого, или одно уже содержится *въ другомъ;* въ истинахъ историческихъ ни въ коемъ случаѣ нельзя утверждать, что *послѣдующее* содержится въ *предшествующемъ*. Не входя въ метафизическія изслѣдованія вопроса о томъ, какъ въ отдѣльныхъ *субстанціяхъ* возникаютъ другъ изъ друга измѣненія, мы можемъ попытаться точнѣе опредѣлить, что должно разумѣть подъ предшествующимъ и послѣдующимъ. Рѣчь идетъ у насъ объ историческомъ познаніи: то, что намъ о вещахъ, которыя суть или совершаются, неизвѣстно, относится къ *исторіи, какъ процесу*, но не къ *исторіи, какъ наукѣ*, не къ историческому познанію. Слѣдовательно, предшествующее есть то, что мы знаемъ о прошломъ, а послѣдующее то, что мы знаемъ или можемъ знать о послѣдующемъ. Вопросъ, стало быть, здѣсь не въ томъ, какъ послѣдующее само по себѣ слѣдуетъ изъ предшествующаго, что есть вопросъ метафизическаго изслѣдованія, а какъ *послѣдующее*, которое мы знаемъ, слѣдуетъ изъ *предшествующаго, которое мы также знаемъ?* [1])

Поэтому, съ самаго начала мы различали *исторію* отъ *познанія* исторіи, откуда возникаетъ величайшее различіе между познаніемъ *общимъ* и *историческимъ*. Первое есть исключительно

[1]) Allg. Gw., S. 262—263.

человѣческое познаніе и произведеніе человѣческаго ума, *исторія* не есть человѣческое познаніе, она происходитъ и тогда, когда никого нѣтъ, кто бы ее познавалъ [1]). Исторія только должна стать человѣческимъ познаніемъ, но въ силу нашего ограниченнаго познанія она никогда не достигнетъ того, чтобы все *выразить* и какъ бы отпечатлѣть, что содержится въ исторіи само по себѣ. Въ исторіи, собственно говоря, нѣтъ ничего скрытаго, но для нашего познанія многое, даже большая часть, скрыто. Уже въ физическомъ мірѣ есть много скрытаго отъ нашихъ чувствъ, много для нихъ слишкомъ отдаленнаго или мелкаго, тѣмъ болѣе въ человѣческой душѣ, отъ которой зависитъ большая часть нашего историческаго познанія: даже ясныя мысли другого мы познаемъ только въ формѣ словъ, громадное количество нашихъ представленій неясны и расплывчаты, душевное состояніе непрерывно измѣняется, степени нашихъ чувствованій окончательно неопредѣлимы, понятія смѣшаны, предвзяты итд.; многое, наконецъ, въ исторіи просто скрывается изъ соображеній моральныхъ и политическихъ. Такимъ образомъ, въ историческомъ изложеніи установить связь въ видѣ выводовъ въ силу недостающихъ, скрытыхъ или замолчанныхъ обстоятельствъ, невозможно, какъ невозможна была бы демонстрація, если бы у насъ не хватало нѣсколькихъ принциповъ. Мы какъ бы возстанавливаемъ цѣлое изъ обломковъ. Это лучшее доказательство того, что историческое познаніе не можетъ быть связано съ помощью логическихъ выводовъ.

Такимъ образомъ, если намъ кажется, что мы проникаемъ въ причины событія и мы сдѣлали выводъ, заключеніемъ котораго является событіе, причину котораго мы изслѣдуемъ, мы никогда не получимъ вывода по всей формѣ. Это относится даже къ самымъ понятнымъ событіямъ, въ причинахъ которыхъ никто не сомнѣвается, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что необходимо *должно быть сдѣлано*. Если бы мы заключали: пастухи стерегутъ свои стада; Кай — пастухъ, слѣдовательно, онъ стережетъ свое стадо, мы не могли бы быть увѣрены въ заключеніи. Если мы передѣлаемъ большую посылку: пастухи должны стеречь свое стадо и т. д., мы все же не могли бы утверждать, что̀ есть въ *дѣйстви-*

[1]) Allg. Gw, S. 263, „Jene ist lauter *menschliche Erkentniss* und ein Werck des menschlichen Verstandes: die *Geschichte* aber ist nicht menschliche Erkentniss, sondern sie ist vorhanden, wenn auch niemand vorhanden ware, der sie erkennete“. Именно въ этомъ смыслѣ исторія является, какъ мы указывали, аргументомъ противъ феноменализма.

тельности. Это проистекаетъ отъ наличности въ человѣческихъ дѣйствіяхъ *воли* и *свободы.* Но воля, мы знаемъ, управляется нашимъ разумомъ. Поэтому, если мы до извѣстной степени видимъ, что человѣкъ поступаетъ отчасти сообразно природѣ внѣшнихъ вещей, его окружающихъ, отчасти сообразно его хорошимъ или дурнымъ склонностямъ, мы считаемъ, что вполнѣ понимаемъ причины событій, такъ какъ хотя дѣйствіе еще изъ этого не слѣдуетъ, но остальное мы относимъ на счетъ его свободы. Такимъ путемъ мы приходимъ къ тому, что можетъ быть названо *историческимъ объясненіемъ* [1]), какъ установленіемъ естественнаго и разумнаго основанія излагаемыхъ событій.

Итакъ, если мы возьмемъ два событія, которыя не только слѣдуютъ одно за другимъ, но даже вытекаютъ одно изъ другого, мы все же не можемъ установить между ними отношенія посылки и заключенія, такъ какъ послѣдующее только отчасти находитъ себѣ основаніе въ предшествующемъ. Ничего нѣтъ естественнѣе, что убійца долженъ быть заключенъ въ тюрьму, это не только *можетъ*, но и *должно* быть. Между тѣмъ, если мы ничего не знаемъ, кромѣ того, что *кто-то* совершилъ убійство, никакое остроуміе или умозаключеніе не скажетъ намъ о томъ, что онъ былъ арестованъ; онъ могъ скрыться по небрежности соотвѣтствующихъ лицъ или даже помимо ихъ вины. Но если онъ дѣйствительно былъ арестованъ, то причиной этого наряду съ его дѣяніемъ является предусмотрительность судьи, равно какъ и усердіе его подчиненныхъ. Какъ *вытекаетъ* одно *событіе* изъ другого и какъ вытекаютъ другъ изъ друга *общія истины*, это вещи, различающіяся, какъ небо отъ земли, и въ высшей степени необходимо различать эти оба вида связи. Мы должны ввести особое слово для обозначенія связи событій, для отличія ея отъ связи посылокъ въ выводахъ. Нѣмецкое выраженіе: es fügte sich даетъ намъ возможность выбрать, какъ наиболѣе удобное слово, Fügung. Напр., такъ мы связываемъ двѣ вещи, какъ связаны члены въ одномъ суставѣ или прутья корзины, въ дѣйствительности одинъ внѣ другого и отличенъ отъ него, а между тѣмъ всякій считаетъ, что они находятся въ связи.

Исторія, поэтому, есть рядъ событій, другъ къ другу подходящихъ и другъ съ другомъ связанныхъ. Общія истины различаются, съ одной стороны, какъ *аксіомы*, съ другой, какъ слѣд-

---

[1]) Хладеніусъ, разумѣется, отличаетъ это *логическое объясненіе* (Erklären) отъ простого *изъясненія* (Erläutern), имѣющаго въ виду предотвратить ложное пониманіе изложенія. Allg. Gw., S. 271, ср. S. 156.

ствія, короларіи и теоремы; отношеніе между ними таково, что кто знаетъ первыя, можетъ путемъ размышленія найти послѣдніе. Въ событіяхъ такое дѣленіе немыслимо; то и другое здѣсь случайно; всякое послѣдующее событіе должно познаваться какъ и предшествующее съ помощью *интуитивнаго сужденія*. Поэтому, историческое познаніе есть рядъ чистыхъ интуитивныхъ сужденій, которыя распространяются отъ одной души къ другой черезъ посредство сообщеній, разсказовъ, извѣстій, высказываній и т. д. Но если искать аналогичнаго различенія историческихъ положеній и стараться найти нѣчто подобное основоположеніямъ демонстраціи, то это должно происходить совершенно инымъ способомъ. Это связано съ вопросомъ о происхожденіи исторіи,— мы видѣли, что здѣсь предполагается *поводъ*, изъ котораго проистекаетъ замыселъ и дѣяніе, влекущіе за собою многочисленныя слѣдствія. Поводъ есть нѣчто, что находится *внѣ* исторіи и отъ нея отличенъ, хотя необходимъ для познанія событія, давая понять до извѣстной степени его причину. *Первое* по времени событіе, относящееся къ данной исторіи, отмѣчается какъ *начало* ея и всѣхъ послѣдующихъ событій, оно можетъ быть названо *основаніемъ* исторіи (по-латыни здѣсь лучше пользоваться словомъ cardo, чѣмъ словомъ principium, которое обычно прилагается къ истинамъ *общимъ* и которое можетъ здѣсь прійти въ голову, но оно не имѣетъ ничего общаго съ *началомъ* исторіи). Что касается событій, слѣдующихъ за первымъ, „связанныхъ“ съ нимъ, то ихъ можно обозначить словомъ *послѣдствіе*, которое и прежде отличали отъ слѣдствія въ силлогизмѣ и которое, слѣдовательно, не можетъ вызвать недоразумѣній.

8. Своимъ пониманіемъ задачъ исторіи, какъ науки, яснымъ сознаніемъ необходимости особаго логическаго ученія объ исторіи и ея методѣ, Хладеніусъ является первымъ, пытавшимся на дѣлѣ разрѣшить новыя задачи новой науки. Тотъ фактъ, что Хладеніусъ остался одинокимъ, показываетъ только, какъ онъ опередилъ свое время. Не можетъ Хладеніусъ быть учителемъ и въ наше время для насъ. Но это не даетъ намъ права ни игнорировать его, ни отрицать правильности нѣкоторыхъ постановокъ вопросовъ у него.

Въ то время какъ Вольфъ въ силу внутреннихъ особенностей воспринятаго и усвоеннаго имъ лейбницевскаго раціонализма только „оставляетъ мѣсто“ для логики исторіи, но въ то же время обнаруживаетъ сильную тенденцію къ отожествленію *научнаго* съ *общимъ*, Хладеніусъ расширяетъ значеніе науки, не только

разсматривая, какъ ея законный объектъ, познаніе единичнаго, но и дѣлая серьезную попытку къ созданію новаго логическаго ученія о немъ и о методахъ его научнаго изученія. Правда, указаніе на единичное само по себѣ еще не опредѣляетъ предмета науки, это есть только указаніе на характеръ неповторяемости, немножественности объектовъ. Общее понятіе остается логическимъ орудіемъ историческаго мышленія, хотя способъ его примѣненія въ послѣднемъ случаѣ иной. Но тѣмъ болѣе возбуждается потребность раскрыть многозначную роль „общаго". „Общее" подъ анализомъ Хладеніуса раскрываетъ присущую ему многозначность, и Хладеніусъ очень искусно фиксируетъ основные его смыслы: общее конкретное (communis), какъ общее множества со своимъ специфическимъ выраженіемъ въ loci communes, и общее абстрактное (generalis), хорошо намъ знакомое изъ традиціонной логики. Здѣсь раціонализмъ въ наибольшей, можетъ быть, степени демонстрируетъ свое чутье въ области логическаго движенія мысли.

За формами специфической данности историческаго предмета этотъ послѣдній обнаруживается у Хладеніуса съ такими специфическими признаками, которые обязываютъ къ нѣкоторой общей теоріи предмета, отличающейся весьма существенно отъ привычныхъ намъ въ логикѣ отношеній родовыхъ и видовыхъ понятій. Все ученіе о сужденіи и выводѣ, поскольку оно покоится только на отношеніяхъ *объемовъ* рода и вида, должно подвергнуться радикальному пересмотру, и мы имѣемъ дѣло не только съ *новой главой* въ логикѣ: ученіемъ о множествахъ, колективномъ предметѣ, „общихъ мѣстахъ" и своеобразныхъ формахъ вывода, но, оказывается, что и старое прямолинейное обобщеніе *всѣхъ* „общихъ" сужденій и выводовъ должно быть подвергнуто пересмотру съ цѣлью отдѣленія въ немъ того, что дѣйствительно носитъ раціонально-философскій характеръ, отъ того, что не идетъ дальше locorum communium житейскаго обихода. Исторія, какъ наука, обрисовывается передъ нами съ своеобразными чертами sui generis знанія, отличнаго отъ абстрактнаго знанія философіи и математики, и близкаго по своей конкретности живому опыту соціальнаго человѣка.

Съ другой стороны, та же изощренность раціонализма не позволяетъ ему такъ легко раздѣлаться съ „сужденіями воспріятія", еще разъ показывая, насколько раціонализмъ стоялъ въ этомъ отношеніи выше Канта: для послѣдняго сужденія воспріятія *не* заслуживаютъ вниманія, потому что они не суть сужденія

опыта; для раціонализма, въ лицѣ Хладеніуса, именно потому, что они отличаются отъ опыта, они заслуживаютъ особаго логическаго вниманія, и ихъ анализъ въ результатѣ, оказывается, проливаетъ свѣтъ и на самое теорію опыта.

Изъ двухъ указанныхъ нами [1]) путей къ разрѣшенію проблемы историческаго познанія Хладеніусъ выбираетъ второй путь: расширенія содержанія логики включеніемъ въ ея содержаніе этой новой проблемы. Способъ, какимъ Хладеніусъ подходитъ къ рѣшенію, обнаруживаетъ въ немъ живое чутье всѣхъ тѣхъ разнообразныхъ задачъ, какія выдвигаются при обсужденіи теоріи исторіи. Мы оставили безъ изложенія его соображенія эвристическаго характера и остановились только на мысляхъ тѣсно связанныхъ съ чисто логической проблемой историческаго предмета и его метода. Но нельзя упускать изъ-за этого, что въ своемъ способѣ подхода къ предмету историческаго Хладеніусъ далеко уходитъ впередъ по сравненію съ Вольфомъ, показывая самый путь и пріемы „вылущенія“ историческаго предмета [2]), который и обсуждается имъ въ его логическомъ значеніи и въ его уже „очищенномъ“ видѣ. Теорія историческаго познанія у Хладеніуса прежде всего поднимаетъ *свои собственные* вопросы о довѣріи къ „авторитету“, о вѣроятности и достовѣрности источника и свидѣтеля. Для *логики* это вопросъ второстепенный самъ по себѣ, но онъ долженъ оказывать косвенно на нее существенное вліяніе, побуждая ее къ постановкѣ *новыхъ* проблемъ и разрушая, во всякомъ случаѣ, догматическую увѣренность въ томъ, что излюбленная ею *демонстрація* есть единственный пріемъ логическаго изложенія въ *фактически* осуществляющейся наукѣ. Съ другой стороны, его теорія историческаго познанія не даетъ успокоиться лежащему въ основѣ логики ученію о предметѣ на томъ убѣжденіи, что просто чувственно данное и раціонально усматриваемое исчерпываютъ все содержаніе предмета своими формами. Сознаніе семіотическаго значенія историческихъ источниковъ познанія должно поставить на очередь совершенно новый вопросъ о той специфической данности предмета, при которой только поднимается вопросъ объ его предварительной интерпретаціи и о роли достигаемаго ею уразумѣнія предмета для всего нашего познанія.

Исторія изучаетъ то,—говоритъ Хладеніусъ,—что есть или совершается. Но мы можемъ сказать, что всякое содержаніе со-

[1]) См. выше, стр. 245.

[2]) См. выше, стр. 248.

знанія, которому мы приписываемъ дѣйствительное, а не только логическое бытіе, мы склонны разсматривать, какъ воспріятіе [1]), т.-е. такое содержаніе есть конкретное содержаніе или конкретный предметъ. Сужденіе, выражающее отношенія въ сферѣ такого содержанія, прежде всего есть сужденіе о конкретномъ, то, что Хладеніусъ называетъ интуитивнымъ сужденіемъ. Этотъ видъ сужденія онъ рѣшительно отличаетъ отъ сужденій опыта, содержащихъ въ себѣ общія (абстрактныя) отношенія, какъ ему удается, на нашъ взглядъ показать это, когда онъ поправляетъ въ этомъ вопросѣ Вольфа. Такимъ образомъ, предметъ исторіи, по Хладеніусу, съ логической точки зрѣнія есть конкретный предметъ.

Рѣшительное выдѣленіе особаго логическаго предмета исторіи обязываетъ и къ раздѣленію методовъ наукъ и, слѣдовательно, самихъ наукъ. И здѣсь, мы видимъ, Хладеніусъ послѣдовательно завершаетъ Вольфа. Для Вольфа въ концѣ концовъ существуетъ только одно знаніе, въ которомъ онъ различаетъ лишь ступени совершенства: историческое знаніе—низшая ступень, математическое—высшая. Хладеніуса не удовлетворяетъ такое рѣшеніе вопроса и онъ защищаетъ самостоятельность историческаго общаго познанія *наряду* съ познаніемъ абстрактно-общимъ. Такое слишкомъ общее дѣленіе заставляетъ отнести къ области историческаго познанія въ сущности всю природу въ ея цѣломъ, какъ физическое, такъ и духовное. Но въ то же время не подлежитъ сомнѣнію, что физическій міръ изучается преимущественно съ помощью абстрактныхъ понятій. Хладеніусъ это подчеркиваетъ, говоря о разницѣ объясненія у физика и историка. Поэтому, не отказываясь отъ этого дѣленія, какъ принципіально правильнаго, Хладеніусъ соглашается, что именно область объектовъ духовныхъ есть по преимуществу область, гдѣ примѣняется историческій методъ. Но духовное, какъ объектъ, все еще остается неопредѣленнымъ. Именно въ пору спекулятивной психологіи должно было казаться особенно неяснымъ, какъ возможно приложеніе историческаго (эмпирическаго) метода къ такому объекту, какъ

---

[1]) Разумѣется, мы беремъ здѣсь воспріятіе не въ смыслѣ простой совокупности ощущеній, а именно какъ построеніе нѣкотораго содержанія эмпирическаго сознанія подобно тому, какъ это опредѣляется примѣнительно къ исторіи въ Историкѣ Дройзена. „Die unmittelbare Wahrnehmung, die subjective Auffassung der wahrgenommenen zu prüfen, zu verificiren, zu objectiver Kenntniss umzuformen, ist die Aufgabe der historischen Wissenschaft".—Grundriss d. Historik, § 4.

духъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ самое узкое опредѣленіе объекта приложенія историческаго метода, т.-е. объекта исторіи, какъ науки, но за то опредѣленіе, отмѣчающее дѣйствительные признаки его: такимъ объектомъ является *моральное существо* [1]). Поясненія, которыми Хладеніусъ сопровождаетъ это опредѣленіе, остаются цѣнными и для насъ. Моральное существо—объектъ исторіи не какъ такое и не какъ психологическая абстракція,— это, собственно говоря, какъ объектированный духъ, такъ и вещь, ставшая въ рукахъ человѣка орудіемъ, направленнымъ на выполненіе его воли. Существеннымъ признакомъ воли, становящейся „соціальной волей", является то обстоятельство, что преслѣдуемая ею цѣль не есть цѣль индивидуальная, съ прекращеніемъ индивидуальной воли исчезающая. Вслѣдствіе чего для историческаго разсмотрѣнія остается цѣннымъ не столько психологическая внутренняя сторона вещи, сколько ея форма (die Gestalt oder Verfassung), выражающаяся въ нѣкоторой внѣшней организаціи.

Опредѣленіе предмета историческаго какъ „моральной сущности", вступающей въ ряды научно изучаемыхъ предметовъ только въ своемъ объективированномъ („видимомъ") образѣ, даетъ возможность Хладеніусу завершить чисто раціональную идею объясненія изъ внутренней „сущности", какъ ratio объясняемаго факта. Нельзя не поставить въ связь съ этимъ и его различенія причинъ событій, длящихся и повторяющихся, выражающихся, слѣдовательно, въ общихъ понятіяхъ, и поводовъ, исключительныхъ и единичныхъ (творческихъ?) моментовъ въ объясненіи историческихъ событій. Это различеніе безспорно намѣчаетъ границы примѣненія тѣхъ и другихъ. Но конкретнымъ выраженіемъ внутренно объясняющаго фактора у Хладеніуса является, въ концѣ концовъ, все же человѣческая воля, и, такимъ образомъ, наряду съ привлеченіемъ къ этому объясненію внѣшнихъ условій и причинъ, наряду съ объясненіемъ изъ внѣшнихъ „матеріальныхъ" причинъ, имъ выдвигается значеніе психологическаго фактора, какъ руководящаго историческимъ процесомъ. Едва ли можно особенно нападать на Хладеніуса за

---

[1]) Позволю себѣ сопоставить съ этимъ опредѣленіемъ слова Дройзена: „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". Grundriss d. Historik. Lpz., 1868. Beilagen. S. 58.

совершаемую имъ такимъ образомъ логическую ошибку, состоящую въ игнорированіи имъ самимъ установленной специфичности предмета исторіи и вытекающей изъ этого требованія специфичности историческаго объясненія [1]), если мы вспомнимъ, что ту же ошибку повторяетъ большое количество современныхъ логиковъ,—достаточно указать только на Вундта или на такого вполнѣ авторитетнаго логика, какъ Зигвартъ. Во всякомъ случаѣ, господствующая до сихъ поръ неясность въ этомъ пунктѣ, связанная съ невыясненностью вопроса о „границахъ научнаго объясненія", не есть *индивидуальный* недостатокъ Хладеніуса... Болѣе важнымъ кажется намъ, подчеркнуть *формальную* сторону этого вывода Хладеніуса, которая состоитъ исключительно въ послѣдовательномъ завершеніи раціоналистической идеи о необходимости привлеченія къ научному объясненію иманентнаго фактора, опредѣляемаго по *сущности* соотвѣтственнаго предмета. И можно только удивляться, что, дѣлая здѣсь ошибку по существу, Хладеніусъ тѣмъ не менѣе не проглядѣлъ того, что въ своемъ логическомъ выраженіи историческое объясненіе принципіально отличается отъ другихъ видовъ объясненія, мысль, которая подчеркнута имъ введеніемъ особаго термина, Fügung, для характеристики конкретно-дѣйственныхъ связей, подлежащихъ выраженію въ историческихъ выводахъ и объясненіяхъ.

Но въ особенности въ заслугу Хладеніусу нужно поставить, принимая во вниманіе этотъ его психологистическій уклонъ, что онъ тѣмъ не менѣе не нарушилъ того основного принципа раціоналистической,—слѣдовательно, и *всякой*,—логики, согласно которому основой всякаго спеціальнаго научнаго знанія являются философскія дисциплины: онтологія и логика. Современный психологизмъ въ историческомъ объясненіи заходитъ слишкомъ далеко, провозглашая, вмѣстѣ съ признаніемъ необходимости психологическихъ объясненій въ исторіи, *психологію* основой исторіи и всѣхъ такъ назыв. „наукъ о духѣ". Уже по смыслу общаго положенія Вольфа о томъ, что историческое познаніе служитъ основою (fundamentum) философскаго познанія [2]), и по его примѣненію къ психологіи, гдѣ эмпирическая психологія, „исторія души", содержитъ въ себѣ источникъ, начала, психологіи раціональной, видно, что исторія должна составлять

[1]) Строго говоря, признаніе *специфичности* историческаго предмета и объясненія принуждаетъ признать психологическій факторъ также факторомъ въ исторіи *внѣшнимъ*, „матеріальнымъ".

[2]) D. Pr. § 10.

базисъ психологіи [1]), а не обратно. Логическій анализъ предмета исторіи Хладеніусъ ведетъ тѣмъ же путемъ: Allgemeine Geschichtswissenschaft должна составлять новую главу въ *логикѣ*, а не въ психологіи, ибо *исторія на психологіи не основывается*. Исторія есть „колыбель человѣческаго знанія“,—такъ формулировалъ нѣсколько позднѣе (въ 1776 г.) эту простую и здравую мысль раціонализма лейбницеанецъ Вегелинъ; исторія доставляетъ эмпирическія основанія не только для права, этики, политики, но преимущественно и для психологіи, для которой служитъ какъ бы „оригинальнымъ текстомъ“ [2]). И только психологизмъ локковскаго эмпиризма могъ дать философіи Просвѣщенія поводъ къ тому, чтобы это ясное положеніе перевернуть вверхъ ногами, а послѣдовательно проведенный механизмъ кантовской метафизики и вовсе задержалъ развитіе правильныхъ взглядовъ на природу исторической науки и ея объясненій.

---

[1]) Ps. rat. § 3, *In Psychologia ratonali principia demonstrandi petenda sunt ex Ontologia, Cosmologia et Psychologia empirica.*

[2]) *Weguelin*, Sur la Philosophie de l'Histoire. 5. Mémoire. Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale à Berlin. Année 1776. P. 438, 436.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

1. Хладеніусъ является яркимъ показателемъ того направленія, въ которомъ должна была итти логика исторіи, опиравшаяся исключительно на раціоналистическія предпосылки вольфовской философіи. Но какъ мы можемъ судить на примѣрѣ Мейера, уже въ 50-хъ годахъ въ раціоналистической философіи испытывается вліяніе англійской психологіи и философіи, преимущественно психологическихъ теорій познанія и опыта самого Локка. 50-ые и 60-ые годы время усиленнаго распространенія этихъ идей. Оно не могло не оказать своего вліянія на философское или методологическое пониманіе исторіи, какъ среди представителей самой этой науки, такъ и среди философовъ. Однако плоды этого вліянія сказываются нѣсколько позже, начиная съ конца 60-хъ годовъ; и, какъ нетрудно убѣдиться, несмотря на то, что именно эти новые опыты истолкованія исторіи по преимуществу подводятся подъ типъ философско-историческихъ построеній, для уясненія метода науки они даютъ чрезвычайно мало или даже ничего не даютъ.

Уже 1765 годъ принимается многими историками [1]), какъ годъ перелома, когда на философскую мысль вновь начинаютъ оказывать усиленное воздѣйствіе идеи Лейбница. И въ самомъ дѣлѣ, въ опытахъ философско-историческихъ конструкцій и теоретическихъ разсужденій объ исторіи все больше обнаруживается вліяніе основныхъ принциповъ лейбницевской философіи, переплетающихся съ результатами англійской психологіи и морали, но эмансипирующихся отъ *формъ* и схемъ вольфіанства. Однако это не исключаетъ вліянія вольфовской философіи со стороны ея содержанія и существа. Само освобожденіе этого содержанія отъ его внѣшней школьной формы можно разсматривать какъ прогресъ въ усвоеніи существа вольфовскихъ взглядовъ. Цѣли популяризаціи, которыя именно въ эту пору побу-

[1]) Повидимому, по почину К. Фишера.

ждаютъ выносить философскія идеи далеко за предѣлы академическаго преподаванія, могутъ служить достаточнымъ мотивомъ для этихъ новаго типа изложеній раціоналистической философіи.

Мнѣ, по крайней мѣрѣ, не удалось въ новыхъ философско-историческихъ и методологическихъ опытахъ подмѣтить непосредственное вліяніе именно Новыхъ Опытовъ Лейбница. Во всѣхъ извѣстныхъ мнѣ сочиненіяхъ соотвѣтствующаго рода это вліяніе не идетъ дальше примѣненія общихъ принциповъ лейбниц-вольфовскаго раціонализма. Поэтому, скорѣе можно допустить, что въ этомъ оживленіи интереса къ первоисточнику вольфовскаго раціонализма сыграло роль то истолкованіе вольфіанства, которое, подъ перомъ въ особенности Мендельсона, пріобрѣло бо́льшую гибкость и оказалось усвоимымъ за предѣлами школьнаго изученія философіи. Весьма возможно также, что не безъ значенія въ этомъ обращеніи къ Лейбницу и Вольфу была нѣкоторая оппозиція по отношенію къ берлинской Академіи, которую можно замѣтить въ дѣятельности берлинскихъ просвѣтителей. Въ обоихъ названныхъ пунктахъ, во всякомъ случаѣ, является уже очень показательной коллективная работа Мендельсона и Лесинга, „*Попъ какъ метафизикъ*“ (1755).

Но въ то время какъ въ статьѣ „Попъ какъ метафизикъ“ можно обнаружить нѣкоторую оппозицію по отношенію къ англійской мысли, съ конца 60-хъ годовъ, и въ особенности въ 70-хъ годахъ, англійская переводная литература получаетъ широкое распространеніе. Послѣднее обстоятельство, можетъ быть, обусловлено, съ одной стороны, тѣмъ, что уже образовался читатель для такого рода литературы, а съ другой стороны, вліяніемъ чисто литературныхъ круговъ съ ихъ новымъ пониманіемъ эстетики и вкуса. Весьма возможно, что Новые Опыты Лейбница съ своей стороны способствовали оживленію интереса также къ автору стараго Опыта. Трудно однако въ цѣломъ такъ категорически утверждать, что именно 1765 годъ былъ поворотнымъ годомъ, такъ какъ это означало бы, что Новымъ Опытамъ приписывается значеніе исключительной причины и источника новаго настроенія философской мысли. Указанное обновленіе начинается фактически раньше и всегда можно думать, что само изданіе Распе было сдѣлано уже подъ вліяніемъ новыхъ настроеній [1]).

[1]) При составленіи общаго представленія объ философскихъ интересахъ второй половины XVIII вѣка не слѣдуетъ также игнорировать, что

Во всякомъ случаѣ, оживленное литературное и эстетическое движеніе, ведущее свое начало отъ Лессинга, поскольку оно оказывало вліяніе на философію, такъ тѣсно связано съ именами Лейбница и Спинозы, что едва ли здѣсь можно говорить о паденіи или ниспроверженіи традицій раціоналистической философіи. Гердеръ до такой степени лейбницеанецъ, что только по недоразумѣнію его можно считать представителемъ особой „философіи чувства“ [1]). Я не могу здѣсь поднимать вопроса о другихъ представителяхъ этого направленія, Якоби и Гаманѣ, которыхъ *произвольныя* конструкціи историковъ объединяютъ въ особое только что названное направленіе. По моему убѣжденію, они также являются завершителями нѣкоторыхъ мотивовъ лейбницеанства [2]). Но я не могу усложнять своего изложенія экскурсомъ въ этомъ направленіи, такъ какъ ни Якоби, ни Гаманъ, не высказывались прямо и съ достаточной полнотой объ интересующихъ насъ вопросахъ, а вопросъ о *возможномъ* значеніи ихъ ученія для исторической науки, есть вопросъ и спорный и также не входящій въ наши задачи. Гердера же намъ еще придется разсмотрѣть болѣе детально [3]).

Что касается французскаго Просвѣщенія, то оно по самому своему характеру не могло прямо вліять на *философію*, хотя съ несомнѣнностью сказывается въ сферѣ не только литературной, но и въ области гуманитарныхъ наукъ, особенно права и исторіи. Французское Просвѣщеніе, можно сказать, „насаждалось“ въ Германіи, но, можетъ быть, именно, поэтому, его вліяніе было огра-

---

наряду съ вліяніемъ Локка и „идеализма“, его собственнаго и его продолжателей, какъ Беркли и Юмъ, популяризаторами англійской философіи пропагандировались также идеи Рида и другихъ представителей школы здраваго смысла, шедшихъ противъ этого идеализма. (Inquiry into the Human Mind, 1764, было переведено на нѣмецкій языкъ въ 1782 г., а Essay on the Nature and immutability of truth Битти, вышедшее въ 1770 г., понѣмецки появилось уже въ 1772 году).

[1]) Только чтобы спасти гегеліанскую (въ частности К. Фишера) схему и показать, какъ могутъ одинаково исходить отъ Лейбница — Вольфъ и Гердеръ (какъ представитель „философіи чувства“), Кроненбергъ вынужденъ различать въ ученіи Лейбница „экзотерическую“ и „эзотерическую“ стороны! *M. Kronenberg*, Herder's Philosophie. Hdlb. 1889. S. 34 ff.

[2]) Отчасти въ этомъ пониманіи представленъ Якоби въ моей книгѣ „Явленіе и Смыслъ“, стр. 176 сл.

[3]) Колосальная роль, которую сыгралъ Гаманъ въ философскомъ развитіи Гердера, извѣстна, и это одно можетъ уже дать матеріалъ для сужденія объ „историзмѣ“ Гамана. Ниже при анализѣ идей Гердера мы коснемся нѣкоторыхъ пунктовъ вліянія на него Гамана.

ничено. Въ данномъ случаѣ дѣло не въ той „естественной“ оппозиціи, которую обычно оказываетъ народный духъ всякому насажденію „сверху“, а дѣло въ условіяхъ, при которыхъ подавались нѣмецкому народу новыя идеи. Дворъ и Академія Наукъ были двумя очагами, одинаково ревностно поддерживаемыми изъ одного источника: изъ личнаго увлеченія Фридриха. Но и дворъ и Академія слишкомъ были удалены отъ широкой публики; французскій языкъ, принятый и при дворѣ и въ Академіи, еще меньше способствовалъ широкому распространенію новыхъ идей. Оставалась по преимуществу „академическая“ публика, т.-е. въ концѣ концовъ професорская. Но нужно сказать еще больше: даже для нѣмецкихъ книгъ (и латинскихъ), какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ современники, читателя долго не было. Вотъ, напр., что пишетъ Зульцеръ еще въ 1765 году [1]): „Покамѣстъ книги будутъ находиться только въ рукахъ студентовъ, професоровъ и журналистовъ, до тѣхъ поръ мнѣ кажется, едва ли стоитъ труда писать что-нибудь для настоящаго поколѣнія. Если въ Германіи существуетъ читающая публика, которая состоитъ не изъ ученыхъ по професіи, то признаюсь въ своемъ невѣжествѣ — я никогда не зналъ о существованіи такой публики. Я вижу, книгами окружаютъ себя только студенты, кандидаты, изрѣдка професоръ, еще рѣже пасторъ. Общество, въ которомъ эти читатели составляютъ незамѣтную и неимѣющую никакого значенія часть,— общество вовсе и не знаетъ, что такое литература, философія, нравственность, эстетическій вкусъ“.

Становится понятнымъ, *для кого* могли быть доступны новыя идеи и *какъ* онѣ могли быть приняты. Какія бы сухія и ограниченныя формы ни принимала раціоналистическая философія, она все же и всегда оставалась достаточно *философіей*, чтобы не увлечься сомнительной декламаціей какого-нибудь Ламетри и ему подобныхъ придворныхъ мыслителей. Могла вліять, слѣдовательно, только та либеральная религіозная и политическая критика, которая въ ту пору также называлась въ специфическомъ смыслѣ „философіей“. Ея вліяніе вмѣстѣ съ вліяніемъ идей англійскаго деизма и англійской морали, дѣйствительно, сказывается, какъ въ трудахъ нѣкоторыхъ богослововъ, такъ и теоретическихъ политиковъ. Сказывается оно также въ исторіи и въ философіи исторіи. Примѣры мы встрѣтимъ ниже. Но что могло

---

[1]) Приводится у *Шлосера*, Исторія восемнадцатаго столѣтія. Т. I, стр. 483 прим.

это вліяніе дать для логики исторіи? Самое большее, подчеркнуть новую тенденцію къ *философской* и *научной* исторіи, но требуемая философіей *рефлексія* на самый методъ еще не была выполнена и, слѣдовательно, оставалась, какъ возможная задача. Ея философское рѣшеніе однако могло опираться только на ту же раціоналистическую философію. Сколько можно было, этотъ результатъ проявляется, какъ увидимъ, даже среди членовъ самой Академіи, но и среди новаго типа ученыхъ-литераторовъ, вырвавшихъ, наконецъ, науку изъ рукъ ученыхъ професоровъ и выведшихъ ее, такимъ образомъ, за стѣны университетовъ.

Ничто иное, какъ раціоналистическая философія, какъ мнѣ кажется, оказывало направляющее вліяніе на научную историческую работу въ томъ смыслѣ, что методологически философская исторія становится все болѣе свободной отъ давленія „эрудиціи“, и благодаря этому все рѣшительнѣе переходитъ отъ „исчерпывающихъ“ изложеній „всеобщей исторіи“ къ такимъ изложеніямъ, которыя хотятъ уловить только „сущность“ или „смыслъ“, „основныя нити“ и под., хода историческихъ событій. Фактическія попытки этихъ болѣе или менѣе смѣлыхъ конструкцій въ области изображенія „развитія человѣческаго рода“ неизбѣжно побуждали къ методологической рефлексіи самихъ авторовъ подобныхъ опытовъ, и на отдѣльныхъ примѣрахъ послѣднихъ, поэтому, можно прослѣдить, какъ складываются и вырабатываются новые методологическіе пріемы и навыки. Какъ ни тяготились болѣе глубокіе изъ представителей научной исторіи прежней „эрудиціей“, ихъ тѣмъ не менѣе пугала иногда чрезмѣрная, казалось имъ, вольность философскихъ построеній исторіи: вспомнить хотя бы споръ Шлецера и Гердера. Но и обратно, разумѣется, передъ принципіальными защитниками философской исторіи вставала необходимость защитить свои методологическія права и опредѣлить свои методологическія обязанности. Въ результатѣ и получается диференціація научной исторіи и философіи исторіи по принципу suum cuique.

Но само единство „происхожденія“ уже должно было оставлять на каждомъ отпрыскѣ свой общій слѣдъ единокровія и единородности. Кратчайшій путь къ его опредѣленію—изысканіе въ области философскихъ началъ и предпосылокъ соотвѣтствующей работы. Методологическая общность раскрывается прежде всего именно въ этомъ направленіи; методологическое расхожденіе скорѣе можетъ быть уловлено, если подойти къ дѣлу со стороны опредѣлившихся уже результатовъ и ясно формулированныхъ

концовъ. Мы ограничиваемъ здѣсь свою задачу только первымъ направленіемъ. Проблема объясненія является такимъ единящимъ центромъ и исходнымъ пунктомъ для дальнѣйшаго расхожденія. Интересно прослѣдить также, какъ наряду съ фактическимъ осуществленіемъ по новому понимаемыхъ задачъ просачивается методологическая рефлексія, сопровождающая эту работу: то сознательно, то безсознательно, тутъ предопредѣляются пути исторической науки XIX вѣка, и обрисовываются проблемы ея методологіи.

2. Повидимому, первымъ опытомъ на нѣмецкомъ языкѣ философскаго изображенія исторіи согласно новымъ принципамъ раціонализма и эмпиризма было сочиненіе швейцарца Изаака Изелина (1728—1782) Объ исторіи человѣчества [1]). Строго говоря, по своему содержанію, эта книга является образчикомъ той нерасчлененности „проблемы человѣка“, въ какой этотъ вопросъ выступаетъ въ XVIII вѣкѣ. Если прослѣдить однородную въ цѣломъ литературу по этимъ вопросамъ, начиная съ Изелина и до Гердера включительно,—и даже это часто переходитъ въ XIX вѣкъ,—то можно замѣтить, какъ постепенно выдѣляются, какъ разныя задачи: собственно антропологическая проблема, проблема этнологическая, историческая, соціологическая (какъ понимаютъ „соціологію“ въ настоящее время во Франціи) и философско-историческая, и отчасти, наконецъ, методологическая, поскольку матеріальное изложеніе поднимаемыхъ такимъ образомъ вопросовъ, сопровождается логической рефлексіей [2]). Діапазонъ, такимъ образомъ, „проблемы человѣка“ кажется безграничнымъ. Тѣмъ не менѣе нѣкоторые предѣлы вопроса намѣчаются: Въ то время какъ Опытъ объ исторіи гражданскаго общества Фергюсона приближается къ типу политическихъ и моральныхъ трактатовъ того же Фергюсона или Монтескье и под., другой гранью мы можемъ считать чисто психологическія и натуралистическія сочиненія, гдѣ „человѣкъ“ разсматривается только какъ послѣдняя

[1]) *Isaak Iselin* über die Geschichte der Menschheit. B. I, II. Vierte u. vermehrte Auflage, Basel 1779, Первое изданіе 1764 г., второе—1768. Объ Изелинѣ см. *A. v. Miaskowski*, Isaak Iselin. Basel 1873. (Мясковски имѣетъ въ виду главнымъ образомъ экономическое ученіе Изелина, примыкавшаго въ значительной степени къ физіократамъ; объ интересующемъ насъ сочиненіи Изелина см. S. 61 s.).

[2]) Само собою разумѣется, что съ этимъ тѣсно переплетаются вопросы морали, права, политики и пр., которые мы здѣсь не перечисляемъ въ качествѣ проблемъ, выдѣляя согласно нашимъ методологическимъ цѣлямъ, только проблемы, конституировавшіяся впослѣдствіи въ опредѣленную *научную* форму.

ступень и завершеніе въ развитіи самой природы, какъ это имѣетъ мѣсто въ нѣкоторыхъ французскихъ трактатахъ О природѣ [1]).

Какъ полагалось въ вѣкъ Просвѣщенія, Изелинъ пишетъ одушевленный цѣлью человѣческаго блага и съ вѣрой, что его изслѣдованіе ведетъ къ этой цѣли. Средство—„правильное и точное познаніе человѣка и его многообразныхъ отношеній“ [2]). Разсмотрѣніе и изслѣдованіе въ области этого средства впослѣдствіи (1778) Изелинъ называетъ „философскимъ разсмотрѣніемъ исторіи“ [3]); въ частности отношеніе между исторіей и философіей, по Изелину, характеризуется тѣмъ, что философія „всегда очень слаба“, если она не опирается на исторію, а исторія „по большей части безполезна, и часто вредна“, если она не освѣщается философіей [4]). Побочной цѣлью Изелина является опроверженіе „софистическихъ сочиненій г-на Русо“, а отчасти и Монтескье [5]). Причины его выступленія противъ Монтескье представляютъ для насъ интересъ. Дѣло въ томъ, что среди побужденій разобрать „парадоксы Русо“ Изелинъ называетъ одно частное письмо знаменитаго въ XVIII вѣкѣ Генри Гома (Lord Kames) [6]), направляющаго по адресу Монтескье упрекъ въ односторонности и неполнотѣ выдвигаемыхъ имъ факторовъ общественно-государственныхъ отношеній. Признавая, что Монтескье исчерпалъ такія причины, какъ природа правительства, различіе климата, сила и слабость народа и т. п., Гомъ въ названномъ письмѣ продолжаетъ: „Но онъ не раскрылъ тѣхъ причинъ, которыя вытекаютъ изъ самой человѣческой природы, изъ нашихъ страстей и изъ естественныхъ побужденій нашихъ поступковъ“ [7]), между тѣмъ, продолжаетъ онъ, „*сама человѣческая природа имѣетъ большее вліяніе на введеніе законовъ и привычекъ, чѣмъ всѣ другія причины, изложенныя Монтескье*“.

Разумѣется, въ этой мысли цѣнна только *формальная* сто-

---

[1]) Ср. напр., De la Nature. Amsterdam 1761, авторъ—Робине; или даже *Bonnet*, Contemplation de la nature. Amsterdam 1764.

[2]) Изелинъ, о. с., S. VI.

[3]) ib, S. IX.

[4]) ib., S. 150—151.

[5]) Противъ Русо см. особ. Zweites Buch, S. 159 ff. По *Виндельбанду* же, свое сочиненіе „Изелинъ выкроилъ... по взгляду Руссо на жизненное развитіе индивидуума въ историческомъ процессѣ“!.. (Т. II, стр. 461.)

[6]) Впослѣдствіи также написавшаго очерки по исторіи человѣка, Sketches of the History of Man. 1774. Нѣм. пер.: Versuche über die Geschichte des Menschen. B. I, II. Lpz. 1774.

[7]) Изелинъ, о. с., S. XIII.

рона, состоящая въ признаніи необходимости „внутренняго“ объясненія въ исторіи, такъ какъ по содержанію эта мысль не идетъ дальше того обращенія къ постоянству человѣческихъ страстей и пороковъ, которое мы встрѣчаемъ въ истолкованіи исторіи у Юма, личнаго друга и идейнаго противника Гома, и во всякой прагматической исторіи. Гомъ, невзирая на свою реалистическую философскую позицію, враждебную Юму, здѣсь не возвышается надъ односторонними тенденціями англійскаго психологическаго эмпиризма.

Изелинъ называетъ своей темой „человѣка“, однако онъ недостаточно сознаетъ то конкретное своеобразное единство этого предмета, которое не позволяетъ его разсматривать только какъ отвлеченность или только какъ сумму составляющихъ его индивидуальныхъ единицъ. Между тѣмъ безъ этого сознанія не можетъ быть собственной *философіи* исторіи. Поэтому, трактатъ Изелина является только родоначальникомъ тѣхъ антропологическихъ и этнографическихъ разсужденій, высшее завершеніе которыхъ издавна указывается въ „Идеяхъ“ Гердера, сумѣвшаго однако этотъ эмпирическій матеріалъ превратить также въ матеріалъ философско-историческаго построенія. Тѣмъ болѣе тщетно было бы ожидать отъ Изелина какихъ-нибудь явно выраженныхъ указаній на его пониманіе исторіи, какъ науки со своими собственными методологическими особенностями. „*Исторія всякаго отдѣльнаго общества*, — говоритъ онъ, — *всякаго отдѣльнаго народа*, научаетъ насъ, насколько и какими средствами она приближается къ своей важной конечной цѣли, и благодаря какимъ уклоненіямъ она идетъ мимо нея. Изъ судебъ многихъ народовъ вмѣстѣ взятыхъ, можно замѣтить общія основанія тѣхъ преимуществъ, которыя даетъ человѣческому роду цивилизованное (gesittete) состояніе и гражданское устроеніе (die bürgerliche Verfassung), и тѣхъ недостатковъ, которые они ему приносятъ. — *Исторія человѣчества* обнимаетъ все существенное, что содержится въ этомъ смыслѣ въ исторіи отдѣльныхъ людей и въ исторіи цѣлыхъ народовъ“ [1]).

Уже по этой постановкѣ задачи видно, что мы можемъ расчитывать у Изелина самое большее на философско-правовыя моральныя обобщенія, но никакъ не на философію исторіи, которая хотя бы косвенно могла раскрыть также логику исторической науки. И единственная идея, доминирующая въ историческихъ

[1]) ib., S. XVIII.

разсужденіяхъ Просвѣщенія, идея прогреса, связываетъ еще „обобщенія“ Изелина съ собственной философіей исторіи [1]). Но нужно отдать справедливость Изелину, что онъ значительно глубже, чѣмъ Монтескье, въ которомъ такъ хотятъ видѣть предшественника „историческаго метода“, понимаетъ смыслъ самого историческаго развитія, какъ это обнаруживается, напр., въ слѣдующемъ его разсужденіи: „При чтеніи *Духа законовъ* легко можетъ прійти на мысль, будто всякое учрежденіе начинается съ состоянія своего совершенства и силы, и будто всякое изъ нихъ постепенно переходя всѣ ступени порчи достигло самой послѣдней. Едва можно повѣрить, чтобы безсмертный авторъ этого прекраснаго сочиненія, могъ думать подобнымъ образомъ. Между тѣмъ исторія учитъ насъ, что всѣ государства возникали въ состояніи испорченности, что, правда, нѣкоторыя изъ нихъ возвысились до блестящаго и цѣннаго расцвѣта, но что ни одно не достигало никогда истиннаго совершенства, или ни одно не сдѣлало большое число своихъ гражданъ дѣйствительно человѣческимъ и цивилизованнымъ“ [2]).

Методъ, которымъ пользуется Изелинъ, самъ по себѣ историческимъ названъ быть не можетъ; это — яркій примѣръ того *сравнительнаго* метода, опирающагося на данныя преимущественно этнографіи, который сталъ такъ популяренъ въ XIX вѣкѣ подъ именемъ сравнительно-историческаго метода, и къ созданію котораго много внесъ Монтескье. Идея развитія и его постепенности, составляющая, повидимому, неотъемлемую принадлежность этого метода, является руководящей въ разсужденіяхъ Изелина, такъ что даже со стороны внѣшней отсутствіе фактическихъ данныхъ и гипотетическіе домыслы у него неизмѣнно прикрываются словомъ „постепенно“ (allmählich, nach und nach). Въ цѣломъ получается своеобразная эволюціонная теорія права, государства, нравственности, и т. п., имѣющая то неоспоримое преимущество передъ разсужденіями Монтескье, что Изелинъ ищетъ подчинить закономѣрности самое природу общества или, какъ онъ говоритъ,

[1]) ib. S. XXIII. Содержаніе книги Изелина: Т. I. Кн. I, Психологическое разсмотрѣніе человѣка, Кн. 2, Объ естественномъ состояніи, Кн. 3, О состояніи дикости, Кн. 4, Отъ началъ цивилизованнаго состоянія до упроченія домашняго общества; Т. II, Кн. 5, О прогресѣ общественности къ гражданскому состоянію, Кн. 6, О прогресѣ цивилизованнаго состоянія у восточныхъ народовъ, Кн. 7, О прогресѣ цивилизованнаго состоянія у грековъ и римлянъ, Кн. 8, О прогресѣ цивилизованнаго состоянія современныхъ европейскихъ націй.

[2]) B. II, S. 255—256.

человѣчества, а не подставляетъ на ея мѣсто юридической и гражданской законности, какъ принципа, руководящаго развитіемъ политическихъ организацій.

Что касается философскихъ основаній Изелина, то они выясняются отчасти изъ ссылокъ, которыя онъ дѣлаетъ для подтвержденія своихъ мнѣній, а отчасти изъ того обзора исторіи философіи, который содержится въ послѣдней книгѣ его сочиненія [1]). Его *философское* направленіе по этимъ указаніямъ не можетъ быть обозначено иначе, какъ *раціонализмъ*. Его оцѣнка Вольфа—прямо восторженна („vielleicht der grösseste unter allen Weltweisen“) [2]). Баумгартенъ, Мендельсонъ, Зульцеръ, Реймарусъ и др. для него — руководящія имена. Локка онъ цѣнитъ, главнымъ образомъ, за его философскую скромность („bescheidenes Genie“). Но въ своихъ психологическихъ воззрѣніяхъ онъ опирается опять-таки на Вольфа и рѣшительно противопоставляетъ его психологію сенсуалистическимъ стремленіямъ „нѣкоторыхъ болѣе новыхъ“ [3]). Юма онъ цитируетъ только какъ историка и Юмъ же наряду съ Монтескье, Русо, Мозеромъ, Мабли, Беккаріа, Кене и др. выступаетъ для него, какъ авторитетъ въ области вопросовъ политическихъ и политической экономіи [4]). И нельзя не видѣть въ этомъ болѣе глубокаго пониманія сферъ различныхъ вопросовъ, чѣмъ то, которое вообще создало вѣку Просвѣщенія характеристику *философскаго* вѣка. Философскимъ, подлинно философскимъ основаніемъ всего научнаго знанія въ сознаніи наиболѣе просвѣщенныхъ людей остается раціонализмъ, вся же публицистическая литература эпохи — только нерасчлененный конгломератъ вопросовъ практическаго, т.-е. главнымъ образомъ политическаго и моральнаго значенія. Эмпиризмъ вліяетъ и играетъ существенную роль не какъ философская система,— оформившаяся у Беркли и Юма въ видѣ феноменалистическаго идеализма, а какъ *психологическое* основаніе для разсмотрѣнія названныхъ вопросовъ. Но интересно, что даже эта психологія

---

[1]) Изелинъ ссылается неоднократно на сочиненія, вышедшія послѣ перваго изданія его книги. Эти ссылки добавлены имъ при подготовленіи своего сочиненія къ новымъ изданіямъ, но общее направленіе его „авторитетовъ“ одно.

[2]) о. с., B. II, S. 404.

[3]) о. с., B. I, S 44 Anm. По сообщенію Мясковски Изелинъ изучалъ Бекона, Декарта, Лейбница, Вольфа и Ларошфуко по окончаніи имъ гетингенскаго университета, въ 1748—1754 гг. (о. с., S. 16).

[4]) о. с., B. II, Achtes Buch, 33. Hauptstück.

только постольку воспринимается въ историческое и всякое другое объясненіе, поскольку она еще не доводится до своихъ феноменалистическихъ результатовъ. Нельзя указать ни одного примѣра философско-историческихъ построеній на почвѣ феноменализма,—Беркли и Юмъ въ этомъ отношеніи являются *безплодными*. Вотъ почему до конца остается излюбленнымъ авторомъ писателей Просвѣщенія только самъ Локкъ, а затѣмъ такіе представители эмпиризма, какъ Гомъ или Фергюсонъ, которые выступаютъ противниками феноменализма [1]). Психологическое основаніе философско-исторической концепціи Изелина и конечная раціоналистическая цѣль всего историческаго развитія достаточно объясняютъ, такимъ образомъ, ту схему, которая, по Изелину, выражаетъ общій поступательный ходъ развитія всего человѣчества. Въ этой схемѣ—три ступени или класа,—они послѣдовательны, но въ примѣненіи къ разнымъ одновременно живущимъ народамъ также могутъ быть одновременными. 1, Верховенство чувствъ и стремленій; воображеніе развито мало и умъ не достигаетъ степени ясности; 2, воображеніе сильнѣе чувствъ, но разумъ слабѣе воображенія; 3, верховенство разума надъ чувствами и воображеніемъ. Такимъ образомъ, получается три послѣдовательныхъ состоянія, черезъ которыя проходитъ человѣчество: 1, первобытное состояніе (der Stand der Einfalt), 2, состояніе варварства, и 3, состояніе цивилизаціи (gesitteter Stand), внутри которыхъ намѣчаются свои ступени и класы.

Итакъ, первый же законченный трудъ по философской исторіи, съ какимъ мы встрѣчаемся въ Просвѣщеніи возникаетъ не вопреки раціоналистическимъ тенденціямъ философіи XVIII вѣка, а въ связи съ ними и опираясь на нихъ. Психологическое объясненіе, которое вносится въ исторію, не есть вліяніе эмпирической философіи, а только *психологіи*. Поэтому, не удивительно, что источникомъ психологическихъ свѣдѣній на ряду съ Вольфомъ оказывается Локкъ [2]). Болѣе существеннымъ однако я считаю то примѣненіе, которое получаетъ психологія въ приложеніи

[1]) Философская позиція Гома и Фергюсона достаточно освѣщена въ книгѣ *Laurie*, Scottish Philosophy in its national development. Glasgow 1902. Ch. V, XI.

[2]) Изелинъ даже сплошь опирается на Ps. rat. Вольфа, которую онъ постоянно цитируетъ. О Локкѣ онъ говоритъ только „вообще“ и чуть ли не единственный разъ, что онъ цитируетъ его (B. I, S. 47 Anm.), онъ дѣлаетъ попытку изъяснить его съ своей точки зрѣнія. Напомню, что Хладеніусъ считалъ вольфовскую психологію одной изъ основъ для развитія ученія объ историческихъ истинахъ.

къ исторической проблемѣ: психологіей пользуются, чтобы въ душевной жизни человѣка увидѣть то внутреннее основаніе, ratio, которое требовалось по раціоналистическому ученію для всякаго объясненія наряду съ указаніемъ внѣшнихъ причинъ объясняемаго. По содержанію неудовлетворительный отвѣтъ, на нашъ взглядъ,—какъ мы отмѣчали по поводу аналогичной идеи Хладеніуса,—является формально правильнымъ стремленіемъ выполнить одно изъ основныхъ требованій раціоналистической философіи. Оппозиція по отношенію къ Монтескье, съ какой Изелинъ ищетъ отвѣта на это требованіе, свидѣтельствуетъ объ его сознательномъ стремленіи разрѣшить эту принципіальную проблему.

Справедливость требуетъ также имѣть въ виду слѣдующія соображенія. Современная намъ научная исторія не удовлетворяется индивидуально-психологическими, а тѣмъ болѣе *исключительно* индивидуально-психологическими объясненіями. Методологически эту неудовлетворенность мы признаемъ совершенно правомѣрной, и, исходя изъ этого, легко приходимъ къ методологическому осужденію соотвѣтствующихъ опытовъ. Но въ исторической и діалектической перспективѣ есть основаніе и въ чисто психологическомъ объясненіи видѣть логическое достоинство не только съ указанной чисто формальной стороны. Слѣдуетъ помнить, что это *научное* психологическое объясненіе вступаетъ на мѣсто чисто прагматическаго объясненія, и что, слѣдовательно, со стороны логической мы имѣемъ всѣ тѣ преимущества, которыя можетъ принести съ собою указаніе научно провѣренныхъ, опредѣленныхъ и расчлененныхъ факторовъ на мѣсто неопредѣленныхъ „мотивовъ“ и „побужденій“ житейской психологіи. Самая идея примѣненія научно анализированныхъ психологическихъ факторовъ для объясненія историческихъ событій не только влечетъ за собою также болѣе тщательный анализъ этихъ послѣднихъ, но что еще важнѣе, только и даетъ отвѣтить на вопросъ: подлинно ли „историческое“ сводится безъ остатка на психологическое, а если нѣтъ, то, что въ исторіи разрѣшается психологически, и какое мѣсто занимаетъ психологія по отношенію къ исторіи?

По существу психологическій факторъ остается для исторіи, быть можетъ, столь же „внѣшнимъ“, и въ этомъ смыслѣ „случайнымъ“, какъ напр., и климатическія условія или стихійныя явленія природы, тѣмъ не менѣе есть, конечно, разница между требованіемъ научныхъ психологическихъ предпосылокъ, или объясненій, и „житейской“, прагматической психологіей.

Сознаніе этого различія, во-первыхъ, опредѣляетъ само собою методологическій вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ психологическое относится къ самому существу историческаго предмета, и во-вторыхъ, ставитъ чрезвычайно важный и интересный вопросъ о логикѣ и методологіи объясненій изъ такихъ причинъ, которыя, по опредѣленію, оказываются „случайными“ въ смыслѣ ихъ внѣшняго положенія для историческаго процеса, но которыя сами для себя также „случаются“, но въ совершенно новомъ для логики и методологіи смыслѣ: какъ „произвольныя“ или преднамѣренныя дѣйствія. Словомъ, здѣсь пріобрѣтается поводъ для методологическаго обсужденія вопроса о „свободѣ“, какъ причинности, о „творческой причинности“ и т. п. Эти вопросы не могутъ быть разрѣшены, конечно, на почвѣ психологіи, и чѣмъ больше ея будетъ держаться историческое объясненіе, тѣмъ дальше оно будетъ отъ ихъ разрѣшенія, такъ что скорѣе обратно, ему будетъ угрожать возвращеніе назадъ къ прагматизму. Но *поводъ* для методологическаго анализа этихъ вопросовъ все же дается именно психологическимъ объясненіемъ. Изелинъ былъ такъ же далекъ отъ всѣхъ этихъ вопросовъ, какъ онъ былъ далекъ отъ всякой методологической рефлексіи, но не думаю, чтобы его попытка внести въ исторію научно расчлененную психологію, — по крайней мѣрѣ, соотвѣтственно уровню его вѣка, — осталась безъ вліянія на дальнѣйшее развитіе нашей проблемы.

3. Прежде чѣмъ переходить къ соотечественнику Изелина Якобу Вегелину, ставившему передъ собою теоретическія проблемы исторіи наряду съ философско-историческими и практическими, мы остановимся только въ самыхъ общихъ чертахъ на двухъ опытахъ, аналогичныхъ опыту Изелина, но оказывавшихъ вліяніе на нѣмецкое Просвѣщеніе не только въ лицѣ его руководителей. Оба сочиненія, о которыхъ идетъ рѣчь, были доступны широкой публикѣ, такъ какъ тотчасъ по выходѣ въ свѣтъ были переведены на нѣмецкій языкъ [1]).

---

[1]) Имѣя въ виду только это значеніе сочиненій Фергюсона и Гома, слѣдуетъ обратиться къ ихъ нѣмецкимъ переводамъ XVIII вѣка: *Adam Ferguson*, Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft Lpz. 1768. *Heinrich Home*, Versuche über die Geschichte des Menschen. Th. I, II. Lpz. 1774 (въ 1784—2-ое изданіе). Въ Англіи во вторую половину XVIII вѣка появилась богатая литература аналогичныхъ произведеній, забытая теперь до такой степени, что Ружмонъ, дающій въ своей книгѣ Les deux Cités, прямо-таки исчерпывающее изложеніе философско-исторической литературы, называетъ здѣсь длинный рядъ сочиненій, оставшихся ему извѣстными только по заглавію (p. 183 n.).

Фергюсонъ (1724—1816), вообще мало подготовленный въ области философіи, разумѣется, меньше всего могъ въ своемъ опытѣ опираться на философскія предпосылки раціонализма. Его весьма скромная философская подготовка даетъ себя знать на каждомъ шагу. Вынужденный въ виду общаго взгляда о необходимости психологическихъ основъ для морали и права изложить свои психологическія воззрѣнія, Фергюсонъ ограничивается въ другомъ своемъ сочиненіи [1]) нѣсколькими страничками совершенно общихъ мѣстъ съ указаніемъ именъ Бекона и Рида. Дѣйствительными вдохновителями его были мораль и политика. Рѣзко противопоставляя въ моральной философіи *то, что есть*, тому, *что должно быть*, Фергюсонъ все же считаетъ, что основаніемъ моральной философіи является ученіе о душѣ или естественная исторія духа, состоящая изъ двухъ частей, гдѣ рѣчь идетъ о человѣкѣ и о Богѣ. Исторія человѣка, въ свою очередь, есть или исторія индивида или исторія рода [2]). Къ послѣдней, повидимому, нужно отнести Опытъ по исторіи гражданскаго общества.

Ружмонъ иронизируетъ по поводу Фергюсона, „испытывающаго страхъ передъ собственными именами“ [3]), но въ этомъ и выражается то своеобразное отношеніе житейской психологіи и морали къ исторіи, когда можно говорить по поводу исторіи, не зная исторіи. Меньше всего, конечно, такого рода изложеніе можетъ быть отнесено къ разряду сочиненій философско-историческихъ, но такія разсужденія зато часто выступаютъ подъ именемъ „философіи права“. Въ неопредѣленныхъ идеяхъ развитія „природной“ соціальности человѣка, его стремленія къ самосохраненію и объединенію и под., отражается только общее настроеніе времени. Вообще, сколько здѣсь за моралью можно усмотрѣть мысли, онѣ состоятъ въ безцвѣтномъ воспроизведеніи идей Монтескье и старыхъ идей Аристотеля, и направляются,—очевидно, вмѣстѣ съ Монтескье [4]),—противъ Гобса, затѣмъ также противъ Русо. Ни по своимъ философскимъ основаніямъ, ни по своему содержанію, такая книга не могла оказать большого вліянія на

[1]) Institutes of Moral Philosophy, 1769. Нѣм. пер. извѣстнаго „просвѣтителя“ Гарве, съ его замѣчаніями, вышелъ въ 1772 г., *Adam Fergusons* Grundsätze der Moralphilosophie Uebers. v. Chr. Garve. Lpz.

[2]) См. Введеніе къ Institutes.

[3]) *Rougemont*, Les deux Cités. Paris 1874. T. II, p. 181.

[4]) Взаимное отношеніе Монтескье и Фергюсона Ружмонъ выражаетъ слѣд. сопоставленіемъ: „Il essaya de raconter l'histoire de cette *societé civile* que le philosophe français avait décomposée en ses principaux éléments et qu'il avait étudiée pièce après pièce“. o. c., ib.

писателей, имѣвшихъ уже болѣе совершенное выполненіе аналогичной работы у Изелина и достаточно подготовленныхъ для философской оцѣнки такихъ опытовъ.

Больше всего Фергюсонъ настаиваетъ на соціальной природѣ человѣка, откуда и выводитъ свое требованіе изучать человѣка въ конкретной обстановкѣ и не какъ отдѣльнаго человѣка, а въ обществѣ [1]). Однако Фергюсонъ настоятельно протестуетъ противъ разрыва „естественнаго“ и „соціальнаго“ и цѣль изученія послѣдняго видитъ въ установленіи законовъ и теорій, совершенно аналогичныхъ міру физическому, также въ мірѣ душевномъ, соціальномъ и историческомъ [2]). Идею развитія онъ примѣняетъ къ обществу опять-таки совершенно аналогично примѣненію ея въ мірѣ естественномъ. Все это заслуживаетъ вниманія только въ качествѣ *отрицательной инстанціи*. Фергюсонъ выросъ всецѣло на почвѣ эмпирической философіи и ея психологизма, идея историческаго объясненія у него есть прямое и прямолинейное примѣненіе идеи Монтескье, и вотъ, онъ также далекъ отъ пониманія задачъ исторіи и философіи исторіи, какъ и любой другой моралистъ любого времени. Но этого мало, именно идеи, которыя нерѣдко считаютъ необходимымъ условіемъ самой возможности исторіи какъ науки, въ родѣ „развитія“, „закономѣрности“ и „соціальности“ (въ противоположность индивидуализму) у Фергюсона на лицо, но все это не приводитъ его, какъ слѣдовало бы ожидать, къ пониманію исторіи. Напротивъ, это все то же „разсужденіе“ о политикѣ, государствѣ, нравахъ, какихъ много было, какъ въ XVIII, такъ и въ XIX вѣкѣ,— какихъ много есть и теперь. И въ то же время у Фергюсона отсутствуетъ центральная идея раціонализма объ объясненіи изъ внутренняго основанія, при которомъ даже психологистическое истолкованіе исторіи даетъ несравненно лучшіе результаты, какъ это можно было видѣть на примѣрѣ Изелина [3]).

---

[1]) Ср. Versuch... S. 5, 85 и др.

[2]) Ср. ib., S. 39—40, 267 и др.

[3]) Большую роль, конечно, играли и личныя качества Фергюсона, который достаточно, можетъ быть, характеризуется тѣмъ, что, будучи въ 1759 г. приглашенъ въ эдинбургскій университетъ профессоромъ Естественной философіи (Natural Philosophy), онъ въ три мѣсяца подготовился къ преподаванію предмета, котораго онъ прежде никогда, за исключеніемъ школы, не изучалъ. Его другъ Юмъ привѣтствовалъ его по этому поводу. *Laurie*, o. c., p. 204. Л. Стивенъ характеризуетъ его по поводу его книги слѣд. обр.: „a facile and desterous declaimer, whose rhetoric glides over the surface of things without biting into their substance“. Engl. Thought, V. II., p. 215.

Не выше Опыта Фергюсона стоятъ опыты Генри Гома (1696—1782), автора Элементовъ Критицизма, въ свое время произведенія очень извѣстнаго и, дѣйствительно, интереснаго. Какъ мы знаемъ, Гомъ еще въ 1763 году высказывалъ въ частномъ письмѣ упрекъ по адресу Монтескье въ одностороннемъ выдвиганіи внѣшнихъ факторовъ для объясненія политическихъ и историческихъ явленій. Можно было бы ожидать, что Гомъ теперь попытается заполнить или исправить пробѣлъ, замѣченный имъ у Монтескье. Но мы остаемся при своемъ мнѣніи, что тѣ философскія основанія, на которыхъ покоился эмпиризмъ, не были благопріятны для уразумѣнія смысла историческаго метода и особенностей исторической науки.

Гомъ не поддался вліянію современнаго ему идеализма Беркли и Юма, напротивъ, онъ энергично возстаетъ противъ идеалистическихъ выводовъ этой философіи[1]), и тѣмъ не менѣе исторія, какъ процесъ, не была имъ достаточно схвачена въ своей внутренней сущности, и его Опыты могутъ такъ же мало претендовать на значеніе философско-историческаго произведенія, какъ и историческаго. И потому его сочиненіе, подобно Опыту Фергюсона, не можетъ быть поставлено на одинъ уровень съ книгой Изелина. Конечно, можетъ быть черезъ посредство *силы имени* это произведеніе оказало на соотвѣтствующую нѣмецкую литературу большее вліяніе, чѣмъ могло быть вліяніе скромнаго швейцарскаго еврея, но само по себѣ оно только собраніе разнороднаго и даже пестраго матеріала, ничѣмъ кромѣ заглавія необъединеннаго. Это собраніе „фактовъ“, отдѣльныхъ замѣчаній и мыслей, подчасъ остроумныхъ соображеній, но лишенныхъ всякаго стремленія найти какую-нибудь общую *объяснительную* идею или точку зрѣнія или вообще какой-нибудь общій историческій „резонъ“. Даже, возражая Монтескье противъ безусловнаго значенія его теорій климата, Гомъ не столько опирается на

---

[1]) Его философская позиція до извѣстной степени опредѣляется Первымъ Опытомъ III книги разсматриваемаго сочиненія (по названному выше переводу Die Grundsatze und das Wachsthum der Vernunft. B. II, S. 1—77) и Апендиксомъ, содержащимъ въ себѣ опредѣленія философскихъ терминовъ, который имъ приложенъ къ его Элементамъ критицизма. Въ частности здѣсь интересно его большое примѣчаніе къ объясненію термина Идея, направленное противъ берклеевскаго (и юмовскаго) идеализма. Въ первомъ изданіи Elements of Criticism вышло въ 1762 г.; нѣм. пер. (Grundsätze der Kritik. B. I, II) въ 1765; 2-ое изданіе нѣм. пер. Мейнгарда сдѣлано съ 4-го англійскаго. По этому изд. названное прим. см S. 573—580.

какой-нибудь общій философскій или методологическій принципъ, сколько противопоставляетъ ему факты, не поддающіеся объясненію съ точки зрѣнія всеобщаго значенія теоріи климата, или противорѣчащіе этой теоріи.

Разница Гома съ Фергюсономъ въ томъ, что Фергюсонъ сосредоточивается преимущественно на морали и самъ морализируетъ, а Гомъ собираетъ, главнымъ образомъ, этнографическій матеріалъ, долженствующій свидѣтельствовать о ростѣ и развитіи способностей, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и въ его общественномъ состояніи. Гомъ, повидимому, думаетъ, что можно *теоретически* установить нѣкоторые элементы и принципы, которые даютъ возможность сравнивать различные эпохи и народы, а разъ установивъ ихъ, остается только прослѣдить *исторію* соотвѣтственнаго роста и совершенствованія [1]).

Итакъ, въ названныхъ произведеніяхъ мы ничего не получаемъ для освѣщенія интересующихъ насъ проблемъ методологіи исторіи и философіи исторіи, если не считать, что для послѣдней въ идеѣ совершенствованія или долженствованія, направляющихъ историческій процесъ, идеѣ, общей всѣмъ названнымъ писателямъ, выражается не только характерная для философіи исторіи мысль о прогресѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ выступающій въ томъ моральномъ истолкованіи, которое дѣлается потомъ столь популярнымъ въ разныхъ философско-историческихъ конструкціяхъ и схемахъ, пріемъ заканчивать „исторію“ и „историческое развитіе“ стадіей „моральности“ и „гуманности“. Трудно, конечно, сказать, оказали ли названные писатели непосредственное вліяніе въ этомъ смыслѣ на Гердера, съ одной стороны, и Канта, съ другой стороны, а черезъ нихъ и на ихъ послѣдователей, но несомнѣнно, что ихъ излюбленный способъ „завершать“ ходъ историческаго развитія именно такимъ образомъ, былъ плодомъ разсматриваемой нами подготовительной эпохи для болѣе яснаго выдѣленія проблемъ философіи исторіи. Во всякомъ случаѣ, теперь, и на долго, эти „концы“ историческаго процеса не сходятъ со сцены философскаго анализа его.

Другое возможное вліяніе этихъ произведеній есть психологизмъ въ историческомъ объясненіи. Мы видѣли, что онъ былъ не чуждъ и чистому раціонализму, съ идеей психологизма мы встрѣтимся и у позднѣйшаго лейбницеанца Вегелина, но какъ

---

[1]) Это противопоставленіе „должнаго“ и „становящагося“ ясно высказано Гомомъ, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ морали. о. с., B. II, S. 77.

и у Хладеніуса это скорѣе ultima Thule ихъ стремленія найти „внутреннее объясненіе“ въ исторіи, и во всякомъ случаѣ оно не носитъ того наивнаго характера, гдѣ изложеніе философско-историческихъ и этнографическихъ фактовъ просто начинается главой, долженствующей изобразить „исторію души“, но дающей только скудныя свѣдѣнія изъ психологіи, потомъ не находящія себѣ никакого примѣненія [1]). Такимъ образомъ, этотъ психологизмъ, можетъ быть, проистекающій изъ правильнаго въ общемъ чутья необходимости своего, внутренняго, основанія въ исторіи, и относительно оправдываемый съ точки зрѣнія развитыхъ выше общихъ соображеній, не имѣетъ однако за собою спеціальнаго методологическаго оправданія. Напротивъ, даже приблизительная попытка обратиться къ логическому оправданію историческаго метода сразу отодвигаетъ его на второй планъ, его роль ограничивается отрицательнымъ побужденіемъ къ положительной работѣ. Указанную попытку мы встрѣчаемъ у Вегелина.

4. Логическій интересъ къ исторіи, какъ наукѣ, обнаруживается у Вегелина, хотя и не въ формѣ выдѣленія его въ самостоятельную проблему. Якобъ Даніель Вегелинъ (1721—1791), уроженецъ Швейцаріи; былъ въ 1765 г. приглашенъ въ Коро-

---

[1]) Этотъ упрекъ мы относимъ также къ Изелину. Эти „психологическія введенія“ нѣсколько напоминаютъ модныя одно время „физіологическія введенія“ къ изложенію психологіи: также они отрывочны и бѣглы и также въ послѣдующемъ изъ нихъ не дѣлается примѣненія. Какъ мы отмѣчали, уже Вольфъ называлъ эмпирическую психологію „исторіей души“, какъ Локкъ также называлъ свой методъ въ Опытѣ „историческимъ“. Мода на исторію во второй половинѣ XVIII вѣка заставляетъ появляться спеціальныя сочиненія подъ аналогичными заголовками, какъ напр., вышедшее въ 1765 г. въ Бреславлѣ анонимное сочиненіе Geschichte des menschlichen Verstandes (авторъ опирается на раціоналистовъ, Вольфа, Баумгартена и др., но главнымъ образомъ, на Монтескье, Гельвеція), гдѣ также рѣчь идетъ и о модныхъ тогда темахъ, какъ „климатъ“, „государство“, но все это имѣетъ еще меньше значенія для нашихъ цѣлей, чѣмъ писатели, названные въ текстѣ; въ цѣломъ все же характерны для тогдашняго состоянія науки въ Германіи, и повышенный интересъ къ „исторіи“ и „исторіямъ“, и широкое вліяніе такихъ писателей какъ Монтескье. У названнаго анонима замыселъ можетъ быть былъ тотъ же, что у Изелина и Гома, но онъ, не дождавшись въ нихъ образцовъ для себя, „поспѣшилъ“ выпустить свой опытъ. Для полноты картины кстати отмѣтить, что Платнеръ даже *логику* называетъ „прагматической исторіей человѣческой способности познанія“ (*Ernst Platners* Philosophische Aphorismen. Lpz. 1793. Th. I, § 11), и соотвѣтственно излагаетъ „исторію низшей способности познанія“ (§ 44—363) и „исторію высшей способности познанія“ (§ 364—718) итп. Разумѣется въ дѣйствительности это психологія, а не логика.

левскую Академію Наукъ въ Берлинѣ; напечаталъ въ Мемуарахъ Академіи пять статей подъ общимъ заглавіемъ Sur la Philosophie de l'histoire. Это—статьи смѣшаннаго характера, но объединенныя общей мыслью *теоретической* оцѣнки исторіи и ея метода. Меньше всего въ нихъ именно „философіи исторіи", а принимая во вниманіе раціоналистическое пониманіе философіи и науки, можно было бы съ адекватной точностью передать этотъ заголовокъ, какъ замѣтки *по поводу* исторической науки. Вегелинъ, обнаруживающій и здѣсь и въ своихъ историческихъ сочиненіяхъ вліянія Монтескье и Русо, въ этой работѣ, насколько рѣчь у него идетъ о логикѣ исторической науки, опирается на теоретическіе принципы Лейбница, являясь такимъ образомъ, прямымъ продолжателемъ дѣла Вольфа, Хладеніуса, и всего раціонализма [1]). Въ цѣломъ, слѣдовательно, идеи Вегелина представляются особенно показательными въ томъ смыслѣ, что онѣ являются *общимъ* итогомъ, какъ вліянія въ Германіи французскаго Просвѣщенія,

---

[1]) Nouveaux Mémoires de L'Académie Royale des sciences et belles lettres. Année 1770. Sur la Philosophie de l'Histoire. Par *M. Weguelin.* I Mém.—1770, II—1772, III—1773, IV—1775, V—1776. Изъ другихъ статей помѣщенныхъ въ Мемуарахъ болѣе или менѣе связаны съ той же темой статьи 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. Подробный перечень, какъ напечатанныхъ, такъ и ненапечатанныхъ, трудовъ Вегелина см. у Бока, S. 6—16. О Вегелинѣ: *K. Rosenkranz,* Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte. Königsberg 1835. (Въ приложеніи къ этой патріотической статьѣ небезызвѣстнаго въ свое время гегельянца данъ нѣмецкій переводъ первой половины перваго мемуара Вегелина и заголовки остальныхъ параграфовъ 1-го и 2-го мемуаровъ; вообще авторъ знаетъ только два первыхъ мемуара Вегелина). *Goldfriedrich,* Die historische Ideenlehre in Deutschland. Brl. 1902. S. 22—50. По нѣсколько страницъ у Флинта, Рохоля, Вегеле. (Флинтъ такъ высоко ставитъ Вегелина, что даже предлагаетъ переиздать его статьи о философіи исторіи, но цѣлесообразнѣе было бы просто подвергнуть спеціальному анализу всѣ его теоретическія сочиненія). Спеціально посвящено Вегелину сочиненіе *Hermann Bock,* Jakob Wegelin als Geschichtstheoretiker. Lpz. 1902. (Наиболѣе полное изложеніе теоретическихъ идей Вегелина не только въ области исторической науки, но также его соціологическое ученіе объ обществѣ и государствѣ. Авторъ, ученикъ Лампрехта, не обладаетъ достаточной философской и историко-философской подготовкой и тутъ его сужденія почерпаются изъ вторыхъ рукъ и недостаточно компетентны. Въ мои задачи не входитъ исчерпывающій анализъ идей Вегелина, но, къ сожалѣнію, и въ намѣченныхъ мною для себя предѣлахъ я не могъ выполнить задачи съ нужной полнотой, такъ какъ не могъ найти нѣкоторыхъ статей Вегелина).

такъ и того самостоятельнаго направленія нѣмецкой мысли, которое развивалось на почвѣ вольфовскаго и лейбницевскаго раціонализма, т.-е. Вегелинъ можетъ служить какъ-разъ образчикомъ отношенія къ исторической наукѣ въ тотъ „второй періодъ“ нѣмецкаго Просвѣщенія, начало котораго датируется 1765 годомъ.

Свою дѣятельность въ Берлинѣ Вегелинъ начинаетъ книгой, по общей идеѣ и плану, примыкающей къ сочиненію Изелина [1]). Однако введеніемъ къ книгѣ служитъ не „психологическое разсмотрѣніе человѣка“ на основѣ эмпирическихъ теорій психологіи, а „теорія человѣка“, какъ она понималась въ политической литературѣ французскаго Просвѣщенія. Вегелинъ здѣсь находится всецѣло подъ вліяніемъ теорій Монтескье и Русо. И мы не находимъ у него примѣненія общихъ философскихъ теорій раціонализма. Скорѣе можно говорить о сенсуализмѣ автора, когда онъ не только начинаетъ свои разсужденія утвержденіемъ, что „изъ всѣхъ способностей, находимыхъ нами въ человѣкѣ просвѣщенномъ и культивированномъ, естественный человѣкъ обладаетъ только способностью чувствовать“ [2]), но кладетъ даже класификацію чувствованій, „естественныхъ“ (чувства физическихъ потребностей), „нравственныхъ“, „религіозныхъ“ и „гражданскихъ“, въ основу дѣленія народовъ, переходящихъ отъ стадіи дикости къ стадіи гражданскаго порядка. Индивидуальное разнообразіе народовъ объясняется у него не столько ихъ внутренними особенностями, сколько, и прежде всего, согласно Монтескье, особенностями внѣшнихъ условій. „Естественныя дѣйствія,—говоритъ онъ,—будучи вездѣ одними и тѣми же, получаютъ специфическія различія отъ климата и произведеній почвы; ихъ повтореніе превращаетъ ихъ въ привычки и послѣднія служатъ для характеристики народовъ, какъ индивидовъ“ [3]). Въ цѣломъ книга не оригинальна и эклектична, въ духѣ времени и Академіи.

Содержаніе Мемуаровъ Вегелина весьма сложно и они могутъ быть объединены только внѣшнимъ титломъ: *по поводу исторической науки и историческаго процеса*. Больше всего вниманія Вегелинъ удѣляетъ именно разсужденіямъ объ историческомъ процесѣ,—въ этомъ только смыслѣ его работа можетъ быть отнесена къ фи-

---

[1]) Considérations sur les principes moraux et caractéristiques des gouvernements. Brl. 1766.

[2]) o. c., p. II.

[3]) ib., p. 12.

лософіи исторіи, но и здѣсь его общія разсужденія носятъ скорѣе отвлеченно соціологическій характеръ, чѣмъ собственно философско-историческій, если принять то раздѣленіе этихъ двухъ точекъ зрѣнія, которое противополагаетъ объяснительныя теоріи соціологіи конкретному истолкованію смысла историческаго процеса въ философіи исторіи. Точнѣе всего мы характеризуемъ содержаніе Мемуаровъ Вегелина, если скажемъ, что они должны быть отнесены къ той неопредѣленной литературѣ по политическимъ и моральнымъ вопросамъ, которая нашла себѣ наиболѣе яркое выраженіе въ такихъ произведеніяхъ, какъ „Духъ законовъ“ или соціально-политическіе трактаты Русо. Мы имѣемъ въ виду остановиться только на тѣхъ его методологическихъ идеяхъ, которыя разъясняютъ защищаемую нами общую мысль о раціоналистической логикѣ историческихъ наукъ. Это есть не только суженіе задачи, это также—особенный подходъ къ обсуждаемому матеріалу. Сама по себѣ никакая теорія историческаго процеса не есть логика науки, но поскольку наука, какъ систематическое выраженіе знанія о данномъ предметѣ и матеріалѣ, не только отъ него зависитъ, но прямо стремится выразить его, какъ онъ *есть* или какъ онъ данъ, постольку и теорія процеса принимаетъ характеръ логическаго анализа. Критеріемъ въ раздѣленіи методологическаго и философско-историческаго аспекта въ анализѣ историческаго изложенія можетъ служить наличность или отсутствіе *рефлексіи* по поводу высказываемыхъ теорій. Чтобы подмѣтить въ этомъ изложеніи методологію, логикъ долженъ сперва *самъ* произвести надъ даваемымъ матеріаломъ нужную ему логическую рефлексію. Иначе обстоитъ дѣло у Вегелина, гдѣ напротивъ философско-историческія обобщенія привлекаются только какъ иллюстрація теорій, одинаково служащихъ, какъ для обобщенія историческаго, такъ и для полученія руководящихъ правилъ его логическаго изображенія. Вообще историкъ, который писалъ бы исторію, постоянно рефлексируя на свои пути и пріемы, писалъ бы въ то же время логику своей науки. Этимъ соображеніемъ мы должны руководствоваться какъ правиломъ.

Изъ опредѣленія задачъ исторіи, имѣющаго значеніе главнымъ образомъ для исторической эвристики, можно извлечь нѣкоторый матеріалъ для сужденія о томъ, какъ понималъ Вегелинъ задачи исторіи какъ науки. Вегелинъ поднимается надъ узко морализирующимъ опредѣленіемъ ея задачъ и рекомендуетъ „не вдаваться въ дидактическія дискусіи, лежащія внѣ сферы

исторіи“ [1]). Его положительное опредѣленіе сводится къ тому, что исторія является инструментальнымъ ученіемъ всѣхъ познаній, поскольку рѣчь идетъ о „происхожденіи, полезности и прогресѣ“. Въ этомъ смыслѣ „всякая наука или вѣтвь нашего познанія имѣетъ свою историческую часть, содержащую въ себѣ наблюденія, феномены и факты, которые авторъ систематически комбинируетъ, обобщаетъ и приводитъ въ порядокъ“ [2]).

Мѣсто исторіи въ научномъ знаніи опредѣляется ближе черезъ ея отношеніе къ философіи, естествознанію и искусству. Здѣсь Вегелинъ становится на уже знакомую намъ почву раціоналистическихъ представленій объ этомъ отношеніи [3]). Философія имѣетъ дѣло съ разсудочными общими и абстрактными понятіями, дѣлитъ ихъ на класы, роды и виды, открываетъ въ нихъ непосредственное отношеніе и познаетъ абсолютную истину. Эстетикъ (Le Théoricien du beau) руководимый правилами интуиціи созерцаетъ индивидуальныя совершенства тѣлъ, составляя изъ нихъ нѣкоторый идеальный образъ. Историкъ размышляетъ о совокупности фактовъ (l'historien réfléchit sur l'assemblage des faits); безконечное разнообразіе *данныхъ* (des Données), съ которыми онъ имѣетъ дѣло, мѣшаетъ прійти къ опредѣленіямъ столь же полнымъ, какъ въ метафизикѣ; и такъ какъ онъ никогда не можетъ быть увѣренъ въ томъ, что располагаетъ всѣми *данными*, которыя могли бы раскрыть передъ нимъ руководящее понятіе исторіи, то онъ долженъ довольствоваться „моральной достовѣрностью“ [4]).

---

[1]) I Mém. P. 385, „sans s'engager dans des discussions didactiques, qui sont hors de la sphère de l'histoire“. Ср. P. 361, „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“.

[2]) ib., p. 384.

[3]) ib., p. 361.

[4]) Вопросу объ исторической вѣроятности Вегелинъ посвящаетъ V Mém. Его разсужденія здѣсь носятъ характеръ исключительно практическихъ совѣтовъ эвристическаго типа, или по терминологіи Вегелина это—вопросы „исторической критики“ (P. 433, „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“). Подобно Хладеніусу,—какъ отмѣчаетъ уже Бокъ (o. c. S. 70),—Вегелинъ также считаетъ, что ученіе объ исторической истинѣ или вѣроятности могло бы составить подлинное дополненіе обыкновенной логики (Mém. 1786). Но Бокъ правъ: „Doch wird dessen (т.-е. Хладеніуса) Buch von Wegelin nicht gekannt und auch an Gründlichkeit nicht

Общая оцѣнка значенія исторіи навѣяна уже распространившимся эмпирическимъ настроеніемъ времени, а можетъ быть и личной любовью Вегелина къ своей наукѣ. Исторія прошедшая черезъ раціональную критику,—разсуждаетъ онъ,—имѣетъ большое практическое значеніе для прогреса наукъ и искусствъ, потому что все наше знаніе основывается на фактахъ,—оно получаетъ изъ историческаго изложенія, какъ данныя, которыя должны войти въ реальныя опредѣленія, такъ и слѣдствія, которыя изъ нихъ дѣлаются. Наблюденіе и опытъ, ведущіе насъ къ познанію физическаго и моральнаго міра, начинаютъ съ частныхъ и индивидуальныхъ фактовъ. Эта ткань фактовъ относится къ компетенціи и вѣдѣнію исторіи, которую слѣдуетъ разсматривать какъ запасъ и колыбель человѣческаго знанія [1]). Сами философскія теоріи и системы получаютъ свое оправданіе только въ наблюденіи фактовъ и явленій; степень ихъ основательности зависитъ отъ числа, качества и точности наблюденій и фактовъ; и даже реформа философіи зависитъ только отъ болѣе точныхъ наблюденій и лучше опредѣленныхъ фактовъ. Въ фактахъ содержатся не только зародышъ и элементы всѣхъ знаній, не основывающихся непосредственно на понятіяхъ и аксіомахъ, но ихъ сочетаніе и послѣдовательность порождаютъ отношенія и важныя истины физики, морали и общей политики [2]). Сама философія можетъ стать предметомъ исторіи и это лишній разъ свидѣтельствуетъ, что между знаніемъ историческимъ и философскимъ есть извѣстное внутреннее соотношеніе. Хотя философія состоитъ изъ понятій общихъ и абстрактныхъ, она можетъ входить въ область исторіи, занятой перечисленіемъ и оцѣнкой фактовъ [3]).

---

erreicht". (Между прочимъ Вегелинъ убѣжденъ, что онъ „впервые" разрѣшаетъ задачу установленія критеріевъ вѣроятности. Ср. *Bock*, o. c., S. 75. Тѣмъ больше интереса представляетъ это совпаденіе двухъ писателей, исходившихъ изъ однѣхъ философскихъ предпосылокъ).—Лейбницъ въ N E. связываетъ вопросы математической вѣроятности съ вѣроятностью „исторической" и, какъ мы отмѣчали, требуетъ углубленія поднятаго юристами вопроса de fide historica и особаго „новаго рода логики", которая должна была заняться степенями вѣроятности. На соотвѣтствующихъ мысляхъ Хладеніуса по этому вопросу мы останавливались, чтобы дать читателю представленіе о мѣстѣ этого вопроса въ раціоналистической философіи. Выяснить связь общихъ идей времени по этому поводу съ „исторической критикой" Вегелина имѣло бы смыслъ только при болѣе детальномъ изученіи спеціально проблемы вѣроятности въ раціоналистической философіи, что въ нашу задачу не входитъ.

[1]) Mém. V, p. 436.

[2]) ib.

[3]) III, p. 482

Всякое общее понятіе есть только резюме извѣстнаго числа фактовъ или феноменовъ, которые никогда не могли бы быть обобщены, если бы не были даны въ достаточномъ количествѣ или если бы сходство ихъ было неощутимо. „Тѣ же правила, которыя служатъ для анализа событій (les événements) и ихъ причинъ, могутъ служить для изслѣдованія индивидуальныхъ случаевъ или данныхъ, на которые опирается всякое понятіе, истинное или гипотетическое; и историческая истина отличается отъ истины интелектуальной только постольку, поскольку философъ, разсматривая тожество и сходство случаевъ и частныхъ феноменовъ, разсматриваетъ ихъ независимо отъ ихъ индивидуальной формы, тогда какъ историкъ вводитъ въ эти понятія факты такими, каковы они сами по себѣ“ [1]).

Вегелинъ сразу вводитъ въ кругъ понятій, съ которыми приходится имѣть дѣло тому, кто говоритъ объ исторической наукѣ или философіи исторіи [2]). Вегелинъ допускаетъ въ исторіи тѣ же пути уподобленія (l'Assimilation) и сцѣпленія (l'Enchaînure), что и въ другихъ наукахъ. Получается возможность различать *общія*, *спеціальныя* и *индивидуальныя* основанія, опредѣляемыя соотвѣтствующей совокупностью фактовъ. Какъ феномены видимаго міра подчиняются центральнымъ силамъ, такъ феномены моральнаго міра подчинены законамъ *безконечной сплошности* (la continuité indéfinie) и *безконечнаго разнообразія* (la diversité indéfinie). Въ то время какъ одинъ изъ этихъ законовъ стремится къ упрощенію и отожествленію фактовъ, другой—къ ихъ варіированію и разнообразію. Моральный міръ сохраняетъ свое тожество въ началахъ и разнообразіе въ дѣйствіяхъ благодаря послѣдовательному и постепенному дѣйствію и противодѣйствію этихъ двухъ законовъ. Закону безконечнаго разнообразія подчинены всѣ *живыя силы* человѣка,—геній, умъ, національный духъ, чувство, нравы, вмѣстѣ съ вспомогательными идеями, почерпнутыми

[1]) ib. Вегелинъ весьма неустойчивъ въ собственной терминологіи и нерѣдко смѣшиваетъ термины, которые самъ различаетъ, такъ напр., у него то различается, то отожествляется „понятіе“ и „идея“. Это относится также къ понятіямъ „событіе“ и „феноменъ“,—то они идутъ у него promiscue, то подъ феноменомъ онъ болѣе точно и спеціально разумѣетъ тѣ особенно выдающіяся и яркія событія, въ которыхъ какъ бы концентрируется смыслъ цѣлаго историческаго ряда или періода, такъ что здѣсь по одному лицу, или даже поступку или выраженію, намъ открывается духъ времени. (Ср. I, 404 ss.). Мысль, безспорно, имѣющая большое философско-историческое значеніе.

[2]) I, p. 361 s.

изъ литературы, искусствъ и наукъ. Законы, обычаи и всѣ соціальныя учрежденія предполагаютъ законъ безконечной сплошности, которую можно разсматривать какъ совокупность *мертвыхъ силъ общества* [1]). Пути, какими эти законы дѣйствуютъ съ абсолютной властью надъ людьми, суть пути *привычки* и *подражанія*. Эта власть дѣйствуетъ нераздѣльно въ силу того, что привычка и подражаніе—*активны*, поскольку съ ними связывается какой-нибудь принципъ, и *пасивны*, поскольку онъ отъ нихъ отдѣленъ. „Слѣдуя руководящей нити этихъ понятій,—заключаетъ Вегелинъ,—я попытаюсь дать идею историческаго міра, который отличается отъ міра моральнаго лишь настолько, насколько буквальный коментарій отличается отъ своего текста“ [2]).

Въ этомъ наброскѣ основныхъ понятій „философіи исторіи“ мы имѣемъ очеркъ цѣлой соціологической системы, но сообразно нашимъ задачамъ остановимся только на понятіяхъ, имѣющихъ значеніе для логики исторической науки [3]).

Вегелинъ, какъ и всѣ его предшественники, признаетъ за предметомъ исторіи единичный, индивидуальный и конкретный характеръ, тѣмъ не менѣе понятія, которыми пользуется историческая наука „такія же, какъ въ другихъ наукахъ“. Мы видѣли, какъ затруднялъ этотъ вопросъ Вольфа, и какъ Хладеніусъ нашелъ изъ него выходъ, признавъ за абстрактными общими поня-

---

[1]) Детальному анализу понятій „живыя силы“ и „мертвыя силы“ посвященъ II Мемуаръ Вегелина. Связывая эти понятія съ принципами безконечнаго разнообразія и безконечной сплошности, Вегелинъ связываетъ ихъ также съ психологіей Лейбница. Нравственная свобода и самоопредѣленіе къ совершенствованію появляются вмѣстѣ съ переходомъ отъ темныхъ и спутанныхъ представленій къ яснымъ. Отсюда вообще область низшихъ познавательныхъ способностей есть область пасивныхъ или мертвыхъ силъ человѣка; высшія способности разума, напротивъ, суть живыя и активныя силы. Въ то время какъ первыя обнаруживаютъ стремленіе къ единообразію и нивелированію, вторыя—къ индивидуализированію. (Ср. Bock, o. c., S. 86, 93).

[2]) I, p. 362.

[3]) Бокъ совершенно справедливо дѣлитъ все свое изложеніе теоріи Вегелина на двѣ части: 1, *Исторія какъ наука*, 2, *Ученіе объ обществѣ*. Послѣдняя часть интересна для исторіи систематическихъ наукъ объ обществѣ (напр., соціологіи, ученія о государствѣ, итп.) и менѣе интересна для теоріи самой исторической науки какъ такой. Рохоль находитъ возможнымъ весь разсматриваемый трудъ Вегелина въ цѣломъ оцѣнивать, какъ „очень цѣнный вкладъ въ біологію общества“, т.-е. прямо относитъ его къ соціологіи. *Rochol*, die Philosophie der Geschichte. Göttingen. 1878. S. 78.

тіями вспомогательное значеніе въ исторіи, но сообразно особенностямъ историческаго предмета ввелъ новую идею „общаго понятія“ какъ конкретнаго и „коллективнаго“. Вегелинъ приходитъ къ той же мысли. „Понятія,—опредѣляетъ онъ въ духѣ вольфовскаго раціонализма,—суть воспроизведенія сходства, которое оказывается между фактами“ [1]). Но не одно и то же связываетъ идеи, поскольку въ нихъ обнаруживаются ряды сходствъ, и сочетаетъ факты, поскольку они содержатъ данныя этихъ рядовъ. Размышленіе, направленное на отношеніе идей, образуетъ теоріи спекулятивной философіи, а размышленіе, направленное на отношеніе фактовъ, ведетъ къ теоріямъ практической философіи. Въ философскихъ разсудочныхъ понятіяхъ съ фактовъ стирается ихъ индивидуальность и устанавливаются только общія отношенія, напротивъ, историкъ-философъ больше всего настаиваетъ на индивидуальности и мѣстѣ фактовъ, изъ которыхъ нужно вывести, какъ понятія, такъ и историческіе ряды [2]). Вегелинъ опять-таки только примѣняетъ къ исторіи, какъ наукѣ, принятое въ лейбнице-вольфовскомъ раціонализмѣ раздѣленіе истинъ необходимыхъ, покоящихся на началѣ противорѣчія, и случайныхъ или истинъ факта, съ принципомъ достаточнаго основанія въ своей основѣ. Еще яснѣе это выступаетъ въ слѣдующемъ его разсужденіи [3]). Историческія истины или истины факта отличаются отъ спекулятивныхъ истинъ тѣмъ, что послѣднія основываются на отношеніи тожества, тогда какъ истины факта являются въ результатѣ всѣхъ опредѣляющихъ основаній, какія предполагаются существованіемъ того или иного факта или феномена политическаго или моральнаго міра.

Такъ какъ, далѣе, идеи исторіи *коллективны* [4]), или образованы черезъ совокупность всѣхъ спеціальныхъ опредѣленій, входящихъ въ разсмотрѣніе факта [5]), то философія исторіи основы-

---

[1]) I, P. 362, „Les notions sont les représentations de l'analogie qui se trouve entre les faits“. Собственно говоря, это—опредѣленіе вольфовское не только по духу, но и по буквѣ. Cp. Log. § 44, Res singulares, quas percipimus, vel in quibusdam similes sunt inter se, vel sunt dissimiles. Quae similes sunt, ad eandem classem, quam *Speciei* nomine insignimus.

[2]) I, p. 362.

[3]) IV, p. 490.

[4]) I, p. 362.

[5]) Хладеніусъ разсмотрѣлъ вопросъ о коллективныхъ понятіяхъ болѣе тщательно. См. выше 270 сл. Вегелинъ остается на почвѣ вольфіанскаго опредѣленія индивида, какъ единичной вещи. Cp. Ont. § 227, Cum

вается на *видоизмѣненіяхъ и послѣдовательномъ порядкѣ самихъ фактовъ* [1]), тогда какъ чисто разсудочная философія относится къ *абстрактнымъ* понятіямъ, образованнымъ черезъ общее разсмотрѣніе фактовъ, *какъ конститутивныхъ частей интелектуальнаго міра, или общей совокупности бытія* (des êtres). Исторія воспроизводитъ ряды историческихъ понятій, какъ они опредѣляются нитью разсказа; метафизика воспроизводитъ ряды абстрактныхъ понятій согласно ихъ порядку въ системѣ вселенной. Такъ какъ въ обоихъ случаяхъ воспроизведенія должны быть ясными, отчетливыми и полными, то пути *уподобленія* и *сцѣпленія* могутъ имѣть мѣсто, какъ въ рядахъ историческихъ понятій, такъ и въ послѣдовательности рядовъ понятій интелектуальныхъ [2]).

Намъ понятнѣе станетъ примѣненіе этихъ общихъ соображеній къ исторіи, если мы представимъ себѣ предметъ исторіи въ его специфическомъ опредѣленіи. Оно получается изъ раздѣленія Вегелиномъ цѣлаго исторической науки на его составныя части или „вѣтви“. Въ „соціальныхъ тѣлахъ“ (les corps socials) [3]) Вегелинъ различаетъ двѣ части, постоянную, устойчивую, и перемѣнную, сообразно чему у него выдѣляются два вида исторіи: исторія государствъ и исторія индивидовъ. Исторія государствъ имѣетъ въ виду внѣшнее или внутреннее состояніе общества, и называется также исторіей *политической* или *гражданской*. То, что разумѣется подъ внутреннимъ состояніемъ общества, обнимаетъ собою законы (собственно гражданская исторія), религію (исторія церкви) и общественный или административный строй. Исторія общественнаго порядка въ свою очередь направляется на внутренній его строй или внѣшній. Внутренній строй создается изъ внутреннихъ качествъ соціальнаго человѣка (l'homme social), изъ образованности и чувствъ (les lumières et les sentiments), внѣшній имѣетъ въ виду защиту гражданъ, ихъ спокойствіе и славу.

Нѣтъ надобности дальше углубляться въ раздѣленія и пе-

entia singularia existant, evidens est, *Ens singulare*, sive *Individuum* esse illud, quod omnimode determinatum est.

[1]) Мейеръ высказалъ мысль, что изложеніе исторіи должно слѣдовать порядку историческаго процеса. Какъ бы ни казалась эта мысль тривіальной, не слѣдуетъ упускать, что это есть особенность также *логическая*, вызываемая формальной сущностью историческаго предмета. Вегелиновское сопоставленіе исторіи съ спекуляціей особенно подчеркиваетъ это.

[2]) I, p. 362—363.

[3]) III, p. 448.

речисленія Вегелина,—сказаннаго достаточно, чтобы убѣдиться, что предметомъ исторіи для него является прежде всего соціальный человѣкъ или „соціальное тѣло“, т.-е. предметъ sui generis, изученіе котораго апріорно должно требовать своего метода. По-видимому, Вегелинъ представлялъ себѣ дѣло такимъ образомъ, что, съ одной стороны, допускалъ здѣсь примѣненіе общихъ методовъ раціональной науки, измѣненныхъ и специфицированныхъ сообразно sui generis предмету исторіи, а съ другой стороны, имѣлъ идею общей логики „фактическихъ истинъ“, опредѣляющихъ вообще историческую методологію въ самомъ широкомъ смыслѣ, обнимающую, какъ исторію съ ея соціальнымъ предметомъ, такъ и исторію природы или естественную исторію.

Характернымъ примѣромъ идеи примѣненія раціональной методологіи къ исторіи могутъ служить его разсужденія о примѣненіи *геометрическаго* метода въ исторіи политической [1]). Наряду съ замѣтными измѣненіями въ порядкѣ правленія Вегелинъ констатируетъ,—подъ несомнѣннымъ вліяніемъ идей Лейбница о „малыхъ перцепціяхъ“ и безконечно-малыхъ измѣненіяхъ,—измѣненія, которыя называетъ невоспринимаемыми (imperceptibles), но которыя тѣмъ не менѣе оказываютъ свое вліяніе на общее направленіе исторіи и соціальныхъ отношеній. Вегелинъ самъ подчеркиваетъ, что онъ далекъ отъ того, чтобы, сравнивая геометрическія положенія съ сочетаніями тѣхъ или иныхъ взглядовъ, вызывающихъ извѣстный актъ, смѣшивать количество въ области чиселъ и линій съ интенсивностью дѣйствій. „Мое единственное намѣреніе,—говоритъ онъ [2]),—обратить вниманіе политическаго историка на то, что для раскрытія хода политическихъ событій часто бываютъ нужны методы сходные съ тѣми методами, которыми пользуются геометры въ анализѣ кривыхъ. Извлекая духъ и ходъ (la marche) этихъ методовъ, мнѣ кажется, ихъ можно было бы примѣнить въ другихъ наукахъ. Всякій методъ состоитъ только въ сокращеніи путей, ведущихъ къ познанію отношенія, нѣтъ ничего, что препятствовало бы обобщенію ихъ примѣненія..... *Общая методологія* (La Méthodologie générale), которая должна быть изложеніемъ сходства, какое есть между всѣми методами, будетъ сближать то, что въ дѣйствительности кажется раздѣльнымъ и изолированнымъ, распространяя руководящія понятія всякаго спеціальнаго метода на предметы, познаніе ко-

[1]) III, p. 455 ss.
[2]) ib., p. 457.

торыхъ сопровождается сходными затрудненіями. Раскрыть выпрямленіе кривой не труднѣе, чѣмъ отношеніе, въ которомъ долженъ стоять публичный актъ къ выраженію законовъ природы, или къ спокойствію, свободѣ и благополучію".

Въ основаніе идеи общей логики „фактовъ" Вегелинъ кладетъ такую характеристику „фактовъ", какъ предмета, которая въ свою очередь должна привести къ совершенно специфической методологіи, но которая въ то же время представляетъ собою ничто иное, какъ удачное использованіе установленныхъ раціоналистическою философіей въ лицѣ Лейбница общихъ принциповъ „фактическаго". Это 1, *принципъ безконечнаго разнообразія* и 2, *принципъ сплошности*.

Вегелинъ пространно иллюстрируетъ общее положеніе, выражающееся въ формулѣ „безконечнаго разнообразія" и, возводя его въ общій принципъ [1]), констатируетъ, что его вліяніе въ мірѣ моральномъ должно быть не меньше, чѣмъ вліяніе принципа *неразличимости* (le principe des indiscernables) въ системѣ тѣлъ,—„одинаково съ обѣихъ сторонъ устанавливается невозможность принять одинъ предметъ за другой", говоритъ онъ. Однако, еслибы устанавливаемое этимъ принципомъ многообразіе индивидуальнаго не обнаруживало сходства и не подчинялось общимъ понятіямъ, то историкъ долженъ былъ бы отказаться отъ науки. Такъ, возьмемъ самый общій примѣръ: всякая соціальная форма характеризуется своими признаками, интересами, силой, образомъ жизни народа, и образуетъ безконечное разнообразіе соціальныхъ связей; тѣмъ не менѣе, какъ и сложныя тѣла, общества различаются въ зависимости отъ совокупности своихъ составныхъ частей, и мы можемъ различать въ нихъ класы, роды и виды [2]). Отсюда вообще возникаетъ требованіе въ установленіи второго изъ названныхъ принциповъ. Послѣдовательность фактовъ, думаетъ Вегелинъ, не давала бы въ результатѣ соціальныхъ формъ, а эти соціальныя формы не обладали бы длительностью, еслибы не было принципа, который сообщалъ бы имъ устойчивость. Этотъ принципъ есть принципъ *безконечной сплошности*, указывающій на устойчивость извѣстныхъ общественныхъ фактовъ и ихъ опредѣляющихъ основаній, исходящихъ, какъ отъ „человѣка", такъ и отъ „общества" [3]).

---

[1]) II, p. 451.

[2]) ib., p. 465.

[3]) ib., p. 466. Вегелинъ различаетъ кромѣ того два вида сплошности: continuité de *durée* и continuité d'*accession*, подъ которой разумѣетъ про-

Остается только примѣнительно къ этой характеристикѣ историческаго предмета разсмотрѣть вопросъ объ историческомъ объясненіи, чтобы получить законченное представленіе, по крайней мѣрѣ, объ основныхъ идеяхъ Вегелина. Но какъ на общую предпосылку его теоріи объясненія слѣдуетъ обратить вниманіе еще на его, опять-таки почерпнутое изъ раціонализма, убѣжденіе въ необходимой связи всѣхъ фактовъ и о спеціальномъ ихъ размѣщеніи въ „ряды“, поскольку рѣчь идетъ объ историческомъ процесѣ. Рѣчь идетъ о томъ, что Вегелинъ называетъ „сцѣпленіемъ фактовъ“ (Enchaînure des faits). „Факты соблюдаютъ,—говоритъ онъ [1]),—послѣдовательный порядокъ, такъ какъ одинъ фактъ служитъ для проложенія пути (achemînement) другому“. Если названное „проложеніе пути“ относится къ настоящему и мѣстному стеченію обстоятельствъ, то это отношеніе акта къ причинѣ, обусловливающее его актуальное существованіе, создаетъ *непосредственную* и прямую послѣдовательность; если же сцѣпленіе событій даетъ поводъ ввести понятія *промежуточныя* и извлеченныя изъ различныхъ мѣстныхъ сочетаній, то послѣдовательный порядокъ становится *опосредствованнымъ* [2]). Установленіе той или

гресивный ростъ всякаго рода соціальныхъ единицъ. Ср. ib., p. 480. Въ дальнѣйшемъ анализѣ соціальной структуры, подчиненной всѣмъ этимъ принципамъ, Вегелинъ приходитъ къ упомянутому выше раздѣленію силъ на „живыя“ и „мертвыя“. Закону сплошности соотвѣтствуютъ forces mortes, закону разнообразія—forces vives. Съ живыми силами связывается новизна, измѣненіе, индивидуальность, познаніе, съ мертвыми—консерватизмъ, коллективность, чувство, привычка. Ib., p. 482 ss. См. подробное изложеніе этихъ идей Вегелина Bock, o. c., S. 86 ff; Goldfriedrich, o. c., S. 31 ff. Эта по своему содержанію наиболѣе интересная для соціолога часть разсужденій Вегелина намъ важна только, какъ свидѣтельство того, что теоретическое разсмотрѣніе исторіи какъ науки въ XVIII в. не сходитъ съ почвы раціоналистической философіи.

[1]) I, p. 363. Очевидно, что и здѣсь въ основѣ разсужденій Вегелина лежитъ идея Лейбница о достаточномъ основаніи, обусловливающемъ связь всѣхъ фактовъ и заставившемъ Лейбница высказать мысль о томъ, что „настоящее чревато будущимъ“. Кстати отмѣтить, что терминъ enchaînure невольно напоминаетъ терминъ Хладеніуса Fügung, введенный послѣднимъ для обозначенія того особаго вида выводовъ, который выражаетъ специфическую связь историческихъ событій.

[2]) Смыслъ этого раздѣленія яснѣе изъ примѣровъ приводимыхъ Вегелиномъ. Напр., покушенія Цезаря на римскую свободу предполагаютъ уже конституціонное разстройство государства, и Цезарь въ своихъ дѣйствіяхъ только сообразовался съ наблюдаемыми имъ измѣненіями,—здѣсь непосредственная послѣдовательность; если, напротивъ, связываютъ дѣйствія Марія съ дѣйствіями Гракховъ, то должны быть приняты во вниманіе посредствующія событія съ ихъ причинами, и мы имѣемъ дѣло съ послѣдовательностью опосредствованной.

иной связи само собою предполагаетъ наличность обусловливающихъ послѣдовательность событій причинъ и основаній. Ихъ логическое раздѣленіе, предуказываемое общимъ раціональнымъ ученіемъ о внутреннихъ и внѣшнихъ причинахъ, нуждается, въ приложеніи къ исторіи, только въ соотвѣтствующей интерпретаціи „внутренняго“ и „внѣшняго“. На первый взглядъ—это чисто механическое раздѣленіе того, что лежитъ „внутри“ данной государственной,—или иной соціальной,—единицы, и того, что лежитъ „внѣ“ ея границъ, какъ можно думать и изъ примѣра, приводимаго Вегелиномъ: разнаго рода причины то расширяли границы римскаго государства (сила римлянъ), то суживали ихъ (нашествія варваровъ). Но въ дѣйствительности раціоналистическій критерій раздѣленія ratio и causa давалъ болѣе глубокія основанія для различенія причинъ внутреннихъ и внѣшнихъ, и имъ Вегелинъ такъ или иначе воспользовался, какъ это можно видѣть изъ его вывода по поводу объясненія исторіи Рима республиканскаго періода изъ *внутреннихъ* основаній, и императорскаго періода—изъ *внѣшнихъ* основаній. „Основаніе этого различія,—говоритъ онъ [1]),—достаточно ясно; во времена республики перевороты въ Римѣ относились къ различнымъ видоизмѣненіямъ и истолкованіямъ законовъ, *духъ которыхъ никогда не мѣняется* [2]); тогда какъ перевороты временъ императоровъ исходили отъ этихъ монарховъ и ихъ настроенія (l'humeur), что постоянно мѣнялось, но мѣняло и обликъ имперіи“.

Эта идея „сцѣпленія“ историческихъ фактовъ, въ силу внутреннихъ основаній и внѣшнихъ условій историческаго событія, даетъ глубже проникнуть въ структуру историческаго предмета, раскрывая намъ прежде всего историческое цѣлое въ формѣ внутренно связанныхъ „рядовъ“. „Историческія отношенія,—говоритъ Вегелинъ [3]),—только тогда упорядочиваются, когда событія распредѣляются по *рядамъ* (en *séries*). Историческій рядъ есть послѣдовательность событій, предопредѣляемыхъ къ слѣдованію принципомъ, который служитъ ихъ источникомъ и основаніемъ. Эти принципы рядовъ относятся къ актуальнымъ интересамъ общества или къ предшествовавшему состоянію, вліяніе котораго продолжаетъ существовать“. Такимъ образомъ, „интересы“ общества являются тѣмъ объединяющимъ принципомъ, который даетъ намъ

[1]) I, p. 364.

[2]) Подчеркиваю, чтобы обратить вниманіе на выраженный здѣсь признакъ ratio, относящейся къ essentialia.

[3]) I, p. 364 s.

возможность устанавливать историческіе ряды. По мнѣнію Вегелина, эти интересы могутъ быть либо составлены изъ частныхъ интересовъ всѣхъ индивидовъ, входящихъ въ народъ, націю, — что, впрочемъ, онъ допускаетъ какъ правило только для первобытныхъ народовъ, нераздѣленныхъ на класы и сословія, — либо это интересы и выгоды одной какой-либо части націи, при убѣжденіи, что интересы извѣстной групы неотдѣлимы отъ интересовъ всей націи. Связь и единство интересовъ первобытныхъ народовъ основывается главнымъ образомъ на инстинктѣ [1]), но какъ только всеобщая согласованность націи въ образѣ жизни и интересовъ прекращается, возникаютъ понятія, которыя становятся руководящими (notions directrices), и благодаря которымъ народъ подчиняется одному какому-нибудь интересу общественному (public) и національному [2]). Эти понятія объединяютъ событія, потому что они объединены и связаны между собою. Совокупность всѣхъ понятій, вызвавшихъ продолжительныя послѣдовательности фактовъ, есть *моральный* міръ. Не нужно думать, что эти понятія — дѣло случая, ничто не существуетъ безъ основаній, обусловливающихъ существованіе, а потому ни одно изъ этихъ понятій не можетъ возникнуть, пока послѣдовательность событій не удалитъ всѣхъ препятствій и не облегчитъ средствъ къ ихъ принятію.

5. Вегелинъ, дѣйствительно, создалъ бы эпоху въ методологіи, еслибы онъ прямо задался вопросомъ, какія требованія проистекаютъ по отношенію къ научной обработкѣ историческаго процеса, разъ онъ обнаруживаетъ въ себѣ, какъ предметъ изученія, устанавливаемыя Вегелиномъ особенности. Одно изъ такихъ примѣненій отмѣчаетъ Бокъ [3]), именно представленіе Вегелина объ историческомъ процесѣ счастливо разрѣшаетъ вопросъ о такъ наз. „періодахъ“ въ исторіи. Историки XVIII в. (Гатереръ, Шлецеръ) уже не удовлетворяются традиціоннымъ дѣленіемъ исторіи на четыре монархіи, но не менѣе произвольно дѣленіе исторіи по какимъ-либо закругленнымъ періодамъ, въ 50, въ 100 лѣтъ, или по царствованіямъ и т. п. На основаніи онтологической характеристики историческаго процеса у Вегелина ясно выступаетъ методологическій принципъ опредѣленія историческихъ періодовъ. Моральный міръ, какъ цѣлое, представляетъ собою сцѣ-

---

[1]) ib , p 365.
[2]) ib., p. 366 s.
[3]) o. c., S. 61.

пленіе періодовъ, гдѣ послѣднія событія одного періода цѣпляются за первыя событія періода слѣдующаго, такъ сказать, „анастомозъ“ фактовъ [1]). Соотвѣтственно находится въ такомъ же положеніи сцѣпленіе понятій, устанавливающихъ ряды фактовъ. Интелектуальный и моральный кодексъ человѣка содержитъ ограниченное число понятій и предписаній, которыя можно выдѣлить, какъ выдѣляются правила природы, въ видѣ единообразныхъ направляющихъ понятій, невзирая на безконечное развѣтвленіе частныхъ фактовъ, обусловленныхъ мѣстными и національными особенностями. Всякій народъ беретъ опредѣленное направленіе въ зависимости отъ цѣлой системы случайныхъ причинъ, но сами эти системы образуются только благодаря согласованію и сочетанію обстоятельствъ, представляющихъ модификаціи идеи, служащей имъ источникомъ и точкой опоры. Сами по себѣ эти производящія и первоначальныя идеи просты и единообразны, какъ первыя числа или элементы тѣлъ (sont aussi simples et aussi uniformes que les nombres premiers et les parties élémentaires des corps). Поэтому, эти идеи входятъ между собою въ самую тѣсную связь, и исторія всякой эпохи подобна самой длинной жизни патріарха, которая несмотря на свою долготу обнаруживаетъ планъ единой жизни. Какъ въ жизни человѣка, такъ въ жизни націи, мѣняется взглядъ, когда понятіе теряетъ свое практическое значеніе (est devenue impratiquable) и свою власть надъ духомъ. Новая идея пользуется слабымъ вліяніемъ прежней, занимаетъ ея мѣсто и предопредѣляетъ поведеніе человѣка (détermine l'homme à agir). Исчерпывается примѣненіе новой идеи, и ее постигаетъ та же судьба предшествующей ей. „Всѣ люди, живущіе въ какой-нибудь длинный періодъ исторіи только имѣютъ общаго, что одну единую идею, одно единое чувство, которое впадая въ конфликтъ съ тысячью другихъ до конца используется и перерождается (s'use et se dénature)“ [2]). Идеи, пользующіяся всеобщимъ распространеніемъ и являющіяся „производящими понятіями“ (les notions productrices) событій, связаны другъ съ другомъ въ одну цѣпь, лишающую моральный міръ его хаотической формы и придающую ему видъ системы практическихъ понятій.

Та же идея внутренняго сцѣпленія всѣхъ, какъ политическихъ, такъ и моральныхъ событій, въ одно цѣлое универсальной исторіи, даетъ указанія на логическій характеръ послѣдней

---

[1]) I, p. 367 s.

[2]) ib., p. 368.

и на методологическія обязанности историка. Всякій публичный актъ, по опредѣленію Вегелина, разсматриваемый въ порядкѣ хронологическомъ, есть фактъ (un fait); всѣ факты, разсматриваемые въ ихъ сочетаніяхъ, будь то политическихъ или моральныхъ, суть *событія* (les événements) [1]. Но только обязанности *анналиста* ограничиваются описаніемъ фактовъ, обязанность же *историка* состоитъ именно въ томъ, чтобы представить ихъ какъ событія. Соотвѣтственно можно говорить о двухъ разныхъ *методахъ* въ исторической наукѣ, находящихъ себѣ аналогію и въ другихъ наукахъ. Эти методы суть *анализъ фактовъ и анализъ событій* [2]. Перечисленіе историческихъ фактовъ вообще имѣетъ то общее съ науками, занятыми класификаціей своихъ предметовъ, что оно стремится къ точному и ясному ихъ раздѣленію. Анализъ фактовъ, т.-е. установленіе хронологическихъ таблицъ, порядка династій и т. п., уподобляетъ исторію анатомическимъ таблицамъ, къ которымъ добавляются термины и первые элементы физіологіи. Наконецъ, собственно научная обработка исторіи обнаруживаетъ ясную аналогію съ раціонально философскимъ объясненіемъ, поскольку въ ней мы имѣемъ дѣло съ анализомъ *событій*. Всякое событіе, говоритъ Вегелинъ, опредѣляется разумнымъ основаніемъ, которое оказываетъ вліяніе на всѣ части акта; анализировать исторію, поэтому, значитъ, свести ее къ столькимъ раздѣльнымъ и отдѣльнымъ частямъ, сколько есть основаній, раскрывающихся въ событіяхъ [3].

Раціональный анализъ исторіи часто наталкивается на большія трудности, по избытку или по недостатку данныхъ, и Вегелинъ пытается установить нѣкоторыя руководящія идеи, или, говоря современной терминологіей, „принципъ выбора“, который можетъ одинаково служить и эвристическимъ правиломъ историческаго изслѣдованія и методологическимъ принципомъ логическаго изложенія исторіи. Чтобы сдѣлать событіе яснымъ нужно остановиться на главномъ дѣйствіи (l'action principale), сравнить слѣдствіе съ причиной и не вносить въ производящій принципъ дѣйствія того, что не можетъ и не должно это дѣйствіе произ-

---

[1]) Mém. I, p. 377. Ср. опредѣленіе Хладеніуса, Allg. Gw. S. 2—3, „Eben dieselben Dinge werden aber auch sowohl *Veranderungen* als Begebenheiten genennt; nachdem man sie entweder vor sich, oder aber in der Verbindung mit dem vorher gegangenen betrachtet“.

[2]) I, p. 379.

[3]) ib., p. 381.

вести [1]). Задача состоитъ въ томъ, чтобы по данному дѣйствію найти въ сочетаніи историческихъ фактовъ его руководящую причину,—для этого нужно только устранить изъ главнаго дѣйствія все, что относится лишь къ его модификаціи и обстановкѣ. Каждое обстоятельство должно быть разсмотрѣно отдѣльно, должна быть указана степень сходства всѣхъ происшествій съ дѣйствующей причиной и ихъ вліяніе на послѣднюю, наконецъ, долженъ быть установленъ также ихъ распорядокъ. Но историкъ, какъ лучшую предосторожность, долженъ помнить общее правило, что сумма и длительность дѣйствія всегда сходны съ силой и энергіей, производящей это дѣйствіе, и потому, чего не было въ причинѣ факта, не слѣдуетъ вносить въ самый фактъ.

Вегелинъ не ограничивается этимъ формальнымъ анализомъ и стремится проникнуть дальше въ содержаніе основаній, подлежащихъ историческому изображенію. Въ согласіи съ своимъ общимъ пониманіемъ научной или раціональной исторіи, какъ относящейся къ области практической философіи, онъ и здѣсь обобщаетъ, въ концѣ концовъ, всѣ историческіе факторы до идеи моральнаго основанія. „Историческое основаніе, — опредѣляетъ онъ [2]),—есть отношеніе одного какого-нибудь факта или послѣдовательнаго ряда фактовъ къ правилу или чувству человѣка“. Съ утомительной подробностью Вегелинъ изображаетъ поведеніе историка въ установленіи этихъ основаній или руководящихъ идей исторіи въ ихъ отношеніи, какъ къ дѣйствующей причинѣ, такъ и къ дѣйствію. Совершенно въ духѣ Просвѣщенія эти основанія или принципы или идеи оказываются строго интелектуальными факторами, опредѣляющими всякій соціальный и политическій прогресъ, какъ моральное совершенствованіе [3]), и такимъ образомъ, сами историческія основанія служатъ не только для объясненія историческаго процеса, но и для его *оправданія*. Идея философіи исторіи отсюда выступаетъ какъ sui generis антроподицея.

Мы только отмѣтимъ въ заключеніе раздѣленіе основаній, которое даетъ Вегелинъ, имѣющее, безспорно, также методологическое значеніе и своеобразно предрѣшающее современные споры о томъ, является ли историческая причинность „общей“ или „индивидуальной“, т.-е., должно ли объясненіе въ исторіи носить

[1]) ib, p. 382.

[2]) ib., p. 386.

[3]) Эта сторона вопроса подробнѣе разсматривается въ книгѣ *Goldfriedrich*, Ideenlehre in Deutschland. S. 22 ff.

характеръ законоустанавливающаго объясненія или индивидуализирующаго. Вегелинъ просто признаетъ въ исторіи наличность основаній обоего рода, ихъ роль, какъ философско-историческая и философско-правовая, такъ и логическая, совершенно различная. Основанія, опредѣляющія причину историческаго дѣйствія, могутъ быть общими, частными или индивидуальными [1]). Общее основаніе сочетаетъ разнообразные ряды фактовъ, обнаруживая между ними сходство, такъ напр., римское право въ своемъ развитіи обнаруживается въ Ломбардіи, Франціи и Германіи, т.-е. въ немъ обнаруживается нѣкоторый производящій принципъ, потомъ различно модифицирующійся въ зависимости отъ различныхъ соціальныхъ формъ воспринимающихъ его народовъ. Эти основанія коренятся въ „природѣ вещей“ (dans la nature des choses), и чѣмъ ближе къ природѣ форма политическаго общества, тѣмъ легче въ ней усмотрѣть общія основанія. Общія основанія становятся *частными*, лишь только ряды историческихъ фактовъ усложняются и начинаютъ входить въ составъ двухъ рядовъ заразъ; возникаетъ „конфликтъ“ общихъ основаній [2]), влекущій за собою новый посредствующій рядъ дѣйствій; руководящія историческія понятія входятъ въ теоретическое столкновеніе (contradiction théorique), которое переходитъ въ противорѣчіе практическое. Наконецъ, индивидуальное основаніе исторіи есть отношеніе факта къ сочетанію обстоятельствъ, которыя настолько опредѣляютъ фактъ, что онъ дѣйствительно отчетливо отдѣляется отъ всякаго другого факта того же вида [3]).

Это разсужденіе объ историческихъ причинахъ пріобрѣтаетъ упомянутое методологическое значеніе, лишь только мы зададимся вопросомъ о томъ *пути*, какимъ историкъ приходитъ къ установленію своего объясненія изъ причинъ того или иного характера. Какъ подчеркнулъ уже Гольдфридрихъ, рѣчь идетъ, соотвѣтственно тремъ видамъ историческаго объясненія, о методахъ *сравненія*, *нахожденія* вступающихъ въ конфликтъ *противорѣчій*

---

[1]) I, p. 394 ss.

[2]) ib. p. 395. Ср. p. 399: Conflits des notions historiques. „Les révolutions ont cela de commun avec toutes les idées politiques qui ont produit des conflits. Le conflit des idées semble être une image du conflit qui est entre les faits“. Если угодно, въ этомъ можно видѣть предвосхищеніе діалектическаго пониманія исторіи.

[3]) Напомню вольфовское опредѣленіе: Ont. § 229, Principium individuationis est omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt.

и о *непосредственномъ схватываніи* индивидуально-единичнаго [1]). Къ сожалѣнію, какъ и въ другихъ случаяхъ, здѣсь Вегелинъ останавливается передъ самой задачей, какъ будто констатированіе ея есть уже рѣшеніе проблемы.

Въ общемъ нетрудно во многихъ идеяхъ Вегелина увидѣть предвѣстниковъ философіи исторіи XIX вѣка и вопреки вліяніямъ „критицизма“ [2]) поставить въ непрерывную связь идеи XIX вѣка съ „догматической“ философіей, но мы можемъ дальше слѣдить за ними, имѣя въ виду только методологическія задачи. Философско-историческія идеи Вегелина могутъ сыграть логическую роль не только въ установленіи историческихъ „періодовъ“, но, какъ легко видѣть, подсказываютъ также опредѣленный принципъ для выбора признаковъ историческихъ понятій и способовъ его опредѣленія. Въ цѣломъ же, исторія какъ наука, по мысли Вегелина, и вполнѣ въ духѣ Просвѣщенія [3]), опирается въ конечныхъ пунктахъ своего объясненія на идею „нравственнаго міра“ и, какъ отмѣчалось уже, тѣснѣе связывается съ практической философіей, чѣмъ съ спекулятивной. Но это нисколько не препятствуетъ Вегелину самое понятіе исторіи, какъ науки, изъяснять на почвѣ тѣхъ общихъ онтологическихъ и логическихъ предпосылокъ, которыя онъ съ такимъ искусствомъ заимствовалъ у Лейбница и примѣнилъ къ исторической наукѣ. Раціонализмъ шелъ подъ знакомъ того примиренія причиннаго объясненія и телеологическаго истолкованія, которое было провозглашено Лейбницемъ, и потому истолкованіе историческаго міра, какъ міра моральнаго, не могло препятствовать *раціонально-логическому* построенію исторіи, какъ объяснительной науки. Вегелинъ очень удачно сочетаетъ усвоенную имъ главнымъ образомъ отъ Монтескье тенденцію французскаго Просвѣщенія къ объясненію изъ внѣшнихъ причинъ съ идеей раціонализма объ внутреннихъ основаніяхъ, и то, что можетъ показаться противорѣчіемъ у французскихъ философовъ исторіи, непосредственно переходившихъ

[1]) Гольдфридрихъ приходитъ къ этому раздѣленію, какъ резюмирующему выводу (o. c., S. 32); Вегелинъ самъ не обнаруживаетъ въ этомъ вопросѣ достаточной ясности.

[2]) Бокъ совершенно справедливо прилагаетъ къ Вегелину характеристику, данную Гарнакомъ всей берлинской Академіи періода Фридриха Великаго,—vorkantisch (*Bock*, o. c. S. 114).

[3]) Самое философію Вегелинъ въ духѣ Просвѣщенія характеризуетъ какъ средство совершенствованія человѣка. III, p. 479, „La philosophie est le corps de doctrine qui sert à perfectionner les lumières et les sentiments tant publics que particuliers“.

отъ матеріалистическихъ тенденцій къ провозглашенію „прогреса разума“, у Вегелина выступаетъ въ законченной формѣ широкаго философско-историческаго синтеза. Его раздѣленіе руководящихъ идей исторіи на три класа, какъ три различныхъ вида историческаго объясненія, не только само по себѣ углубляетъ ученіе объ объясненіи изъ внутренняго разумнаго основанія (ratio, у Вегелина raison), но вмѣстѣ даетъ заразъ охватить философскую картину историческаго процеса по идеальной схемѣ перехода отъ установленія общихъ основаній черезъ противорѣчія частныхъ къ индивидуально исчерпывающему изображенію даннаго факта. Методологическая схема: отъ обобщенія черезъ діалектику къ конкретному представленію, напрашивается сама собою. Этимъ раздѣленіемъ Вегелинъ детализируетъ встрѣченное нами уже у Хладеніуса различеніе общихъ „причинъ“ и спеціальныхъ „поводовъ“. Исторія какъ наука съ своеобразнымъ предметомъ и съ своеобразной системой понятій и объясненій оказывается также въ основѣ своеобразной философіи, философіи исторіи, такъ какъ „исторія“ въ широкомъ смыслѣ, т.-е. изученіе фактовъ, или того, „что есть или совершается“, по опредѣленію Вольфа, есть „фундаментъ“ философіи вообще.

Для иллюстраціи философско-историческихъ обобщеній Вегелина, вытекающихъ изъ его теоретическихъ предпосылокъ, приведемъ только одинъ примѣръ. Разсуждая о моральныхъ феноменахъ, которые, какъ очевидно, должны занимать въ его философско-историческихъ построеніяхъ центральное мѣсто, Вегелинъ поднимаетъ вопросъ объ опредѣленіи „количества“ добра и зла, которое можетъ быть произведено практическимъ понятіемъ или принципомъ человѣка. Въ отличіе отъ дѣйствія физическихъ силъ, всегда теряющихъ отъ столкновенія съ силами противодѣйствующими, дѣйствіе моральнаго принципа можетъ сохраняться неизмѣннымъ, невзирая на противодѣйствіе, или можетъ, сохраняя свою силу неизмѣнной, даже одолѣть противодѣйствіе, наконецъ, можетъ даже возрасти въ своемъ дѣйствіи. Обращаясь къ характеристикѣ различныхъ моментовъ историческаго развитія, можно замѣтить, что въ первоначальномъ историческомъ состояніи „мало феноменовъ и много дѣйствій“. Въ эпоху, когда чувства свободы, патріотизма, справедливости и пр. возводятся въ національныя максимы, въ эту благопріятную для нравовъ и чувствъ эпоху, можно замѣтить почти столько же феноменовъ, сколько дѣйствій. Наконецъ, современность богата феноменами, но обнаруживаетъ меньше дѣйствій; принципъ мини-

мума причины и максимума дѣйствія здѣсь достигаетъ своей высоты [1]).

Вегелинъ воспринялъ въ себя одинаково вліянія, какъ французскаго Просвѣщенія, въ лицѣ особенно Монтескье, такъ и нѣмецкаго раціонализма, и наконецъ, возрожденнаго послѣ 1765 г. Лейбница, вмѣстѣ съ тѣми новыми вѣяніями, которыя распространились въ связи съ развитіемъ идей англійской психологіи и антропологіи. Это сложное соединеніе разныхъ философскихъ мотивовъ не превращается у Вегелина въ совершенный эклектизмъ только потому, что каждая изъ тенденцій находитъ у него *свое* опредѣленное мѣсто и,—что еще важнѣе,—свою оцѣнку. Можно было бы сказать, что въ своей логикѣ и философіи Вегелинъ по преимуществу основывается на раціоналистическихъ теоріяхъ, но „матеріальное“ объясненіе онъ ищетъ въ политическихъ, моральныхъ и психологическихъ теоріяхъ англичанъ и французовъ [2]). Называть Вегелина „прусскимъ Монтескье“, какъ это дѣлаетъ историкъ Берлинской Академіи Наукъ Bartholmès, значитъ, суживать значеніе Вегелина; называть его, какъ предлагалъ Бонне, „Декартомъ исторіи“, значитъ чрезмѣрно преувеличивать его значеніе и вліяніе [3]).

---

[1]) I, p. 409—410.—Нетрудно уловить аналогію между разсужденіями Вегелина и нѣкоторыми идеями Вундта.

[2]) Я считаю, что Бокъ и Гольдфридрихъ вообще преувеличиваютъ вліяніе Монтескье на Вегелина. Гольдфридрихъ даже считаетъ Вегелина „неорганическимъ элементомъ“ въ „нѣмецко-синтезирующемъ философско-историческомъ развитіи“ (о. с., S. 22), такъ какъ онъ выросъ на французской литературѣ, а Лейбницъ—„интернаціоналенъ“. Но тѣ же основанія дали бы еще больше правъ всю Академію времени Фридриха считать „неорганическимъ элементомъ“ въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи! Мало того, что ея Мемуары велись на французскомъ языкѣ и ея президентомъ былъ Мопертюи, (а затѣмъ Фридрихъ усиленно заманивалъ д'Аламбера) не малая часть ея состава была представлена именами: d'Argens, Beguelin, Francheville, Prémontval, Achard sen., Formey, Beausobre jun., de Catt... Вегелинъ же по происхожденію былъ швейцарецъ. О Швейцаріи и швейцарцахъ того времени Гарнакъ сообщаетъ: „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“ (*A. Harnack*, Geschichte d. k. Pr. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin Brl. 1901. S. 248). Впрочемъ, Просвѣщеніе вообще интернаціонально или, какъ говорили тогда, „космополитично“; какъ только отвлеченныя идеи просвѣщенія принимаютъ конкретный обликъ, проникаясь духомъ народности, онѣ перестаютъ быть идеями „просвѣщенія“.

[3]) Объ этихъ характеристикахъ см. *Bock*, о. с., S. 2.

Въ цѣломъ Вегелинъ обнаруживаетъ больше всего склонности къ раціонализму; поэтому, Монтескье сразу отходитъ на второй планъ, а антропологическая интерпретація занимаетъ сравнительно скромное мѣсто, поскольку безъ нея вообще не могла обходиться морально-практическая, въ духѣ Просвѣщенія, оцѣнка конечныхъ цѣлей историческаго процеса. Идеи какъ двигатели исторіи теряютъ свое индивидуально-психологическое происхожденіе и оказываются „разумными основаніями", выступающими въ то же время, какъ регулятивы исторіи, но не какъ „воли" индивидовъ. Но философско-историческая оцѣнка мыслей Вегелина еще не выполнена, а о логическомъ значеніи ихъ приходится дѣлать все же собственные выводы, такъ какъ эта сторона самого Вегелина интересовала меньше и не объединялась сознательной идеей въ самостоятельную область научныхъ проблемъ. Вегелинъ только примѣръ того, что раціоналистическія начала *сами собою* понуждаютъ дѣлать нѣкоторыя заключенія и примѣненія методологическаго характера, раскрытіе котораго какъ бы апріорно предписывалось самими этими началами. Какъ представитель раціоналистической логики, примѣненной къ историческому методу, Вегелинъ является законченнымъ представителемъ раціонализма; какъ философъ исторіи, Вегелинъ со своей идеей нравственнаго міропорядка и руководящихъ идей въ исторіи—не меньше предтеча идеалистической философіи исторіи, чѣмъ Гердеръ со своими антропологическими и этнографическими идеями о человѣчествѣ.

У Вегелина, такимъ образомъ, завершается переходъ отъ пониманія исторіи, какъ анналъ и поученія, къ историческому, какъ объяснительному. Вольфъ не мѣшалъ этому, но при первомъ знакомствѣ съ его ученіемъ о причинности могло казаться, что историческія истины, какъ истины факта, обладаютъ только гипотетической необходимостью, т.-е. что ихъ объясненіе исчерпывается объясненіемъ изъ *внѣшнихъ* причинъ. Этой мысли однако всегда скрыто противостояло лейбницевское убѣжденіе въ спонтанномъ и иманентномъ развитіи. У Хладеніуса объясненіе изъ внутреннихъ причинъ носитъ опредѣленно выраженный психологическій характеръ. Это, во всякомъ случаѣ, достаточная подготовка, чтобы устоять противъ идеи исключительнаго объясненія изъ причинъ внѣшнихъ. Появленіе Новыхъ Опытовъ было весьма кстати для поддержанія выяснившейся такимъ образомъ тенденціи. Вегелинъ, строго говоря, завершаетъ оба теченія въ интерпретаціи историческаго объясненія,—больше,

его раціонализмъ кажется достаточнымъ и для того, чтобы итти противъ психологизма въ историческомъ объясненіи. Во всякомъ случаѣ, какъ внутренній факторъ у него выступаетъ не „воля“ и не „представленіе“, а *идея*, raison, какъ соціальный феноменъ.

6. Вегелинъ въ общемъ интересенъ скорѣе какъ „слѣдствіе“ нѣкоторыхъ историческихъ обстоятельствъ, чѣмъ какъ „основаніе“ для новыхъ явленій въ области исторіи идей. Онъ — интересная иллюстрація приложенія къ исторической проблемѣ принциповъ раціоналистической философіи, но у насъ нѣтъ данныхъ утверждать, что онъ самъ оказалъ сколько-нибудь широкое и замѣтное вліяніе. Такимъ образомъ, исходя изъ совершенно другихъ основаній, но мы можемъ здѣсь повторить то же, что говорили объ философской исторіи французскаго Просвѣщенія: она развивалась въ значительной степени независимо отъ философскихъ предпосылокъ времени. Но только во Франціи она независимо развивалась, несмотря на неблагопріятныя, а въ Германіи—несмотря на благопріятныя философскія предпосылки. И только Гердеръ умѣло объединяетъ разорванные моменты по существу единаго историческаго сознанія, и, можетъ быть, именно въ силу этого занимаетъ свое выдающееся мѣсто въ движеніи нашей проблемы.

Во всякомъ случаѣ, вторая половина XVIII вѣка даетъ цѣлый рядъ опытовъ такого же типа, какъ опытъ Изелина или Considérations Вегелина. Тетенсъ прямо констатируетъ, что слова „исторія человѣчества“ „стали съ нѣкотораго времени излюбленнымъ выраженіемъ“ [1]). Всѣ эти опыты сильно разнятся по объему и „точкѣ зрѣнія“, но мало отличаются по своимъ методологическимъ достоинствамъ. Такое обогащеніе философской исторіи „точками зрѣнія“ не мало способствуетъ разностороннему и широкому пониманію исторіи, но не разрѣшаетъ еще само собою ожидаемаго нами выдѣленія изъ философской исторіи собственно науки и философіи исторіи. Тѣмъ не менѣе нѣкоторые изслѣдователи различаютъ въ названныхъ опытахъ двѣ группы или, по крайней мѣрѣ, двѣ различныхъ точки зрѣнія, которыя, повидимому, и указываютъ на названное нами выдѣленіе: они преимущественно выдвигаютъ на первый планъ: или моментъ „философско-спекулятивный“ или „культурно-историческій“ [2]).

---

[1]) *Tetens*, Philosophische Versuche über die menschliche Natur. B. II. Lpz 1777. S. 370.

[2]) *Jodl*, Die Culturgeschichtsschreibung. Halle 1878. S. 4

Для насъ первый изъ нихъ могъ бы, конечно, представлять болѣе непосредственный интересъ, такъ какъ апріорно можно было бы ожидать, что въ немъ должна оказаться тѣсная и прямая связь съ принципами теоретической философіи. Къ сожалѣнію, это дѣленіе, повидимому, не вполнѣ соотвѣтствуетъ фактамъ и, во всякомъ случаѣ, забѣгаетъ много впередъ, такъ какъ, если не считать Гердера, на котораго смотрятъ иногда также уже, какъ на объединеніе названныхъ направленій [1]), единственнымъ представителемъ „спекулятивнаго“ направленія оказывается Лесингъ [2]). Конечно, въ этомъ есть нѣкоторая натяжка. Имѣется въ виду его извѣстная статья „Воспитаніе человѣческаго рода“ [3]). Но правъ Вегеле, когда онъ въ своей Исторіографіи отмѣчаетъ, что это „не философія исторіи“, а „философія откровенія“. Однако это — распространенное убѣжденіе, что Лесингъ—выразитель новаго, именно *историческаго*, направленія въ философской мысли конца XVIII вѣка. Въ этомъ смыслѣ особенно К. Фишеръ [4]) придаетъ большое значеніе Лесингу. Но я думаю, правильнѣе было бы говорить здѣсь объ „настроеніи“ или „чувствѣ“ исторіи, чѣмъ объ идеѣ философіи исторіи. Тотъ же Вегеле, оправдывая зачисленіе Лесинга въ ряды представителей „философско-исторической спекуляціи“, указываетъ на идею *развитія*, которую Лесингъ переноситъ,—прежде всего въ религіозномъ смыслѣ,—съ отдѣльнаго индивида, какъ это имѣло мѣсто у Лейбница,—на человѣческій родъ [5]). Но именно это и не было уже такой большой новостью какъ разъ ко времени составленія Лесингомъ своей статьи. Но въ цѣломъ, какъ бы мы ни преувеличивали или уменьшали значеніе Лесинга для философіи исторіи, съ точки зрѣнія интересующихъ насъ отношеній наиболѣе важнымъ остается, что его философскія предпосылки въ своихъ первоисточникахъ все же восходятъ къ раціонализму, и это даже въ сферѣ его пониманія „религіозности“. Какъ констатируетъ Дилтей, знатокъ и цѣнитель Лесинга, „все же Лесингъ нашелъ

---

[1]) *Goldfriedrich*, o. c., S. 58. „Herder beginnt beide Richtungen zu verbinden, die stofflich-empirische mit einer höher beschwingten spekulativen, und begründet so die deutsche Geschichtsphilosophie“.

[2]) ib., „Dieser empirisch-kulturgeschichtlichen Richtung gegenüber sehen wir in Lessing eine spekulative vertreten“.

[3]) Первый отрывокъ этой небольшой статьи 1777 г., вся статья 1780 г.

[4]) Исторія нов. философіи. Т. III, стр. 683—686.

[5]) Wegele, o. c., S. 860.

только завершающую формулировку для того, что преимущественно высказали Спиноза и Лейбницъ [1]).

Что касается другого, „эмпирическаго культурно-историческаго“ направленія, то по вполнѣ понятнымъ основаніямъ его анализъ по существу есть дѣло собственно и прежде всего исторіографіи. Для насъ ея примѣры могутъ послужить только иллюстраціей нѣкоторыхъ общихъ положеній, и въ этомъ своемъ качествѣ теряютъ принципіальный интересъ. Въ частности для нашего изложенія они прекрасно иллюстрируютъ высказанную нами мысль о чрезвычайномъ обиліи и многообразіи „точекъ зрѣнія“, черезъ которыя проходитъ философская исторія, пока она не найдетъ собственной, внутренно оправдываемой, логической формы. Возникающая при этомъ методологическая проблема концентрируется вокругъ *понятія*, которое замѣчательнымъ образомъ вбираетъ въ себя и объединяетъ въ себѣ всѣ названныя „точки зрѣнія“, и такимъ образомъ, становится источникомъ весьма сложныхъ и многосторонніхъ философскихъ изысканій. Мы говоримъ о понятіи *культуры*, въ особенности, поскольку оно расширяется до предѣловъ спеціальнаго предмета исторіи. Но по существу проблема „культуры“ можетъ быть разрѣшена только въ *систематическомъ* порядкѣ путемъ анализа составляющихъ ее принципіальныхъ и методологическихъ элементовъ [2]), что для насъ является уже болѣе отдаленной задачей.

Только на одномъ примѣрѣ „эмпирической культурной исторіи“ мы считаемъ нужнымъ остановиться. Именно слѣдуетъ упомянуть объ опытѣ Аделунга [3]), — не столько по значительности

---

[1]) *Dilthey*, Das XVIII. Jahrhundert. Deutsche Rundschau. 1911, XII, S. 357.

[2]) По общему убѣжденію, терминъ „культура“ вводится Гердеромъ и даже такой авторитетный историкъ терминологіи, какъ Эйкенъ раздѣляетъ это убѣжденіе (*Eucken*, Geistige Strömungen der Gegenwart. Lpz. 1909. S. 230), и при этомъ всегда дѣлаются указанія на „Идеи“ Гердера. Между тѣмъ этотъ терминъ мы встрѣчаемъ не только у называемаго мною ниже Аделунга (1782), но также у Тетенса (1777, o. c., S. 779). Это, конечно, не уничтожаетъ того факта, что свое дѣйствительно „объединяющее“ значеніе, какъ для исторіи, такъ и для философіи, это понятіе получаетъ именно у Гердера.—(Эйкенъ въ своей Geschichte der philosophischen Terminologie. Lpz. 1879, S. 84, отмѣчаетъ выраженіе cultura animi уже у Бекона, но смыслъ термина здѣсь совершенно иной, чѣмъ тотъ, о которомъ у насъ идетъ рѣчь. Отмѣтимъ также, что терминъ cultura rationis= die Bearbeitung der Vernunft потребляетъ Баумгартенъ, Metaphysica, § 646).

[3]) *J. Chr. Adelung*. Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts. Lpz. 1782. 2-oe изд. съ приложеніемъ главы другого автора, объ успѣхахъ культуры за послѣдніе 20 лѣтъ XVIII столѣтія, вышло въ 1800 г. (Цитирую по 2-ому изданію).

автора, сколько для полноты представленія о многообразіи попытокъ въ XVIII в. подойти къ исторіи, какъ наукѣ. Этотъ Опытъ интересенъ тѣмъ, что, 1, авторъ его расходится съ господствовавшимъ популярнымъ, подъ вліяніемъ политическихъ теорій, пониманіемъ исторіи, какъ исторіи политической по преимуществу, и усиленно выдвигаетъ значеніе исторіи *культуры*, 2, этотъ опытъ есть опытъ *объяснительной* исторіи, исходящей изъ признанія *одного* опредѣляющаго фактора, и при томъ фактора чисто матеріальнаго порядка, — можно сказать, что это — первый опытъ монистическаго и матеріалистическаго объясненія исторіи.

Исторія культуры, по мнѣнію Аделунга, оказывается особенно важной частью исторіи, потому что только изъ нея могутъ быть поняты всѣ другіе виды исторіи [1]). Исторія культуры, слѣдовательно, является какъ бы основной исторической наукой. *Культура*, по его опредѣленію, есть переходъ изъ болѣе чувственнаго и животнаго состоянія къ болѣе тѣсно сплетающимся связямъ общественной жизни. Совершенно чувственное, слѣдовательно, совершенно животное состояніе, истинное состояніе природы есть отсутствіе всякой культуры, и чѣмъ больше общественный союзъ приближается къ этому состоянію, тѣмъ ограниченнѣе и слабѣе культура. Пять признаковъ опредѣляютъ культуру: 1, ослабленіе тѣлесныхъ силъ и утонченіе животнаго тѣла, 2, постепенное ослабленіе чувственныхъ или темныхъ понятій и ихъ власти, 3, постепенное наростаніе отчетливыхъ понятій, или разумнаго познанія, и ихъ господство надъ чувственными понятіями, 4, утонченіе и смягченіе нравовъ, 5, на высшихъ ступеняхъ развитія культуры, развитіе вкуса. Принципъ объясненія исторіи культуры Аделунгъ пытается мотивировать теоретически, но собственно вся его книга должна служить доказательствомъ его основной мысли. Именно: „То, что должно воздѣйствовать на человѣка въ чувственномъ состояніи, не можетъ иначе на него дѣйствовать, какъ по темному ощущенію потребности. То, что должно опредѣлять его къ культурѣ, не можетъ иначе на него дѣйствовать, какъ аналогичнымъ образомъ, а тогда это ничто иное, какъ маса населенія въ ограниченномъ пространствѣ. Культура находитъ примѣненіе только въ болѣе тѣсной общественной жизни; единственно послѣдняя можетъ быть побужденіемъ къ ней, и это всецѣло опять-таки зависитъ отъ отношенія состоянія народонаселенія къ ограниченному пространству“.

[1]) o. c., Vorrede. Ср. S. 5. „Mit der Cultur höret auch die wahre Geschichte auf“.

Такимъ образомъ, *народонаселеніе* есть тотъ факторъ, который служитъ для объясненія всей исторіи культуры. Если мы хотимъ понять степень культуры, на которой можетъ стоять и стоитъ человѣкъ въ опредѣленный періодъ исторіи, если мы хотимъ составить правильное сужденіе объ его учрежденіяхъ и познаніяхъ, мы должны обратиться къ разсмотрѣнію этого фактора. Утонченіе и смягченіе нравовъ точно такъ же, какъ и тѣлесныхъ силъ человѣка, находится въ зависимости отъ масы населенія въ ея отношеніи къ населяемому пространству. То же относится къ государственному устройству, гражданскимъ отношеніямъ, и даже религіознымъ представленіямъ человѣка. Аделунгъ дѣлитъ всю исторію на восемь періодовъ,—аналогичныхъ, согласно распространенному тогда мнѣнію, возрастамъ человѣка,— и систематически для каждаго періода заканчиваетъ его общую характеристику обзоромъ дѣйствительныхъ причинъ,—вездѣ ростъ населенія оказывается опредѣляющимъ культуру факторомъ. Приведемъ одинъ примѣръ. Восьмой періодъ исторіи, по Аделунгу, время, начиная съ XVI вѣка и по моментъ написанія его книжки, есть періодъ, который соотвѣтствуетъ періоду „взрослаго человѣка съ просвѣщеннымъ вкусомъ“. Вотъ какъ онъ изображаетъ *причины* распространенія высокой культуры въ этотъ періодъ: „Первой причиной является опять-таки постепенно возрастающее народонаселеніе, которое далеко превосходитъ и должно превосходить населеніе предыдущихъ періодовъ. Европа, скупо населенная въ первые пять періодовъ, наполняется въ шестой періодъ дикими народностями, которыя при осѣдлой жизни, къ чему ихъ вынуждало ограниченное пространство, очень быстро размножились. Земледѣліе и война были пока единственными средствами добывающей промышленности, такъ какъ нравы были еще слишкомъ грубы и познанія слишкомъ ограничены для того, чтобы побудить къ большему. Когда населеніе для этихъ двухъ занятій стало слишкомъ густымъ, религія дала новое средство добыванія, духовное сословіе и монастырскую жизнь, въ то же время человѣческій родъ сдѣлалъ еще разъ попытку къ нѣкотораго рода переселенію, каковой явились крестовые походы. Оба средства соотвѣтствовали грубымъ понятіямъ своего времени, слѣдовательно, примѣнялись не долго. Они сразу были недостаточны, потому что они только частично устраняли возрастающую тѣсноту. По счастью крестовые походы побудили къ новому исходу, одному изъ самыхъ подходящихъ для прогресирующей культуры исходу, который не удалялъ избытокъ населенія, а давалъ ему занятія

для пользы цѣлаго, и этотъ исходъ состоялъ въ торговлѣ и связанныхъ съ нею промышленностью и искусствами. Онъ чрезвычайно оживился въ предыдущемъ періодѣ и привелъ къ своимъ обычнымъ слѣдствіямъ, расширилъ дѣятельность, склонность къ удобству, избытокъ, утонченіе нравовъ, досугъ для умозрѣнія, и распространеніе понятій. Такимъ образомъ, Европа получила въ предыдущій періодъ совершенно измѣненный видъ, и такъ какъ маса населенія неудержимо при этомъ росла, то цвѣтущая торговля указала новый исходъ, колонизацію, которая пошла на пользу также культурѣ остальныхъ частей свѣта; это, по крайней мѣрѣ, могло бы быть, еслибы она всегда находила надлежащее руководство“ [1]).

Это, во всякомъ случаѣ, интересный опытъ объяснительной исторіи, который очень дополняетъ картину „философской исторіи“, излагаемой съ „точки зрѣнія“. Въ концѣ концовъ, это потому уже не есть удовлетворяющее методологическимъ требованіямъ объясненіе, что имъ устраняется изъ исторіи вся специфичность. Это—фактъ, который самъ констатируется исторіей и самое большее выступаетъ, какъ *условіе*, при которомъ могутъ развернуться одни историческія событія, но могутъ—и совершенно иныя. Это—соціологическое обобщеніе, почерпнутое изъ историческаго матеріала, и въ исторіографіи оно дополняетъ другія „точки зрѣнія“ на исторію и занимаетъ мѣсто, какъ родъ „экономической“ или „статистической“ *точки зрѣнія* рядомъ съ религіозной, политической, нравственной, и т. п. Методологически и формально—всюду рѣчь объ одномъ.

Самъ Аделунгъ, повидимому, совершенно не отдавалъ себѣ отчета въ существованіи теоретическихъ методологическихъ задачъ исторіи и былъ далекъ отъ того, чтобы искать своему опыту какое-либо философское основаніе [2]). Въ ряду другихъ вопросовъ, составляющихъ содержаніе, развивающейся въ исторіи, культуры, онъ для каждаго періода отмѣчаетъ успѣхи, какъ философіи, такъ и исторіи [3]). Его замѣчанія о философіи излишне общи, а высшую задачу историческаго изложенія онъ видитъ въ художественномъ вкусѣ, слѣдовательно, въ концѣ концовъ, подчиняетъ ее теоріи словесности, а не логикѣ. Въ заслугу фило-

---

[1]) о. с., S. 413—414.

[2]) По своимъ спеціальнымъ занятіямъ Аделунгъ—граматикъ и лексикографъ (1732—1806).

[3]) О развитіи исторіи см. S. 134, 209, 264, 333, 396, 458.

софіи онъ ставитъ только проникновеніе въ исторію критики, дающей отличить истинное отъ ложнаго, важное отъ безполезнаго и незначительнаго, и прагматической обработки ея. Подобно современнымъ ему историкамъ (Гатереръ, Шлецеръ) онъ понимаетъ, что исторія есть исторія народа, а не исторія правителей и „ихъ войнъ и глупостей", но методологическія основанія къ этому его не интересуютъ. Онъ понимаетъ, что предметомъ и носителемъ исторіи является коллективный предметъ, но отсутствіе методологическаго сознанія и здѣсь заставляетъ его на мѣсто конкретнаго предмета ставить абстракціи. Поэтому, развитіе человѣка или человѣчества для него—только развитіе его способностей или „задатковъ", какъ онъ говоритъ, совокупность которыхъ, какъ отличительное свойство человѣка, обнимается имъ терминомъ „сознательность" (Besonnenheit) [1]. Такая абстрактивность и психологизмъ, впрочемъ, есть свойство общее всѣмъ современникамъ Аделунга. Но методологически болѣе важно, есть ли здѣсь простое психологическое констатированіе факта или это — философскій анализъ сущности самого предмета. У Аделунга мы находимъ только первое.

Вегеле, говоря о представителяхъ „культурной исторіи" интересующаго насъ времени, въ „одинъ рядъ" съ Аделунгомъ зачисляетъ также Мейнерса и Фирталера, писателей, которые, по его мнѣнію, „меньше всего задавались спекулятивными цѣлями" [2]. Къ этому можно добавить, что и методологическаго значенія ихъ труды не имѣютъ никакого. „Философская исторія людей и народовъ" Фирталера [3], несмотря на свое громкое названіе, преслѣдуетъ весьма скромныя,—по крайней мѣрѣ, по словамъ автора,—цѣли: она составлялась „для употребленія благороднаго юношества". „Я назвалъ,—говоритъ онъ въ Предисловіи къ Первому тому, — свою исторію философской: гордое названіе, я долженъ съ этимъ согласиться! и тѣмъ не менѣе не гордость, конечно, побуждала меня выбрать этотъ титулъ, а надежда найти въ немъ въ нѣкоторомъ отношеніи покровителя". И въ самой философіи авторъ называетъ ея лучшее имя — Платона. Но, въ концѣ концовъ, это самая ординарная „прагматическая исторія" съ „моралью", и онъ самъ позже долженъ былъ признать это: „я затѣялъ написать не философію исторіи человѣчества, не общія

[1] о. с., S. II.

[2] *Wegele*, о. с., S. 849—850.

[3] *Fr. Mich. Vierthaler*, Philosophische Geschichte der Menschen und Völker. B. I—VII. Salzburg—Wien 1787—1819.

изслѣдованія объ исторіи и культурѣ народовъ, а самое исторію.— И эту исторію я стараюсь написать прагматически, или, – что, по моимъ понятіямъ означаетъ одно и то же,—философски“ [1]).

Мейнерсъ всетаки интереснѣе [2]). Онъ справедливо указываетъ, что понятіе „исторія человѣчества“, невзирая на большой интересъ къ этому понятію его современниковъ, остается неопредѣленнымъ. Между тѣмъ, чтобы оправдать право на существованіе, эта новая наука должна имѣть или свой собственный предметъ, или свой методъ. Въ особенности онъ старается ее тщательно отдѣлить отъ общей исторіи, какъ преимущественно *политической* исторіи, и отъ такъ наз. „универсальной исторіи“, которая есть по преимуществу исторія *культуры*. Въ противоположность универсальной исторіи „исторія человѣчества учитъ насъ не столько тому, что человѣкъ въ разныя эпохи совершилъ или испыталъ, а тому, чѣмъ онъ былъ или что онъ еще и теперь есть“. Она заключаетъ въ себѣ въ качествѣ введенія описаніе географическихъ и климатическихъ условій мѣстожительства человѣчества, его распространенія и его физическихъ особенностей, а въ качествѣ главнаго содержанія — изученіе ступеней культуры, питанія, жилища, одежды, привычекъ, воспитанія, формъ правленія, законовъ, понятій о нравственности, чести, мнѣній и познаній народовъ, и т. п. Родоначальникомъ такой „исторіи человѣчества“ Мейнерсъ считаетъ Изелина, а среди писателей, собиравшихъ „предварительныя свѣдѣнія“ для этой дисциплины, онъ называетъ Монтескье. Какъ легко видѣть, по замыслу, это — „сравнительная“ исторія культуры; а по выполненію, это—весьма

---

[1]) В. III, Предисл.

[2]) *Chr. Meiners*, Grundriss der Geschichte der Menschheit. Lemgo 1785. Это весьма плодовитый писатель, являющійся также авторомъ конспектовъ по исторіи религіи и исторіи философіи. Изъ историческихъ его трудовъ болѣе извѣстны его біографія Гутена, за которой признавалъ цѣнность Штраусъ, и его трехтомное „Историческое сравненіе“ культурнаго состоянія среднихъ вѣковъ и современнаго ему состоянія культуры съ точки зрѣнія „Просвѣщенія“. Заключительная глава послѣдняго тома вышла и отдѣльно подъ заглавіемъ: Ueber wahre, unzeitige, und falsche Aufklärung und deren Wirkungen. Hannover 1794 По опредѣленію автора, „Просвѣщеніе въ широкомъ смыслѣ“ обозначаетъ всю совокупность пріятныхъ и полезныхъ свѣдѣній; въ болѣе узкомъ и спеціальномъ смыслѣ, это—такое познаніе природы и ея Творца, людей и ихъ отношеній, которое предохраняетъ ихъ, какъ противъ суевѣрія и мечтательности, такъ и противъ анархіи, и которое подготовляетъ человѣка въ его истинномъ предназначеніи и счастьи, въ его обязанностяхъ и правахъ. (S. 5 ff.).

бѣглый конспектъ этнографическаго содержанія, безъ какой-либо „философіи“, во всякомъ случаѣ. И весь этотъ трудъ скорѣе всего подлежитъ оцѣнкѣ даже не историка, а этнографа.

7. Примѣры культурной и философской исторіи, которые мы можемъ, такимъ образомъ, указать, не имѣютъ для насъ самодовлѣющаго значенія. Но однимъ фактомъ своей наличности они подтверждаютъ ту мысль, что вопреки существующему мнѣнію, въ эпоху Просвѣщенія былъ интересъ къ исторіи, что этотъ интересъ обнаруживался весьма многосторонне: и со стороны философіи, и со стороны логики, методики, и со стороны самой науки. И сколько только въ послѣдней возможно прослѣдить философскія основанія, мы убѣждаемся въ органической связи ихъ съ философіей своего времени. Однако, невзирая на то, что и отвлеченное обсужденіе вопросовъ исторической методологіи носитъ въ XVIII вѣкѣ не случайный характеръ, авторы соотвѣтствующихъ изслѣдованій выступаютъ только какъ единичныя явленія и ихъ работы остаются, повидимому, безъ широкаго вліянія на научную мысль. Но возстанавливающаяся постепенно общая картина въ области интересующаго насъ вопроса есть обычная картина *начинающагося* общаго движенія, и мы ничего не можемъ сказать о томъ, какъ далеко зашло бы это движеніе, и какіе оно принесло бы плоды, если бы не тѣ по истинѣ катастрофическія событія, которыя такъ рѣзко мѣняютъ культурный обликъ Европы въ концѣ XVIII вѣка и въ началѣ XIX-го. Англія, Франція и Германія по разному, но почти одновременно переживаютъ великій переломъ въ своей исторіи. Какъ факты провозглашенія независимости Соединенныхъ Штатовъ и французской революціи, не были только политическими событіями, а имѣли первостепенное культурное значеніе, такъ философія Канта не была только умственнымъ движеніемъ, а знаменовала собою крутой переломъ всего культурнаго сознанія Германіи, выразившійся, между прочимъ, въ той усиленной реформаторской дѣятельности въ области государственныхъ и политическихъ отношеній, которая,—какими бы внѣшними поводами она ни была вызвана,—знаменуетъ исторію Германіи уже въ началѣ XIX вѣка. Но именно этотъ переломъ во всей политической и культурной жизни конца XVIII и начала XIX вѣка въ Европѣ даетъ намъ право разсматривать всю предшествовавшую ему эпоху, какъ эпоху въ себѣ *законченную*. Въ частности относительно философіи Канта преимущественнымъ распространеніемъ пользуется именно та точка зрѣнія, которая видитъ въ этой философіи начало *новой*

эпохи. Я лично склоняюсь болѣе къ тому, что философія Канта въ значительной степени только перерабатываетъ и перелицовываетъ, хотя и въ радикально новомъ направленіи, результаты философскаго движенія, непосредственно ей предшествующаго, какъ въ самой Германіи, такъ и въ Англіи. Безусловно новую эпоху начинаетъ лишь Фихте, отношеніе котораго къ нѣмецкому Просвѣщенію можетъ быть понято однако только черезъ посредство Канта. Въ этомъ смыслѣ философія Канта въ полномъ значеніи этого слова является „переходной“, и она, въ самомъ дѣлѣ, значительно отодвигается на второй планъ въ движеніи философской мысли XIX вѣка вплоть до реставраціи кантіанства въ концѣ вѣка. Философское движеніе отъ Фихте и романтизма, тѣсно связанное съ такъ наз. неогуманизмомъ и новой нѣмецкой литературой отъ Гете и Шиллера [1]), не разрываетъ однако традиціи Просвѣщенія, какъ онѣ выразились въ завершительныхъ моментахъ просвѣтительной философіи въ лицѣ особенно Лесинга и Гердера, и даже Якоби. Въ особенности Гердеръ во всѣхъ отношеніяхъ остается *до*кантовскимъ философомъ. Будучи въ юности ученикомъ и слушателемъ *до*критическаго Канта, онъ и на всю жизнь остался таковымъ; естественнымъ слѣдствіемъ этого было и то, что онъ превратился въ принципіальнаго противника критическаго Канта.

И для нашей проблемы новая эпоха наступаетъ только въ связи съ дѣятельностью „идеалистовъ“; напротивъ, „критицизмъ“, какъ отчасти уже было показано, и какъ мы еще покажемъ анализомъ соотвѣтственныхъ идей Канта, ставитъ неожиданныя препятствія для нормальнаго развитія тѣхъ началъ, которыя уже успѣли обнаружиться въ раціонализмѣ. Новую эпоху въ нашемъ вопросѣ мы связываемъ съ уже цитированной статьей Шеллинга.

---

[1]) Шиллеръ—наиболѣе „кантіанецъ“ среди руководителей литературныхъ мнѣній той поры, и объ этомъ много шуму, но не потому ли, что Шиллеръ въ этомъ отношеніи одинокъ? Кромѣ того нужно обратить вниманіе не только на содержаніе тѣхъ мыслей Канта, къ которымъ примыкаетъ Шиллеръ, но и на то, не стоитъ ли Шиллеръ самъ, аналогично Канту, въ переходномъ положеніи. Интересное соображеніе мы встрѣчаемъ у Фестера: „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“ (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. S. 87). Весьма возможно, что замѣчаніе Фестера имѣетъ болѣе широкое значеніе, чѣмъ то, которое ему придаетъ самъ авторъ.

Для яснаго изображенія проводимой нами мысли мы войдемъ въ болѣе детальное разсмотрѣніе философско-историческихъ взглядовъ Гердера съ цѣлью показать, что философія исторіи конца XVIII вѣка—не новая эпоха, а только *завершеніе* эпохи Просвѣщенія. Гердеръ—не начало, а результатъ и конецъ того движенія, которое начато Изелиномъ; философія исторіи послѣ Гердера носитъ совершенно *новый* характеръ, хотя и находится во внутренней связи съ нимъ, а не съ критической реформой Канта [1]).

Насъ интересуетъ не само по себѣ содержаніе философско-историческихъ идей Гердера, а только его общіе философскіе источники, въ особенности связь съ лейбницевскимъ раціонализмомъ, и то методологическое значеніе, которое могла получить работа Гердера для исторической науки въ связи съ общимъ состояніемъ этого вопроса въ концѣ XVIII вѣка. На соотвѣтствующихъ сторонахъ дѣятельности Гердера, по крайней мѣрѣ, въ самыхъ общихъ чертахъ, мы остановимся.

Біографами [2]) Гердера (1744—1803) въ достаточной степени выясненъ вопросъ о зарожденіи и развитіи въ немъ интереса къ философіи исторіи, а равно и ходъ его собственнаго размышленія въ этой области. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что, какъ основной исходный пунктъ этихъ размышленій (вопросъ объ „языкѣ"), такъ и центральная идея единства „природы и исторіи",

---

[1]) Я вполнѣ раздѣляю мнѣніе Зигеля: „Гердеръ выступаетъ совершенно отчетливо, какъ связующее звено въ непрерывности развитія отъ Лейбница черезъ Шеллинга вплоть до нашихъ дней". *C. Siegel*, Herder als Philosoph. Stuttg. 1907. S. XV. Еще съ большимъ правомъ можно считать весь романтизмъ въ его цѣломъ въ непосредственной преемственности отъ Гердера и всей „философіи чувства", мимо Канта. Зигель также отмѣчаетъ эту связь и даже называетъ Гердера „первымъ романтикомъ" за его оцѣнку средневѣковья (o. c., S. 50). (Отмѣтимъ, кстати, что и Лейбницъ уже указывалъ на неправильно одностороннее отношеніе, которое заняла новая философія къ философіи среднихъ вѣковъ). На связи идей романтизма съ Гердеромъ настаиваетъ такой знатокъ вопроса, какъ Гаймъ. См. *его*, Гердеръ. Т. I, стр. 621 и 772.

[2]) См. въ особ. *Р. Гаймъ*, Гердеръ, его жизнь и сочиненія. Пер. В. Н. Невѣдомскій. Т. I, II. Москва, 1887. Однако Гаймъ слишкомъ занятъ личностью Гердера и его личнымъ развитіемъ, придавая замѣтно меньшее значеніе внутреннему движенію самихъ идей; многіе выводы Гайма подлежатъ очень серьезной критикѣ. Очень связно излагается развитіе идей Гердера въ цитированной выше книгѣ Зигеля, гдѣ точно прослѣживается также развитіе его идей въ области философіи исторіи. Его нѣкоторыя поправки къ Гайму совершенно основательны.

равно какъ и настроеніе Гердера,—все это прежде всего исходило отъ Гамана, остававшагося въ тѣсномъ духовномъ общеніи съ своимъ другомъ до конца своей жизни [1]). Съ первыхъ же шаговъ его литературной дѣятельности (ок. 1767) Гердера занимаетъ и волнуетъ проблема „исторіи человѣчества", подсказанная Гаманомъ, вѣроятно, уже въ первый же годъ ихъ знакомства (1764—1765), и въ Предисловіи къ своей Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [2]) Гердеръ констатируетъ, что онъ читалъ почти все, что было написано на его тему, и съ самой его юности для него была найденнымъ сокровищемъ всякая новая книга, какая появлялась объ Исторіи человѣчества. Здѣсь же въ видѣ вопроса, предполагающаго *только одинъ* отвѣтъ, онъ указываетъ и тотъ мотивъ, который логически оправдываетъ всѣ его поиски въ разрѣшеніи этого вопроса. „Уже въ довольно ранніе годы, когда нивы наукъ еще простирались передо мною во всей утренней красѣ, изъ которой такъ много отнимаетъ у насъ полуденное солнце нашей жизни, у меня часто являлась мысль: *подлинно ли, когда все на свѣтѣ имѣетъ свою философію и науку, то, что насъ ближе всего касается, исторія человѣчества въ его цѣломъ, не имѣетъ также философіи и науки?*"

Къ отвѣту на этотъ вопросъ Гердеръ какъ будто подходитъ уже въ 1774 году въ обоихъ, выпущенныхъ имъ въ свѣтъ въ этомъ году сочиненіяхъ [3]). Оба труда являются результатомъ его

---

[1]) Ср. *Siegel*, o. c., T. I, Abschn. 1—2. Въ особ. S. 8—9, гдѣ опровергается распространенное мнѣніе о спеціальномъ вліяніи Канта на идеи Гердера. Между прочимъ, на вліяніи Канта настаиваетъ Кроненбергъ (Herder's Philosophie. S. 18 ff.), но, очевидно, это надо понимать cum grano salis: „einiges, was für Kant im Vordergrunde seines Interesses stand, auf ihn (Herder) nur in untergeordneter Weise einwirkt und wiederum anderes, was bei Kant weniger bedeutsam hervortritt, seine eigene Gedankenentwickelung in der nachhaltigsten Weise beeinflusst". Но вообще нужно имѣть въ виду справедливое замѣчаніе Вундта, сказанное по поводу Кюнемана, но имѣющее общее значеніе (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".

[2]) Th I—IV. Riga 1784—1791. Vorrede (S. 3—4).—Гаманъ уже въ Sokratische Denkwürdigkeiten (1759) пишетъ: „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. 1821—1843 T. II, S 19.

[3]) Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. Riga 1774. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.

ярко выраженнаго теперь интереса къ богословію. И въ особенности „Древнѣйшій документъ“ болѣе интересенъ для историка теологіи или для характеристики теологизирующаго настроенія Гердера, чѣмъ для философіи исторіи. И хотя вообще, несомнѣнно, можетъ и даже долженъ быть поставленъ принципіальный вопросъ объ спеціальномъ отношеніи философіи исторіи и богословія, тѣмъ не менѣе для насъ нужно въ постановкѣ вопроса у Гердера найти только то, что можетъ пролить свѣтъ на его методологическое пониманіе исторіи.

И это—прежде всего прочно усвоенное Гердеромъ пониманіе главнаго предмета всѣхъ его устремленій и интересовъ,—*человѣчества*. Существенно въ этой идеѣ то пониманіе человѣчества, при которомъ послѣднее выступаетъ не какъ простая сумма и внѣшне детерминированный агрегатъ малыхъ частей и единицъ, а какъ *внутренно* связанное и потому *органически* единое цѣлое. Существенно это потому, что новое пониманіе этого объекта не только настоятельно требовало *своихъ* научныхъ и философскихъ методовъ, но кореннымъ образомъ мѣняло, какъ способъ постановки нѣкоторыхъ общихъ философскихъ вопросовъ, такъ и характеръ отвѣтовъ на нихъ. Идея прогреса,—каково бы ни было ея философское и моральное значеніе,—даже оставаясь совершенно формальной идеей, можетъ играть первостепенную методологическую роль въ историческомъ изложеніи, становясь его регулятивнымъ принципомъ. Въ излюбленномъ для XVIII вѣка истолкованіи прогреса, какъ моральнаго совершенствованія, или теодицеи, это понятіе всегда сталкивалось въ своей интерпретаціи съ затрудненіями, подсказываемыми конкретной жизнью. Приходилось такъ или иначе либо ограничивать область примѣненія идеи или придумывать новыя объясненія и теоріи для всякаго рода „исключеній“. Пониманіе человѣчества, какъ недѣлимаго цѣлаго, какъ „индивида“, давало возможность по новому разрѣшить всѣ эти затрудненія, и оказывалось весьма удобнымъ моментомъ именно для примѣненія и истолкованія естественнаго и историческаго прогреса. Методологически важнымъ оставался бы только вопросъ о *движущихъ силахъ* человѣчества въ его развитіи и прогресѣ.

Аналогія, которой придерживается и Гердеръ, между индивидомъ, какъ организмомъ, и человѣчествомъ, какъ индивидомъ, разумѣется, сама по себѣ ничего дать не могла. Дѣло не только въ томъ, что это—аналогія чисто внѣшняя, даже и при болѣе

глубокомъ ея истолкованіи [1]), это, самое большее, дань психологизму. А потому серьезное отношеніе къ мысли объ органическомъ единствѣ человѣчества скорѣе привело бы къ новымъ затрудненіямъ, при сколько-нибудь послѣдовательномъ проведеніи этой аналогіи, чѣмъ къ рѣшенію вопроса объ источникахъ „дѣйствія“ человѣчества и, слѣдовательно, также, чѣмъ къ рѣшенію методологическаго вопроса объ объясненіи ею исторіи. Какъ раскроется ниже, въ „Идеяхъ“ нужная мысль Гердера выражена совершенно недвусмысленно, и эта мысль есть ничто иное, какъ извѣстная уже намъ мысль раціонализма о специфической *внутренней* причинности самого объекта [2]).

Гердеръ испыталъ сильное вліяніе Гамана, испыталъ вліяніе Русо, и это, безъ сомнѣнія, имѣетъ значеніе и при выборѣ имъ своихъ понятій и при ихъ обработкѣ, но все же *философской почвой* для Гердера отъ начала и до конца оставался *раціонализмъ*, и въ особенности раціонализмъ и вся философія самого Лейбница [3]). Вліяніе Спинозы скорѣе ставило передъ Гердеромъ вопросъ о „примиреніи“ Спинозы и Лейбница, но худо ли или хорошо, этотъ вопросъ также разрѣшался Гердеромъ все въ той же принципіально раціоналистической тенденціи. Нельзя отрицать, что и психологическія вліянія англійскаго эмпиризма сказываются у Гердера на каждомъ шагу, но мы отмѣчали уже, что и самый ортодоксальный вольфовскій раціонализмъ прекрасно совмѣщался и уживался съ „эмпиризмомъ“. И по очень простымъ основаніямъ: какъ я старался показать, раціонализмъ вездѣ оставлялъ мѣсто для эмпирическаго изслѣдованія, для самой „исторіи“ въ широкомъ смыслѣ, въ частности для эмпирической психологіи, а многихъ, и при томъ самыхъ передовыхъ раціоналистовъ, эта область интересуетъ особенно сильно. *Раціонализмъ*

---

[1]) Напр., какъ пресловутое отношеніе филогенезиса и онтогенезиса. Повидимому, Гердеръ близко подходилъ къ этой идеѣ, какъ отмѣчаетъ это Зигель, но Зигель совершенно правъ, предостерегая противъ увлеченія видѣть въ Гердерѣ предтечу современныхъ идей эволюціонизма, дарвинизма и под. Ср. *Siegel*, о. с., Abschn. XII и XV.

[2]) Кроненбергъ совершенно правъ, что Гердеръ здѣсь стоитъ на „точкѣ зрѣнія догматизма“, отъ которой „Кантъ, слѣдуя по стопамъ Юма, отходитъ все больше“. (о. с. S. 24).

[3]) Общую характеристику Гердера съ этой стороны см. у Кроненберга, о. с., S. 11. Очень много говорятъ о вліяніи Русо на Гердера,—съ точки зрѣнія „литературныхъ“ направленій, можетъ быть, это и вѣрно, но *философски* тутъ роль Русо весьма преувеличивается. Впрочемъ, см. *Fester*, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Lpz. 1890. S. 43—67.

первоначально однако не видитъ въ эмпирической философіи врага, такъ какъ не видитъ въ ней философіи. Только позднѣе, когда сталъ распространяться „идеализмъ“ Беркли и скептицизмъ Юма, можно было вообще замѣтить, что эмпиризмъ не только спеціально научное и психологическое теченіе, но что это также *новая философія.* Идеализмъ Беркли и феноменалистическіе выводы эмпиризма раціонализмъ отвергалъ, какъ не очень, казалось ему, серьезнаго врага, а философская опасность въ эмпиризмѣ самомъ по себѣ, повидимому, не подозрѣвалась до Канта. И только *въ самомъ Кантѣ* феноменализмъ былъ усмотрѣнъ какъ опасный уклонъ философіи. Однако и здѣсь дѣло усложнялось, такъ какъ, идя по пути феноменализма, Кантъ въ то же время хотѣлъ дискредитировать эмпиризмъ, выставляя на видъ его скептическіе выводы.

Гердеръ легко, т.-е. безъ нарушенія цѣлостности своего философскаго основанія, принимаетъ психологизмъ англійской философской мысли, но горячо возстаетъ противъ Канта съ его Критикой чистаго разума. Во всемъ этомъ Гердеръ до конца остается раціоналистомъ и лейбницеанцемъ. Если объ этомъ тѣмъ не менѣе приходится говорить и это приходится разъяснять, то только потому, что искусственное дѣленіе „философскаго развитія“ Гердера на періоды или апріорныя схемы всего хода развитія философіи въ XVIII вѣкѣ, побуждаетъ нѣкоторыхъ изслѣдователей находить въ дѣятельности Гердера „періодъ“, когда онъ будто бы выступаетъ *противъ* Просвѣщенія и раціонализма [1]),—въ результатѣ никому ненужныя измышленія о томъ, что выступленіе Гердера противъ Канта вытекало не изъ философскихъ, а личныхъ побужденій. Напр., Гаймъ сочиненіе Гердера Auch etc. разсматриваетъ какъ „памфлетъ“. Въ этомъ сочиненіи, по мнѣнію Гайма, Гердеръ „становится въ революціонную, рѣзкую оппозицію съ направленіемъ идей своего времени и съ современнымъ образованіемъ. Онъ возстаетъ не противъ тѣхъ или другихъ мнѣній или того или другого склада ума своего вѣка, а противъ всего вѣка. Онъ доказываетъ негодность не той или другой односторонности въ господствующей философіи, а негодность философіи вообще. Его вѣкъ и современная философія сдѣлались для него синонимами. Онъ съ презрѣніемъ отзывается о „нашемъ философскомъ бездушномъ мірѣ“, о „свойственной кроту прозор-

[1]) Напр., Зигель насчитываетъ въ „философскомъ развитіи“ Гердера цѣлыхъ четыре періода (о. с., S. 125—126).

ливости, которою отличается этотъ блестящій вѣкъ", и съ страстной горячностью упрекаетъ этотъ вѣкъ за то, что „слово философія онъ начерталъ у себя на лбу крѣпкой водкой, которая, повидимому, сильно дѣйствуетъ на его мозгъ"" [1]).

Со всей этой характеристикой современной Гердеру *публицистики*, претендовавшей на званіе „философіи", какъ же не согласиться, но точно ли Гердеръ не отличалъ отъ этой публицистики серьезной философіи своего времени? Но и помимо этого заключеніе Гайма не согласуется вообще съ той оцѣнкой, какую даетъ Гердеръ этому сочиненію въ предисловіи къ своимъ „Идеямъ", гдѣ онъ, опредѣляя его мѣсто въ высшей степени скромно, какъ Beitrag zu Beiträgen, тѣмъ не менѣе въ самой этой оцѣнкѣ опредѣленно указываетъ *положительную* его задачу. Пусть это былъ, какъ выражается онъ, ein kleiner Fusssteg на ряду съ многими проторенными дорогами, тѣмъ не менѣе тутъ былъ положительный зародышъ самихъ „Идей". Плохо связаны разъясненія Гайма и другъ съ другомъ. Гердеръ доказываетъ „негодность философіи вообще" и въ то же время отъ „школьнаго понятія" совершенствованія „переходитъ къ лейбницевскому понятію о развитіи" [2]). Замѣтимъ также, что все въ томъ же 1774 году Гердеръ писалъ на тему, заданную Академіей, и вотъ, что говоритъ самъ Гаймъ объ этой работѣ Гердера: „Она съ начала до конца проникнута духомъ Лейбницевской философіи,—даже можно сказать, что она ничто иное, какъ сумма всѣхъ философскихъ воззрѣній Лейбница, отразившаяся въ умѣ Гердера" [3]). Вышедшая, наконецъ, въ 1778 году работа Vom Erkennen und Empfinden уже безспорно положительнаго содержанія, опять-таки, какъ признаетъ и Гаймъ, есть въ основѣ всетаки лейбницевская философія, но еще съ вліяніемъ Гамана и Спинозы [4]).

Что Спиноза оказывалъ на Гердера *также* и философское вліяніе, это не подлежитъ никакому спору, но также нужно признать, что это вліяніе не перевѣшивало вліянія Лейбница, а только придавало взглядамъ Гердера ту своеобразную *пантеистическую* окраску, которая у него чувствуется на каждомъ шагу. Однако это ограниченіе вліянія Спинозы указываетъ и главную

---

[1]) *Гаймъ*, Гердеръ. Т. I, стр. 612.

[2]) ib., стр. 613.

[3]) ib., стр. 760.

[4]) На нашъ взглядъ, совершенно правъ Зигель, разсматривая это сочиненіе и Auch eine Philosophie, какъ взаимно дополняющія (o. c., S. 60).

сферу его, — это не столько область философіи, сколько область *теологіи*. Какъ извѣстно, и вліяніе Гамана ложится центромъ своей тяжести въ эту область. Правда, и все философское міровоззрѣніе проникнуто у Гердера духомъ теологіи, проникнуты имъ и его философско-историческія идеи, но и тутъ есть новый вопросъ. Нѣкоторые изслѣдователи, даже большинство, видятъ особенно близкую связь между теологіей и религіей, съ одной стороны, и философіей исторіи, съ другой стороны, а напр., К. Фишеръ, какъ мы указывали, прямо ставитъ въ зависимость развитіе философско-историческихъ идей въ нѣмецкой философіи отъ особой религіозности ея. Однако вопросъ именно въ томъ и состоитъ, подлинно ли эта связь есть связь *существенная*?

Здѣсь не мѣсто рѣшать этотъ вопросъ, но вполнѣ позволительно высказать свое сомнѣніе въ частности относительно Гердера и указать, какое значеніе этотъ вопросъ вообще можетъ имѣть для методологіи.

8. Гердеръ — „первый“ серьезный представитель философіи исторіи въ новой философіи, и несомнѣнно, что у него вопросы философско-религіозные тѣсно переплетаются съ вопросами философско-историческими. Нужно ли лучшее доказательство ихъ существенной связи? Я думаю, что какъ ни кажется этотъ аргументъ убѣдительнымъ, онъ общаго положенія не доказываетъ. Теологическая интерпретація исторіи, какъ философія исторіи, у Гердера вытекала прежде всего и главнымъ, если не исключительнымъ, образомъ, изъ *его біографіи*, и было ли здѣсь именно, т.-е. въ его религіозномъ настроеніи и въ его теологическихъ тенденціяхъ, основаніе для необходимаго внутренняго движенія самихъ идей въ сторону философіи исторіи, остается спорнымъ. Мы видѣли, что *раціонализмъ* самъ велъ въ эту сторону, — не больше ли обязана философія исторіи раціонализму, чѣмъ теологіи? Мы цитировали вопросъ Гердера: дѣйствительно ли, въ то время, когда все имѣетъ свою философію и науку, исторія человѣчества можетъ не имѣть философіи и науки? Но ясно, что ничего философско-религіознаго въ этой постановкѣ вопроса нѣтъ! И увѣренно можно сказать: это — постановка вопроса, присущая раціонализму. Развѣ не совершенно тотъ же характеръ носитъ недоумѣніе Хладеніуса, что, вотъ, логика общаго изучена и разработана, но вѣдь должна быть и логика единичнаго.

Гердеръ продолжаетъ свой вопросъ слѣдующимъ разъясненіемъ: „Все указывало мнѣ на это, метафизика и мораль, физика и естественная исторія, наконецъ, главнымъ образомъ, религія.

Богъ, который все упорядочилъ въ природѣ по мѣрѣ, вѣсу и числу, который такимъ образомъ организовалъ сущность вещей, ихъ форму и связь, ихъ теченіе и ихъ сохраненіе, что отъ великаго мірозданія и до пылинки, отъ силы, удерживающей земли и солнца, и до паутинной нити, владычествуетъ только одна мудрость, благо и могущество, Онъ, который и въ человѣческихъ тѣлахъ и въ силахъ человѣческой души продумалъ все такъ чудесно и божественно, что если только мы отважимся дальше послѣдовать мыслью за *Всемудрымъ*, мы потеряемся въ безднѣ его мыслей; какъ, говорилъ я себѣ, этотъ Богъ въ предопредѣленіи и устроеніи нашего рода въ цѣломъ можетъ отказаться отъ своей мудрости и благости и можетъ не имѣть здѣсь плана?“ [1]).

Итакъ, все одинаково, и метафизика и физика, подсказывало Гердеру его вопросъ, но какое значеніе имѣетъ при всемъ этомъ указаніе „наконецъ, главнымъ образомъ, религіи“? — Не то, что оно *существенно* необходимо, но оно *лично* для Гердера играло главную роль. Существенно же здѣсь указаніе на предполагаемый въ бытіи человѣчества *порядокъ*, присущій природѣ и индивиду и уже открытый въ нихъ человѣкомъ.

Во всякомъ случаѣ, всматриваясь въ роль философско-религіозныхъ идей Гердера, скорѣе можно признать, что онѣ затемняютъ идею философіи исторіи, чѣмъ способствуютъ обнаруженію ея въ ея полной ясности,—его философія исторіи испытываетъ на каждомъ шагу непреодолимое влеченіе стать *теодиціей*, и фактически нерѣдко въ послѣднюю превращается [2]). Но не трудно видѣть, что еслибы пантеизмъ Гердера былъ ярче и смѣлѣе, еслибы онъ вообще былъ послѣдовательно проведенъ, т.-е. еслибы Гердеръ поставилъ знакъ равенства между Богомъ и природой, мы имѣли бы дѣло съ своего рода, если можно такъ сказать, *физіодиціей* [3]). И что Гердеръ близокъ къ этому, всякому должно

---

[1]) Ideen usf. Vorrede.

[2]) По инымъ, но не противорѣчащимъ намъ, основаніямъ тотъ же характеръ теодиціи за „Идеями“ признаетъ Зигель. o. c, S. 150.

[3]) Якоби уже былъ недоволенъ избыткомъ „физики“ въ философіи исторіи Гердера (письмо къ Гаману 12 сент. 1785 г.), и современная Гердеру теологія не скрывала раздраженія передъ его „натурализмомъ“. А современная намъ теологія, можетъ быть и не безъ основанія, открываетъ у него уже излишекъ „гуманности“. Франкъ находитъ у Гердера пунктъ, „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

быть ясно, кто хотя бы бѣгло ознакомился съ содержаніемъ его Идей. Но подлинная философія исторіи начинается тамъ и съ того момента, гдѣ и когда Deus начинаютъ отожествлять съ Ratio. Тутъ сама природа выступаетъ какъ исторія, и тутъ обнаруживается существенный идейный мотивъ, приводившій къ философіи исторіи: ratio въ самомъ мірозданіи и ratio въ исторіи человѣчества. „Все дѣйствительное разумно“, — это уже не теодицея. Богъ, какъ высшее безусловное начало, есть Ratio, которая призвана объяснить всю конкретную совокупность бытія. Но „Богъ“ уже здѣсь интерпретація; методологическое указаніе останавливается на признаніи ratio [1]). Гердеръ это видѣлъ и этимъ выполнилъ формальныя требованія, уже заявленныя раціонализмомъ до него, и сталъ выше психологистическихъ объясненій типа Изелина. Тотъ же психологизмъ побуждалъ опять-таки Изелина дробить человѣчество на людей, напротивъ, у Гердера только реализуется формальное ученіе Хладеніуса объ коллективномъ предметѣ [2]).

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“. (*Gustav Frank*, Geschichte der protestantischen Theologie. Th. III. Lpz. 1875. S. 253).

[1]) Этому вопросу о роли раціоналистическаго понятія Бога въ историческихъ конструкціяхъ XVIII в. много вниманія удѣляетъ Гюнтеръ (Die Wissenschaft vom Menschen. S. 152 ff.).

[2]) Есть основанія предполагать, что Хладеніусъ столь основательно былъ забытъ и игнорируемъ, что его идеи вообще не оказали вліянія на развитіе теоретическихъ вопросовъ исторіи. Однако нѣкоторая вѣроятность того, что Гердеръ зналъ Хладеніуса должна быть допущена, хотя это не рѣшаетъ, конечно, вопроса о томъ, какое значеніе имѣлъ Хладеніусъ для Гердера. Гердеръ самъ говоритъ, что читалъ „все“, относившееся къ его вопросу, и еслибы даже Гердеръ самъ не натолкнулся на книжку подъ такимъ для него интереснымъ заглавіемъ, какъ Allgemeine Geschichtswissenschaft, ему могъ бы ее указать Гаманъ, что при отношеніяхъ Гамана и Гердера болѣе, чѣмъ вѣроятно (ср. *Гаймъ*, Т. I, стр. 69). У Гамана самого есть нѣкоторыя указанія на Хладеніуса. Въ письмѣ къ Линднеру въ Ригу (устроившему туда Гердера на должность помощника ректора церковной школы) Гаманъ упоминаетъ о библейскихъ изслѣдованіяхъ Хладеніуса (27. Apr. 1759), а въ другомъ письмѣ къ тому же лицу (1. Jun. 1759) даетъ краткія свѣдѣнія почти обо всѣхъ трудахъ Хладеніуса. Онъ находитъ его Logica sacra „сильно схоластической“, и считаетъ у него „самымъ сильнымъ и разработаннымъ“ произведеніемъ Philosophia definitiva и Allgem. Geschichtswiss. О послѣдней онъ упоминаетъ также во Введеніи къ своимъ Sokratische Denkwürdigkeiten: „Меня удивляетъ, говоритъ онъ, что еще никто не рискнулъ по отношенію къ исторіи на то, что сдѣлалъ Беконъ для физики“, а въ Прим. онъ поясняетъ: „Die Ge-

Но сколько не необходимыми для философіи исторіи кажутся намъ религіозныя чувства и наука теологія, столько мы готовы видѣть внутреннюю связь между философіей исторіи и *понятіемъ* Бога, разумѣется, понятіемъ опредѣленнаго содержанія. Въ этомъ опредѣленіи особенный интересъ пріобрѣтаетъ тотъ фактъ, что Гердеръ при всѣхъ соблазнахъ въ пользу пантеизма, остается тѣмъ не менѣе на теистической точкѣ зрѣнія. Діалектически въ высшей степени интересно, какъ подъ вліяніемъ Спинозы Гердеръ преодолѣваетъ лейбницевское трансцендентное пониманіе Бога, но удерживается противъ пантеизма Спинозы, становясь такимъ образомъ на почву иманентнаго пониманія Божества. Методологически же здѣсь важнѣе всего то истолкованіе, которое даетъ Гердеръ понятію Бога, соединяя свой иманентный теизмъ съ раціонализмомъ. Пояснимъ и разовьемъ эти мысли.

Дѣло въ томъ, что общее міропониманіе Гердера вполнѣ подходитъ подъ принятый теперь терминъ *монизмъ*, въ широкомъ смыслѣ. Философскія системы подобнаго типа всѣ проникнуты мыслью, что міровое цѣлое во всѣхъ своихъ конкретныхъ обнаруженіяхъ исходитъ изъ *одного* начала, которое является вмѣстѣ высшимъ принципомъ объясненія. Это послѣднее основаніе и источникъ всего сущаго признается безусловнымъ въ себѣ, независимымъ отъ чего-либо иного бытіемъ, началомъ и концомъ всего сущаго. Та или иная интерпретація этого безусловнаго начала открываетъ ту конкретную область дѣйствительнаго бытія, которая по тѣмъ или инымъ мотивамъ, оказывается наиболѣе близкой и интимной автору интерпретаціи, и въ зависимости отъ этого безусловное начало выступаетъ, то какъ органическая сила, то просто какъ сила, или какъ духъ, или какъ Богъ, и т. д. Другими словами, міровое цѣлое интерпретируется то по образцу дѣйствительности органической жизни, то психической, то божественной. Съ другой стороны, типической особенностью раціонализма является утвержденіе, въ качествѣ послѣдняго и абсолютнаго Ratio во вселенной, Бога, изъ котораго затѣмъ тѣмъ или инымъ способомъ должно быть объяснено все дѣйствительное

schichtswissenschaft des scharfsinnigen *Chladenius* ist bloss als ein nützlich Supplement unserer scholastischen oder akademischen Vernunftlehre anzusehen". См. *Hamann's* Schriften. Hrsg. v. H. Roth. B. I, S. 381, 385 f. B. II, S. 19.—О Вико Гаманъ сообщаетъ въ письмѣ къ самому Гердеру (22. Dec. 1777): „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". B. V, S. 267—268.

въ его подлинной и реальной сущности [1]). Соединеніе теистическаго монизма и раціонализма является, такимъ образомъ, вполнѣ послѣдовательнымъ шагомъ во внутренней діалектикѣ философской мысли. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это соединеніе принуждаетъ насъ къ принятію нѣкоторыхъ положеній, связанныхъ независимо отъ этого соединенія, съ каждымъ изъ его членовъ въ отдѣльности.

Мы укажемъ только одинъ моментъ, — нужный для нашихъ дальнѣйшихъ цѣлей,—не входя въ обсужденіе всѣхъ связанныхъ съ поднятой проблемой вопросовъ, какъ вопросъ о необходимости дѣйствій Бога, детерминизмъ и под. Раціонализмъ, признавая Бога, какъ первое основаніе и безусловный принципъ *бытія*, однако не считаетъ его также безусловнымъ принципомъ *познанія*. Вслѣдствіе этого въ раціонализмѣ неизбѣжно возникаетъ вопросъ о „доказательствѣ бытія Божія“. Но тѣмъ самымъ въ порядкѣ познанія на первый планъ выдвигается принципъ разумнаго основанія, т.-е. утвержденія непосредственной и безусловной перводанности ratio въ самой познаваемой дѣйствительности. Соединеніе раціонализма съ теистическимъ монизмомъ, такимъ образомъ, приводитъ къ своеобразной парѣ положеній: Ratio какъ первое и безусловное начало усматривается и утверждается нами въ своей непосредственной данности; Богъ какъ первое и безусловное начало демонстрируется въ строгомъ логическомъ порядкѣ. Отожествленіе Бога и Ratio можетъ повести къ торжеству антиномичности нашего познанія, или антиномія должна быть такъ или иначе устранена.

Не всякій рѣшится, вслѣдъ за Кантомъ, разрѣшать эту антиномію сперва устраненіемъ принципа разумнаго основанія, а затѣмъ отрицаніемъ правомѣрности самого вопроса о „доказательствѣ бытія Божія“. Но ясно, что устраненіе антиноміи путемъ „исправленія“ одного изъ членовъ ея, необходимо должно видѣть въ кантовскомъ способѣ ея разрѣшенія нѣчто принципіально себѣ враждебное. Попытки разрѣшенія антиноміи въ томъ

---

[1]) Ср. нѣм. Метаф. Вольфа, § 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 pflegen. 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“.

направленіи, что понятіе Бога мыслится съ болѣе богатымъ содержаніемъ, чѣмъ понятіе ratio, не рѣшаютъ вопроса, такъ какъ если Богъ не только разумъ, но и благо, и т. п., то едва ли и какой-либо раціоналистъ признаетъ ratio съ предикатами, исключающими благо, красоту и пр.

Эти общія поясненія должны теперь послужить для насъ руководящей нитью для лучшаго уразумѣнія идеи Гердера. Признавъ въ качествѣ мониста и раціоналиста основное понятіе Бога, какъ высшее и безусловное начало, Гердеръ долженъ былъ найти ему и соотвѣтственное мѣсто въ своей философской системѣ. Въ 1787 году,—въ годъ выхода третьей части его Идей, содержащей столь важную для пониманія его XV книгу,—Гердеръ выпустилъ небольшое сочиненіе подъ заглавіемъ „Богъ“ въ формѣ пяти бесѣдъ, главнымъ образомъ о философіи Спинозы [1]). Это сочиненіе интересно тѣмъ, что здѣсь, прежде всего, Гердеръ отступаетъ отъ того трансцендентнаго пониманія Бога, которое защищалъ Лейбницъ, и *не* отожествляя Бога съ міромъ, все же понимаетъ его какъ имманентнаго міру, — мысли, проходящія красной нитью и черезъ его „Идеи“. „Природа не есть самостоятельная сущность,—говоритъ онъ въ Предисловіи,—но *Богъ есть все въ своихъ твореніяхъ*“, и это уже звучитъ пантеистически, но еще болѣе пантеистически можно понимать его непосредственно за этимъ слѣдующее поясненіе. „Для кого слово „природа“ благодаря нѣкоторымъ сочиненіямъ нашего времени стало безсмысленнымъ или низкимъ, тотъ пусть вмѣсто него думаетъ о *той всемогущей силѣ, добрѣ и мудрости*, и называетъ въ своей душѣ то невидимое существо, которое не можетъ наименовать ни одинъ земной языкъ“. Однако Гердеръ не пантеистъ,– *еслибы даже онъ былъ спинозистомъ*,—такъ какъ во второй изъ названныхъ бесѣдъ онъ пытается доказать, что и самъ Спиноза не пантеистъ. Но если даже Гердеръ въ этомъ неправъ, самъ онъ ни въ коемъ случаѣ не пантеистъ, и именно въ силу тѣхъ аргументовъ, которыми онъ доказываетъ теизмъ Спинозы. Понятіе Бога для него обозначаетъ *реальное* существо, но оно только потому не находится внѣ міра, т.-е. не трансцендентно міру, что вообще нѣтъ никакого мѣста и времени внѣ его. Онъ имманентенъ міру

---

[1]) Gott. 1787. 2. Aufl. 1800, съ подзаголовкомъ Einige Gespräche über Spinoza. Книга имѣетъ въ виду также занять опредѣленное мѣсто въ разгорѣвшемся тогда спорѣ между Якоби и Мендельсономъ о Спинозѣ и спинозизмѣ Лесинга.

въ томъ смыслѣ, что дается только вмѣстѣ съ міромъ. Онъ, слѣдовательно, имманентенъ міру, но не такъ, скажемъ, что протяженіе является его атрибутомъ, а такъ, что онъ является лежащей въ основѣ всего міра *силой*. И Гердеръ опять сходится съ Лейбницомъ и его динамизмомъ. Это, слѣдовательно, одна сторона вопроса, другая уяснится изъ отношенія Гердера къ упомянутой полемикѣ Якоби и Мендельсона.

Гердеръ какъ будто занимаетъ среднюю позицію между тѣмъ и другимъ, но въ сущности больше склоняется къ чистому раціонализму Онъ не считаетъ правильнымъ ставить „вѣру“ на мѣсто „разума“, какъ дѣлаетъ Якоби, но соглашается съ нимъ въ томъ [1]), что нашему познанію предстоитъ нѣчто непосредственно даннымъ. Однако на этомъ непосредственно данномъ онъ не считаетъ возможнымъ остановиться, оно должно быть очищено и освѣщено *разумнымъ* мышленіемъ. И въ этомъ послѣднемъ пунктѣ онъ на сторонѣ Мендельсона. Дѣйствительнымъ противникомъ здѣсь, въ самомъ дѣлѣ, для Гердера является Кантъ, вовсе отрицающій возможность „доказательства бытія Божія“, и противъ котораго направляется Гердеръ, не называя, впрочемъ, имени Канта [2]).

Какъ же преодолѣвается у Гердера подставленная выше антиномія? Богъ, какъ высшая сила, конечно, не исчерпывается у него „мышленіемъ“ или разумомъ, но не въ этомъ дѣло [3]). Важнѣе обратить вниманіе на другое. Богъ для Гердера—всегда *реаленъ*, онъ въ мірѣ; изслѣдовать законы міра, „природы“, значитъ для него, изслѣдовать „мысли Бога“. Богъ—реальная основа того „порядка“ и закономѣрности, которые господствуютъ въ мірѣ природы,—тутъ онъ прежде всего лейбницеанецъ („законы природы—привычки Бога“). Но это и есть то, что подлежитъ демонстраціи, усмотрѣніе же этого первоначала, не какъ источника силы, а какъ разумнаго основанія, есть совершенно непосредственное усмотрѣніе, которое признаютъ не только всѣ раціона-

---

[1]) Якоби впослѣдствіи такъ разъяснилъ свою „вѣру“, что это различеніе должно получить совершенно новый смыслъ.

[2]) Въ концѣ четвертой бесѣды. Ср. *Siegel*, o. c., S. 79. Въ прим. 12 Зигель весьма кстати приводитъ, очевидно, направленное противъ Канта слѣд. мѣсто изъ Гердера: „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“. (S. 232).

[3]) Ср. Siegel, o. c., S. 78.

листы, но и Якоби. Разница только въ томъ, что раціоналисты типа Вольфа и даже Мендельсона полагаютъ весь интересъ въ изслѣдованіи *разумнаго*, а Гердеръ,—и тутъ онъ ближе къ Якоби,—въ изслѣдованіи *реальнаго*, сознаніе же единства, а не противорѣчіе въ этихъ „двухъ“ пунктахъ вниманія есть то, что объединяетъ всѣхъ представителей положительной философіи.

Преобладающій *реализмъ* Гердера и привелъ его къ *расширенію* проблемъ „міра“ и „природы“. Богъ, какъ безусловная основа реальнаго, не есть только основа „природы“, какъ нельзя основу минеральнаго міра или органическаго,—если таковыя допускаются,—назвать Богомъ, не отнимая у него предикатовъ, характеризующихъ его полноту и всеединство. *Богъ природы есть также Богъ исторіи.* Широкая теологическая интерпретація безусловнаго принципа міра, такимъ образомъ, дѣйствительно, благопріятствуетъ тому, что идея разумнаго основанія, закономѣрности и порядка, которые признаются всѣми въ природѣ, была перенесена и на исторію [1]). Тутъ и лежитъ все значеніе Гердера, какъ „основателя“ философіи исторіи: признавъ въ человѣчествѣ объектъ sui generis, онъ, исходя изъ своихъ метафизическихъ предпосылокъ, включаетъ и его въ свою философскую систему. Понятіе Бога, какъ разумнаго основанія, дѣлаетъ это возможнымъ, тогда какъ истолкованіе этого основанія, какъ „силы“ или „души“ или vis vitalis и т. п. всегда останется недостаточно широкимъ для такого включенія. Философія Вольфа оставляла для этого мѣсто, методологическое право на это мѣсто было санкціонировано послѣдующимъ развитіемъ раціонализма; идея разумнаго основанія составляла почву для нужнаго обобщенія, новое обращеніе къ Лейбницу внесло струю реализма, отъ котораго отклонились эпигоны вольфіанства; Вегелинъ теоретически оправдываетъ распространеніе этой идеи на исторію, Гердеръ осуществляетъ ее въ видѣ *философіи исторіи.* Все въ мірѣ имѣетъ свою философію и свои науки, спрашиваетъ Гердеръ, подлинно ли ихъ не имѣетъ исторія человѣчества? Осуществленіе философіи исторіи тѣмъ самымъ давало опору и для идеи позитивной исторіи, которой предоставлялось влить въ форму разумнаго основанія то содержаніе, которое подскажетъ ей „опытъ“, но такимъ образомъ, явно, раціонализмомъ былъ подготовленъ рѣшительный переворотъ въ пониманіи самой методологіи историческаго знанія. Но Гаманъ уже хорошо понималъ, что этотъ „опытъ“ есть sui ge-

[1]) Раціоналистическія предпосылки см Нѣм. Метаф. Вольфа, §§ 969, 970.

neris „опытъ“, что онъ заключается прежде всего въ „языкѣ“, „словѣ“, сохранившемъ для насъ *въ себѣ, внутри себя,* историческій объектъ. Что „авторитетъ“ есть источникъ историческаго познанія, къ этому, какъ мы видѣли, подходили вольфіанцы, но только то особенное пониманіе „языка“ и „писанія“, которое мы находимъ у Гамана, давало прочную конкретную почву для новаго пониманія исторіи. Всякая исторія, и въ частности библейская, есть отображеніе человѣка, *тѣла,* чувственныхъ знаковъ, и *души,* дыханія Божія, говоритъ Гаманъ [1]). Поэтому, для него „познаніе природы и исторіи суть два столба, на которыхъ покоится истинная религія“ и познаніе Бога; „природа и исторія суть два великихъ коментарія слова Божія“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ; „какъ природа дана намъ, чтобы открыть наши глаза, такъ исторія—наши уши“ [2]). Гердеръ правильно уловилъ, вытекавшее изъ такихъ мнѣній требованіе, и не случайно его философско-историческія изслѣдованія открываются „Древнѣйшимъ документомъ человѣческаго рода“ [3]). Гаманъ же первый научилъ Гердера здравому историческому *реализму.*

9. Остановимся на „Идеяхъ“ Гердера, чтобы конкретнѣе иллюстрировать высказанныя общія соображенія о его роли въ нашемъ вопросѣ [4]). Въ духѣ времени Гердеръ начинаетъ съ космологическихъ и географическихъ условій человѣческаго существованія, подробно останавливается на антропологіи и этнографіи, и только въ третьей части своего сочиненія подходитъ къ собственно историческому обзору „человѣчества“. Первая и Вторая части, такимъ образомъ, стремятся найти общія указанія на человѣческую исторію въ самой человѣческой природѣ и условіяхъ ея развитія, и только Третья часть переходитъ къ анализу историческихъ народовъ и установленію нѣкоторыхъ общихъ заключеній изъ этого анализа, долженствующихъ обнаружить

---

[1]) Замѣчаніе, предшествующее его библейскимъ размышленіямъ. Schriften. B I, S. 50.

[2]) ib I, S. 55, 138, ср. 148, 11, 17.

[3]) Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. Riga 1774, (анонимно).

[4]) Подробное изложеніе содержанія „Идей“ имѣется у Гайма т. II, стр 216—251, и во всѣхъ историческихъ обзорахъ по философіи исторіи, у Рохоля, Флинта и пр. См также *В. И Герье,* Философія исторіи Гердера. Вопр. фил. и псих. 1896. Кн. 2, 3. *Его же,* Философія исторіи отъ Августина до Гегеля. Москва 1915. Стр. 93—140.—Есть библіографическія указанія, что „Идеи“ Гердера переводились на русскій языкъ: „Мысли, относящіяся до философской исторіи человѣчества по разумѣнію и начертанію Гердера. Спб. 1828“ (Первыя пять книгъ, т.-е. I томъ).

въ историческомъ развитіи внутреннюю закономѣрность и послѣдовательность. Тутъ собственно отвѣтъ на вопросъ, поставленный Гердеромъ себѣ въ Предисловіи, и уже цитированный нами.

Гердеръ видитъ въ животныхъ „старшихъ братьевъ“ человѣка, и неустанно подчеркиваетъ внутреннее единство „природы“ человѣка съ остальнымъ органическимъ міромъ. Лейбницевская идея сплошности побуждаетъ его видѣть внутреннее отношеніе между различными родами органическаго и послѣдовательное восхожденіе отъ одного къ другому. Не только мы, но и XVIII вѣкъ можетъ назвать гердеровское пониманіе *эволюціей*, но было бы совершенно неправильно думать, что терминъ эволюція оба раза означаетъ одно. У Гердера, какъ и у Вегелина, какъ и у самого Лейбница, есть непрерывное послѣдовательное восхожденіе отъ низшаго къ высшему, но нѣтъ столь необходимаго для современнаго понятія эволюціи *генетическаго* объясненія. Напротивъ, у него налицо столь поколебленная дарвинизмомъ увѣренность въ неизмѣняемости видовъ,—и это одно проводитъ рѣзкую грань между ученіемъ Гердера, и другими идеями объ эволюціи, популярными въ XVIII вѣкѣ, и современными взглядами на развитіе [1]). Въ связи съ этимъ и объясненіе у Гердера покоится на чисто метафизическомъ допущеніи внутреннихъ органическихъ силъ, анатомическихъ и физіологическихъ факторовъ, а равнымъ образомъ, разумѣется, внѣшнихъ климатическихъ и географическихъ условій жизни организмовъ. Наконецъ, къ силамъ органическимъ нужно прибавить также силы душевныя, въ особенности, когда рѣчь заходитъ о человѣчествѣ. Наконецъ, и дѣйствіе такихъ силъ Гердеръ понимаетъ опять-таки въ своемъ динамическомъ смыслѣ. Отдавъ, такимъ образомъ, дань біологизму и психологизму, Гердеръ констатируетъ у человѣка наличность такихъ свойствъ, которыя заставляютъ выдѣлить его въ совсѣмъ новый предметъ, противопоставивъ всему сказанному, какъ при-

[1]) Этотъ вопросъ имѣетъ свою литературу, но мы не останавливаемся на немъ, такъ какъ не считаемъ его для нашей проблемы сколько-нибудь существеннымъ: чѣмъ болѣе мы проникаемся мыслью, что для исторіи существенно понятіе коллективнаго предмета, тѣмъ яснѣе становится для насъ, что понятіе эволюціи въ біологическомъ смыслѣ не можетъ быть приложимо къ исторіи. Въ частности по затронутому вопросу мы считаемъ, что различіе современныхъ біологическихъ воззрѣній и воззрѣній Гердера удачно выражено Зигелемъ въ формулѣ, что въ то время, какъ современная эволюція есть теорія *десцедентности*, ученіе Гердера можетъ быть характеризовано, какъ теорія *асцедентности*. *Siegel*, о. с. XV Abschnitt.

родѣ, *культуру*. Послѣдняя знаменуется исключительно человѣку присущимъ свойствомъ *разумности* и внутренно съ нею связаннымъ *языкомъ*.

Человѣкъ еще разъ—существо двойственное: онъ не только состоитъ изъ души и тѣла, но онъ принадлежитъ одновременно къ міру природы и царству культуры. Только о человѣкѣ, какъ принадлежащемъ міру культуры, возможна исторія. Не получаемъ ли мы здѣсь новаго и собственнаго опредѣленія предмета исторіи, какъ считаютъ, напр., нѣкоторые наши современники? Нѣтъ, я думаю, скорѣе правъ Гердеръ, если я его правильно понимаю,—культура есть опредѣленіе, характеристика, отношеніе, но не начало субстанціальнаго порядка.

Для Гердера прямымъ предметомъ исторіи является „человѣчество". Оно, какъ коллективный предметъ, является и тѣмъ субстратомъ, на которомъ, такъ сказать, разыгрывается исторія, какъ послѣдовательность и сплетенность событій, измѣненій, актовъ и т. д. По мысли Гердера, въ этомъ теченіи событій можно уловить одну направляющую тенденцію, которую онъ характеризуетъ какъ человѣчность или гуманность; „если мы разсмотримъ человѣчество,—говоритъ онъ [1]),—насколько мы его знаемъ, по законамъ, которые въ немъ заложены, мы не знаемъ ничего выше гуманности въ человѣкѣ, даже думая объ ангелахъ и богахъ, мы представляемъ ихъ себѣ какъ идеальныхъ, высшихъ людей..... Во всѣхъ состояніяхъ и обществахъ человѣкъ имѣлъ въ виду только, могъ культивировать (anbauen) только гуманность, какъ бы онъ ее ни представлялъ".

Это значитъ, предметомъ исторіи остается человѣчество, но то свойство, со стороны котораго подходитъ къ нему исторія, есть свойство разумности, ведущее къ осуществленію въ человѣческомъ обществѣ идеи гуманности. *Культура есть ничто иное, какъ становленіе гуманности.* На языкѣ вѣка Просвѣщенія, она есть, конечно, *прежде всего просвѣщеніе.* Но это значитъ, что культура есть такой признакъ человѣчества, какъ протяженность — признакъ матеріальнаго, а спонтанность — душевнаго. Она опредѣляетъ собою предметъ исторіи и даетъ также указаніе, гдѣ искать специфическихъ „силъ" исторіи и специфическихъ началъ историческаго объясненія. Словомъ, культура это—тѣ проявленія человѣчества, со стороны которыхъ его изучаетъ исторія. Такая интерпретація, мнѣ кажется, соотвѣтствуетъ общему ходу идей Гер-

[1]) Ideen. IV, S. 307. Ср. I, S. 244 ff.

дера, но она подтверждается и прямымъ смысломъ нѣкоторыхъ его разсужденій. Напр., къ опредѣленію понятія культуры онъ приходитъ непосредственно отъ понятія человѣчности, какъ „взаимодѣйствія индивидовъ", какъ коллективнаго предмета исторіи, обнаруживая въ то же время источникъ внутреннихъ причинъ историческаго развитія въ томъ же понятіи культуры. „Одно мѣстожительство,— говоритъ онъ [1]),— составляетъ еще не все, такъ какъ для того, чтобы насъ воспитать, пріучить, образовать, нужны еще живыя, намъ подобныя существа; поэтому, думается мнѣ, какъ существуетъ воспитаніе человѣческаго рода и философія его исторіи, такъ достовѣрно, такъ подлинно существуетъ человѣчность, т.-е. взаимодѣйствіе индивидовъ, — что единственно дѣлаетъ насъ людьми. — Тутъ намъ открываются и принципы этой философіи, просто и неопровержимо, какъ сама естественная исторія человѣка; они называются *традиціей и органическими силами.* Всякое воспитаніе можетъ возникнуть только благодаря подражанію и упражненію..... воспитаніе нашего рода двояко, генетическое и органическое: генетическое черезъ сообщеніе, органическое черезъ воспріятіе и примѣненіе сообщаемаго. Если мы этотъ второй генезисъ человѣка, проходящій черезъ всю его жизнь, назовемъ отъ обработки поля *культурой* и отъ образа свѣта *просвѣщеніемъ*, мы можемъ пользоваться любымъ именемъ; но цѣпь культуры и просвѣщенія простирается тогда вплоть до крайняго предѣла земли. И калифорніецъ и житель Огненной Земли учились дѣлать лукъ и стрѣлы и пользоваться ими; у него есть языкъ и понятія, которые онъ изучалъ, какъ мы ихъ изучаемъ; настолько онъ, слѣдовательно, культивированъ и просвѣщенъ, хотя бы и въ низшей степени. Различіе между просвѣщенными и непросвѣщенными, между культурными и некультурными народами, слѣдовательно, не есть различіе специфическое, а только степени".

Этотъ отрывокъ, совершенно ясно выражаетъ развиваемую нами мысль о признаніи Гердеромъ специфичности предмета исторіи и специфичности того разумнаго основанія, которое должно лежать въ основѣ историческихъ и философско-историческихъ объясненій. Но онъ же даетъ еще одно указаніе, которое должно быть отмѣчено особо. Динамизмъ, который исповѣдуетъ Гердеръ вслѣдъ за Лейбницемъ, носитъ на себѣ черты своеобразнаго плюрализма дѣйствій и силъ, лишь только мы ни-

[1]) Ideen. II, S. 214 f.

сходимъ отъ безусловнаго начала и первосилы всего реально существующаго къ конкретнымъ формамъ и проявленіямъ его. И вотъ, въ этомъ случаѣ культура, какъ признакъ исторіи и историческаго развитія, даетъ намъ возможность ближе раскрыть специфичность силы, дѣйствующей въ исторіи. Прежде всего, силы, дѣйствующія въ органическомъ мірѣ, хотя дѣйствуютъ по „законамъ природы", т.-е. по „мыслямъ Бога", тѣмъ не менѣе сами эти силы „неразумны". Напротивъ, силы исторіи, составляющія культуру и осуществляющія идею человѣчности, суть силы заложенныя *тѣмъ же Богомъ*, — ибо Богъ природы и исторіи — одинъ,—раскрываются человѣку какъ силы разумныя, такъ какъ самъ разумъ и языкъ суть неотъемлемые признаки человѣка. Дѣйствующая въ человѣчествѣ какъ цѣломъ, сохраняющая и культивирующая, воспитывающая, какъ мы видѣли, сила, есть сила *традиціи*, въ устойчивости которой и долженъ обнаружиться самъ разумъ, какъ постоянный факторъ исторіи. Понятія традиціи и культуры, такимъ образомъ, тѣсно между собою связаны, какъ тѣсно связано каждое изъ этихъ понятій съ разумомъ человѣка: человѣкъ въ отличіе отъ животнаго есть существо разумное, гдѣ въ немъ кончается природа, тамъ начинается исторія, а гдѣ исторія, тамъ—традиція и культура. Такъ отвлеченный раціоналистическій принципъ ratio принимаетъ конкретную форму и выступаетъ въ томъ одѣяніи, по которому его можно отличить среди другихъ управляющихъ исторіей силъ и факторовъ; обратно, философско-историческое обобщеніе Гердера поднимается на полную доступную философіи исторіи высоту, когда оказывается, что самъ разумъ долженъ быть призванъ къ объясненію исторіи въ качествѣ ея ratio, ея разумнаго основанія.

Гердеръ начинаетъ съ *раціонализма* и не сходитъ съ его почвы до послѣдняго своего слова. Въ этомъ смыслѣ знаменитая XV книга его Идей является сама философско-исторической апологіей раціонализма. „Если есть,—говоритъ онъ въ началѣ ея,— Богъ въ природѣ, то Онъ есть и въ исторіи, такъ какъ и человѣкъ есть часть творенія и онъ долженъ подчиняться законамъ, которые не менѣе прекрасны и совершенны, чѣмъ законы, по которымъ движутся всѣ небесныя и земныя тѣла. Такъ какъ я убѣжденъ, что то, что человѣкъ долженъ знать, онъ также можетъ знать, то я теперь отъ толкотни событій, которыя мы прошли до сихъ поръ, увѣренно и свободно иду на встрѣчу тѣмъ высокимъ и прекраснымъ естественнымъ законамъ, которымъ и они слѣдуютъ". И Гердеръ увѣренъ, что онъ нашелъ искомые

имъ законы и разумный порядокъ въ исторіи, онъ пытается ихъ даже формулировать [1]). Раціоналистическая увѣренность въ господствѣ разума сказывается и въ результатахъ разсужденій Гердера, когда онъ разумное основаніе, ratio, исторіи увидѣлъ не въ чемъ иномъ, какъ въ самомъ Разумѣ. „Во всемъ,—говоритъ онъ [2]),—дѣйствуетъ *одинъ принципъ*, именно *человѣческій разумъ*, который стремится гармонически и неизмѣнно прекрасно привести многое къ единому, безпорядокъ къ порядку, многообразіе силъ и намѣреній къ единому цѣлому". И этотъ разумъ познанія для Гердера является также разумомъ самой исторіи, гдѣ онъ открывается, какъ высшій принципъ, стоящій надъ человѣческимъ произволомъ и опредѣляющій тотъ порядокъ и законность, которые, согласно раціонализму, являются критеріемъ самой истины [3]). Разумъ же является условіемъ и того прогреса, который раскрывается во всей своей осмысленности только въ исторіи, разумъ же опредѣляетъ собою ту „цѣпь культуры" [4]), которая отличаетъ исторію отъ природы. „Если повинно быть тому, что есть, и можетъ стать то, что становится, то должна имѣть мѣсто самодѣятельная природа и нѣкоторый кругъ свободной дѣятельности для нея, гдѣ не могло бы быть никакого нарушенія со стороны неестественнаго чуда. Вся мертвая матерія, всѣ роды живущаго, руководимые инстинктомъ, остались со времени творенія тѣмъ, чѣмъ они были [5]); человѣка создалъ Богъ богомъ на землѣ, вложилъ въ него принципъ собственной дѣятельности и съ самаго начала привелъ его въ движеніе черезъ внутреннія и внѣшнія потребности его природы. Человѣкъ не могъ бы жить и сохраняться, еслибы онъ не умѣлъ пользоваться разумомъ: лишь только онъ имъ началъ пользоваться, ему открылись, конечно, врата къ тысячамъ заблужденій и промаховъ, но именно и посредствомъ даже этихъ заблужденій и промаховъ ему открывается путь также къ лучшему примѣненію разума" [6]). Такъ разумъ, какъ признакъ человѣка призывается къ внесенію „по-

---

[1]) Ср. ib., S. 357 ff.

[2]) ib., S. 334.

[3]) *Wolf*, Ont. § 495. *Veritas* adeo, quae *transcendentalis* appellatur, et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt, ac se invicem consequantur.

[4]) l. c, S. 335.

[5]) Вотъ напр., мысль прямо исключающая эволюцію, основанную на измѣненіи видовъ, какъ требуется современнымъ понятіемъ этого термина.

[6]) Ideen, III, S. 310.

рядка“ и закона въ исторію, но это не психологизмъ эмпиризм или Канта, это всетаки онтологическое устремленіе раціонализма, такъ какъ разумъ въ природѣ ли, въ человѣкѣ или въ человѣчествѣ и его исторіи, всегда есть разумъ Бога и его отображеніе. „Въ характерномъ свойствѣ человѣка было дано вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе его стойкости и успѣха, печать его назначенія и весь ходъ его земной судьбы.—Разумомъ называется это свойство человѣчества, такъ какъ онъ слышитъ (vernimmt) языкъ Бога въ твореніи, т.-е. ищетъ правилъ порядка, на которомъ основываются вещи въ согласіи съ его сущностью. Его внутреннѣйшій законъ, слѣдовательно, есть познаніе существованія и истины; связь твореній по ихъ отношеніямъ и свойствамъ. Онъ — образъ Бога, такъ какъ онъ изслѣдуетъ законы природы, мысли, которыми руководствуется Создатель и въ которыхъ онъ выражаетъ сущность законовъ. Разумъ, слѣдовательно, точно такъ же не можетъ дѣйствовать по произволу, какъ само Божество не можетъ мыслить по произволу“ [1]). Такъ завершается въ гердеровской философіи исторіи основная тенденція раціоналистической философіи.

Выводы Гердера привлекаютъ къ себѣ вниманіе критики, главнымъ образомъ, со стороны двухъ проблемъ, имѣющихъ значеніе не только для философіи исторіи, но связанныхъ съ самими принципами философіи. Это, во-первыхъ, проблема отношенія индивида и коллективнаго цѣлаго (человѣка и человѣчества), и, во-вторыхъ, проблема отношенія цѣли и объясняющихъ причинъ. Первая изъ этихъ проблемъ есть проблема по преимуществу метафизическая [2]) и рѣшается въ зависимости отъ отвѣта на вопросъ о природѣ реальнаго; вторая, будучи также тѣсно связана съ кореннымъ метафизическимъ вопросомъ, есть проблема въ то же время методологическая, и какъ мы убѣдимся, въ XIX вѣкѣ ея разрѣшеніе играетъ особенно важную роль въ обсужденіи вопросовъ теоріи историческихъ наукъ. Для Гердера, какъ лейбницеанца, этотъ вопросъ о роли причиннаго объясненія и телеологическаго истолкованія въ сущности не представлялся вопросомъ, требующимъ особыхъ усилій или заключающимъ въ себѣ особыя трудности. Тенденція Лейбница безъ особаго труда

---

[1]) ib., S. 358.

[2]) *Логическая проблема* объ отношеніи коллективнаго предмета и его индивидуальныхъ элементовъ не затрогивается въ философіи конца вѣка, несмотря на то, что она уже была поставлена Хладеніусомъ.

переносилась на историческую дѣйствительность въ силу той аналогіи, которую Гердеръ видѣлъ между *жизнью* природы и жизнью человѣчества. И если тѣмъ не менѣе Гердеръ особенно подчеркиваетъ свои мысли по этому поводу, и даже съ особенной нервозностью настаиваетъ на нѣкоторыхъ частностяхъ, то это объясняется только тѣми полемическими соображеніями, которыя заставили его разъяснять свои мысли. Это была полемика, направленная противъ Канта.

Въ 1784 г. была напечатана статья Канта подъ заглавіемъ „Идея всеобщей исторіи съ космополитической точки зрѣнія“, а по выходѣ перваго тома „Идей“ Гердера Кантъ написалъ о немъ рецензію, побудившую Гердера уже во второмъ томѣ Идей полемизировать съ Кантомъ. Кантъ пишетъ рецензію и на этотъ второй томъ, отвергаетъ нѣкоторыя замѣчанія Гердера, а Гердеръ въ третьемъ томѣ вновь направляетъ свои полемическія стрѣлы противъ Канта [1]).

Собственно, какъ рецензіи Канта, такъ и его статья, имѣютъ мало отношенія къ философіи исторіи [2]): его статья преимущественно философско-правового содержанія, а изъ рецензій первая,—въ соотвѣтствіи съ содержаніемъ перваго тома Гердера, — касается только натурфилософскихъ вопросовъ, а вторая — излагаетъ содержаніе второго тома и реабилитируетъ рецензента отъ нападокъ Гердера. Но и въ этой статьѣ, какъ и въ сочиненіяхъ Канта по этикѣ и философіи религіи, разбросаны отдѣльныя замѣчанія, изъ совокупности которыхъ нельзя, конечно, составить „философіи исторіи“ Канта, но можно составить мнѣніе о томъ, какое мѣсто онъ удѣлялъ въ философской системѣ вопросамъ философіи исторіи [3]).

---

[1]) Вся исторія, какъ внѣшняя, такъ и внутренняя „Идей“ Гердера изложена у *Гайма*, Т. II, стр. 251—281. Исчерпывающее и вполнѣ добросовѣстное изложеніе взглядовъ и сужденій Канта по вопросамъ философіи исторіи и въ связи съ натурфилософскими, правовыми и религіозно-философскими воззрѣніями Канта, находится у Менцера. *Paul Menzer*, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Brl. 1911. Здѣсь же сжатый и дѣльный очеркъ положенія вопроса въ XVIII вѣкѣ вообще (S. 199—262).

[2]) *Flint*, o. c., p. 403.

[3]) Напечатанная въ январѣ 1786 г. статья Канта Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (Berl. Monatsschrift), на нашъ взглядъ, никакого значенія, ни философскаго, ни научнаго, не имѣетъ, а имѣетъ *только* то значеніе, которое ей придавалъ самъ Кантъ, когда онъ говоритъ: „*ich hier eine blose Lustreise wage*“. Въ сущности это только запоздавшая на двѣнад-

Эта полемика сама по себѣ представляетъ значительный интересъ, обнаруживая, какъ мало противники заботились о томъ, чтобы понять другъ друга, и оба тѣмъ не менѣе высказали не мало цѣнныхъ замѣчаній и соображеній. Мы имѣемъ въ виду прежде всего методологическое значеніе выше названнаго вопроса объ цѣлесообразности въ исторіи. Кантъ далъ общее обстоятельное и тонкое разъясненіе вопроса только въ 1790 г. въ самомъ интересномъ по содержанію, но и самомъ безобразномъ по изложенію, изъ своихъ сочиненій, въ Критикѣ способности сужденія. Но мы здѣсь еще не поднимаемъ вопроса во всей его философской широтѣ, а ограничиваемся только его приложеніемъ въ области исторіи, поэтому, намъ нѣтъ надобности выходить за предѣлы указанной полемики.

пать лѣтъ полемическая выходка противъ гердеровскаго Aelteste Urkunde usf., смыслъ котораго онъ, по его собственнымъ словамъ, не понималъ; или не хотѣлъ понять. Въ письмѣ къ Гаману отъ 6 апр. 1774 г. онъ пишетъ: „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" *(Hamanns* Schriften, T. VIII, 1, S. 237). — Фантастическія соображенія Медикуса о значеніи этой статьи основательно опровергнуты Менцеромъ, о. с., S. 424, Anm. 200 (собственное мнѣніе Менцера S. 284).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

1. Вопреки высказываемому иногда мнѣнію можно съ достовѣрностью установить, что Кантъ читалъ гердеровскія „Идеи" прежде, чѣмъ написалъ свою статью „Идея всеобщей исторіи" [1]). Это незначительное само по себѣ обстоятельство слѣдуетъ отмѣтить, потому что въ его свѣтѣ яснѣе представляется отношеніе идей Канта и Гердера; кромѣ того, принявъ это во вниманіе, мы начинаемъ понимать, почему Кантъ опять вспомнилъ старое сочиненіе Гердера и предпринялъ свое „увеселительное путеше-

---

[1]) Напр., Ружмонъ утверждаетъ „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* (o. c., p. 210). Странно изображаетъ это отношеніе К. Фишеръ: „Въ томъ же году, какъ вышла въ свѣтъ „Идея всеобщей исторіи съ космополитической цѣлью", Гердеръ выпускаетъ свое знаменитое сочиненіе *„Идеи философіи исторіи человѣчества"*. Бывшій ученикъ Канта невольно вступаетъ въ состязаніе со своимъ учителемъ въ рѣшеніи великихъ задачъ философіи исторіи" (Кантъ, II, стр. 260). На дѣлѣ именно Кантъ вступаетъ въ состязаніе съ „бывшимъ ученикомъ". I томъ „Идей" Гердера вышелъ къ Пасхѣ 1784 г.; 10 мая книга была отослана Гаману (см. письмо Гердера отъ 10 мая 1784: „Hier haben Sie, liebster, bester, ältester Freund, den ersten Theil meiner neugebackenen Philosophie der Geschichte". *Hamann's* Schriften VII, S. 135); Гаманъ пишетъ Гердеру 6 авг.: „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" (ib., S. 148); статья Канта появилась въ Berl. Monatsschr. въ ноябрѣ; первая рецензія Канта на сочиненія Гердера появилась въ янв. 1785 г. (№ 4 отъ 6 янв.: Allgem. Liter. Zeitung, Jena). Какую „полемику", возникшую „между Гердеромъ и Кантомъ еще до выхода въ свѣтъ гердеровскихъ Идей" имѣетъ въ виду *В. И. Герье* (Философія исторіи, стр. 142), не ясно, потому что отношеніе Канта къ Aelteste Urkunde Гаманъ скрылъ отъ Гердера (ср. *Гаймъ*, Т. I, стр. 696, Т. II, стр. 261); утвержденіе почтеннаго автора, что Кантъ „еще за годъ" до Гердера былъ въ состояніи „выступить со своимъ *конспектомъ* философіи исторіи подъ заглавіемъ „Мысли о всеобщей исторіи съ общегражданской цѣлью"" (ib. 145), нужно относить, очевидно, ко II тому Идей Гердера.

ствіе“ Два совершенно противоположныхъ направленія, обнаруживающихся въ этомъ отношеніи, можно коротко характеризовать слѣдующимъ образомъ: Гердеръ подходитъ къ исторіи со стороны своего теистическаго міровоззрѣнія, и конечный смыслъ исторіи полагаетъ въ осуществленіи человѣкомъ своей собственной идеи, т.-е. идеи гуманности: Кантъ подходитъ къ исторіи со стороны своихъ морально-правовыхъ идей, и для него планъ исторіи—въ осуществленіи идеи государства съ точки космополитическаго идеала; перекресткомъ, отъ котораго расходятся ихъ пути, является ихъ общее убѣжденіе въ закономѣрности историческаго процеса.

Какъ сообщаетъ самъ Кантъ, поводомъ къ его статьѣ послужила замѣтка, напечатанная въ одномъ журналѣ и сообщавшая, что излюбленной идеей Канта является мысль, что „конечную цѣль человѣческаго рода составляетъ достиженіе совершеннѣйшаго государственнаго устройства“ [1]). Кантъ пишетъ статью, какъ „разъясненіе, безъ котораго эта мысль была бы лишена понятнаго смысла“. И дѣйствительно, все содержаніе статьи ничего больше не даетъ, какъ разъясненіе этой мысли, носящей не столько философско-историческій, сколько политическо-правовой характеръ, такъ что только естественнымъ завершеніемъ этой статьи является извѣстная статья Канта подъ заглавіемъ „О вѣчномъ мирѣ“ съ ея идеей Foedus Amphictyonum (1795) [2]) [3]). Поэтому,

---

[1]) См. *Menzer*, o. c., S. 269.

[2]) Поэтому, Целлеръ совершенно правъ, приводя для характеристики кантовскаго пониманія исторіи отрывокъ именно изъ этой статьи! *Zeller*, Geschichte d. deutschen Philosophie. S. 396. Ружмонъ также видитъ въ этой статьѣ развитіе взглядовъ высказанныхъ въ „Идеѣ всеобщей исторіи“ (o. c., p. 210). Я отмѣчаю эти сужденія, потому что вижу въ нихъ „натяжку“, стремленіе выдать за философію исторіи у Канта то, что таковой не является. Флинтъ правъ, когда онъ замѣчаетъ по поводу Идеи Канта: „If political history be the only kind of history, then, but not otherwise, may the philosophy of history occupy itself solely therewith“ (Philos. of History, 1874, p. 399).

[3]) Что Кантъ понимаетъ подъ словами „въ космополитическомъ отношеніи“ (in weltbürgerlichen Absicht), ограничивающими его тему Идеи всеобщей исторіи, легко понять изъ его болѣе позднихъ разъясненій, данныхъ въ статьѣ Ueber Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793 (I изд. Гартенштейна, B. V). Эта статья состоитъ изъ трехъ частей (направленныхъ противъ Гарве, Гобса и Мендельсона), послѣдовательно разсматривающихъ тему: 1, „въ *морали* вообще (въ отношеніи къ благу каждаго человѣка)“, 2, „въ *политикѣ* (въ отношеніи къ благу *государства*)“, 3, in *kosmopolitischer* Betrachtung (in Absicht

если въ этой статьѣ Канта и есть замѣчанія, которыя потомъ пріобрѣтаютъ философско-историческое примѣненіе, то это происходитъ только потому, что эти замѣчанія ставятъ въ паралель и противоположность къ мыслямъ Гердера [1]). Къ этому нужно добавить,—чтобы понять *источникъ*, изъ котораго Кантъ почерпалъ тогда свои мысли, — что время написанія этой статьи есть время, когда Кантъ подготовлялъ свои *этическія* сочиненія (Grundlegung d. Metaphysik der Sitten вышло въ 1785 г.) [2]). Статья Канта есть статья, 1, политическая, 2, моральная. И Кантъ какъ бы подсказываетъ Гердеру, въ какомъ направленіи тотъ долженъ продолжать свои „Идеи", чтобы прійти къ философіи исторіи, онъ даетъ, по его собственному выраженію, „руководящую нить", которой долженъ держаться будущій *Кеплеръ* и *Ньютонъ* исторіи [3])... Но Гердеръ именно въ государственности не хотѣлъ видѣть философско-историческаго идеала, а видѣлъ его въ *гуманности*,—и смыслъ историческаго развитія видѣлъ не въ моральности самой по себѣ, а въ раскрытіи божественнаго разума,—

---

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)" (S. 368). Въ послѣдней части Кантъ разъясняетъ: „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". (ib., S. 407).

[1]) Лучше однако было бы сопоставлять эту статью со статьей Лессинга о Воспитаніи рода человѣческаго. Только, руководящая идея исторіи, какъ воспитанія рода человѣческаго, — откровеніе; руководящая идея Канта—осуществленіе „вѣчнаго мира" союзомъ народовъ. Въ обоихъ случахъ есть „точка зрѣнія" на исторію, но нѣтъ ни исторіи, ни философіи исторіи.

[2]) По этому поводу Гаманъ сообщаетъ Гердеру (письмо 14 апр. 1785 г., Schriften, VII, S. 243): „Statt der reinen Vernunft ist hier von einem Hirngespinst 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".

[3]) См. Введеніе къ статьѣ (I изд. Гартенштейна, B. IV, S. 294). Впослѣдствіи въ письмѣ къ Гердеру Гаманъ называлъ самого Канта „Newton in nuce" (Schriften, VII, S. 299).

тутъ центръ разногласія по существу и содержанію ихъ взглядовъ. Однако это разногласіе нисколько не меньше и въ методологическомъ пониманіи исторіи,—это именно насъ интересуетъ, и на этомъ мы остановимся.

Но еще одинъ вопросъ: откуда почерпалъ Кантъ свои свѣдѣнія объ исторіи и ея методѣ? Т.-е. для насъ важно не то, занимался ли Кантъ этими вопросами,—на это пришлось бы отвѣтить отрицательно,—а только то, остается онъ при разсмотрѣніи этого вопроса на точкѣ зрѣнія своей *до*критической или дѣлаетъ попытку рѣшить эти проблемы уже на почвѣ своего критицизма? Если первое, то почему Кантъ не примѣняетъ здѣсь идей *своей* теоретической философіи, или вообще, что даетъ для методологіи исторіи эта послѣдняя? Вопросы—не безразличные; и мы поищемъ на нихъ отвѣта по мѣрѣ ознакомленія съ содержаніемъ соотвѣтствующихъ утвержденій Канта. Мы облегчимъ себѣ задачу, если, имѣя въ виду значеніе этихъ вопросовъ, будемъ держаться вмѣстѣ съ Кантомъ его раздѣленія: методологическіе и гносеологическіе принципы, какъ quaestio juris, съ одной стороны, метафизическіе, какъ quaestio facti, съ другой стороны. Феноменалистъ (Трансцендентальная эстетика), субъективистъ (Трансцендентальная аналитика), скептикъ и агностикъ (Трансцендентальная діалектика и ученіе о вещи въ себѣ) въ Критикѣ чистаго разума, т.-е. тамъ, гдѣ рѣшается quaestio juris,—въ Метафизическихъ началахъ естествознанія Кантъ выступаетъ, какъ матеріалистъ и механистъ, т.-е. тамъ, гдѣ рѣшается quaestio facti.

Начало „Идеи“ Канта даетъ прямой отвѣтъ на „вопросъ факта“: „Что бы ни выдавалось за понятіе *свободы воли* съ метафизической точки зрѣнія, все же *явленія* ея, человѣческіе поступки, точно такъ же, какъ и всякое другое естественное событіе, опредѣляются по общимъ естественнымъ законамъ. Исторія, которая занимается разсказомъ этихъ явленій, какъ бы глубоко ни были скрыты ихъ причины, позволяетъ, однако, надѣяться, что разсматривая игру свободы человѣческой воли въ *цѣломъ*, она можетъ открыть ея правильный ходъ, и что такимъ образомъ то, что на отдѣльныхъ субъектахъ бросается въ глаза, какъ запутанное и лишенное правилъ, можетъ быть признано всетаки на цѣломъ родѣ, какъ постоянно продвигающееся дальше, хотя и медленное развитіе первоначальныхъ задатковъ..... Отдѣльные люди и даже цѣлые народы мало думаютъ о томъ, что, преслѣдуя каждый по своему пониманію и одинъ часто противъ другого

свою собственную цѣль, они, не замѣчая того, слѣдуютъ цѣли природы,—которая имъ даже неизвѣстна,—какъ руководящей нити, и работаютъ для преуспѣянія того, что, даже если бы оно было имъ извѣстно, всетаки представлялось бы имъ мало важнымъ".

Это опредѣленіе такъ рѣшительно подчеркиваетъ психологическую природу историческаго предмета и объясненія, что можетъ возникнуть сомнѣніе въ томъ, дѣйствительно ли Кантъ имѣетъ здѣсь въ виду исторію, какъ науку о *соціальныхъ* явленіяхъ, или это—то общее, принятое въ XVIII вѣкѣ опредѣленіе историческаго, гдѣ послѣднее является почти синонимомъ эмпирическаго. Но здѣсь не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, къ какой групѣ наукъ Кантъ относитъ исторію. Въ Предисловіи къ Метафизическимъ началамъ естествознанія (1786) [1]), Кантъ, опредѣляя природу какъ совокупность всѣхъ вещей, какъ предметовъ нашихъ чувствъ, выдѣляетъ двѣ главныхъ научныхъ области: *„ученіе о тѣлахъ"* и *„ученіе о душахъ"*. Не подлежитъ сомнѣнію, что исторія должна быть отнесена къ послѣдней групѣ наукъ. Но изъ этого же Предисловія мы узнаемъ, что всякое „ученіе" становится „наукой", если оно можетъ быть *„системой*, т.-е. нѣкоторымъ приведеннымъ въ порядокъ по принципамъ познаніемъ", а такъ какъ принципами могутъ быть основоположенія *эмпирической* или *раціональной* связи познаній, то все ученіе о природѣ, о тѣлахъ и о душахъ, дѣлится на историческую и раціональную науку о природѣ. Согласно этому дѣленію *наукѣ о природѣ* (Naturwissenschaft) противостоитъ *историческое ученіе о природѣ* (historische Naturlehre), состоящее въ свою очередь изъ *описанія природы* (Naturbeschreibung), какъ класификаціи по сходству, и *естественной исторіи* (Naturgeschichte), какъ систематическаго изображенія природы въ различное время и въ различномъ мѣстѣ. Также наука о природѣ дѣлится на *собственно* науку о природѣ и *несобственно*. Первая изучаетъ свой предметъ всецѣло по апріорнымъ принципамъ, вторая—по законамъ опыта. *Собственно* наука, будучи основана на апріорныхъ принципахъ, должна обладать аподиктической достовѣрностью. Но, далѣе, апріорное знаніе, по Канту, есть познаніе или изъ однихъ только понятій,—это—чистая философія или метафизика,—или познаніе, основывающееся на *конструкціи* понятій,—

[1]) B. VIII, S. 441 f.

это—математика [1]). Такъ какъ познаніе изъ однихъ только понятій есть познаніе чистой *возможности*,—слѣдовательно, только по принципу противорѣчія,—то оно не идетъ дальше *мыслимаго* и не касается объекта, какъ вещи природы, „которая можетъ быть даже внѣ мысли (какъ существующая)“ [2]), а потому можетъ существовать только „чистая философія природы вообще“. Что же касается *спеціальнаго* ученія о природѣ, т.-е. ученія о тѣлахъ и душахъ, какъ ученія о возможности опредѣленныхъ вещей природы, то здѣсь одного анализа понятій недостаточно, требуется еще ихъ конструкція, т.-е. ихъ научное познаніе достигается только средствами математики. Извѣстное утвержденіе Канта, поэтому, гласитъ: „Я утверждаю, что во всякомъ спеціальномъ ученіи о природѣ можно найти только столько *собственной* науки, сколько въ немъ можно найти *математики*“.

Раціональная психологія, какъ ученіе о душѣ, Кантомъ отвергается уже въ Критикѣ чистаго разума; по приведеннымъ соображеніямъ, это ученіе отвергается Кантомъ и здѣсь, какъ невозможное. *Собственно* научнымъ оно не можетъ быть потому, что, какъ спеціальное ученіе о природѣ, оно требуетъ для этого примѣненія математическаго построенія въ апріорной интуиціи, между тѣмъ таковой для явленій внутренняго чувства служитъ только *время*, имѣющее всего одно измѣреніе,—конструировать въ немъ предметъ психологіи значило бы то же, что превратить ученіе о свойствахъ прямой въ цѣлую геометрію. Въ силу этихъ соображеній можно говорить только объ *эмпирическомъ* ученіи о душѣ, которое „всегда должно оставаться далеко отъ ранга собственно такъ называемаго естествознанія“, оно можетъ быть только историческимъ, возможно систематическимъ естественнымъ ученіемъ о внутреннемъ чувствѣ, т.-е. оно можетъ быть естественнымъ описаніемъ души, но не наукой о душѣ.

Выводъ, который можно сдѣлать изъ всего изложеннаго, долженъ гласить: *философія исторіи, какъ раціональное ученіе объ исторіи, невозможна*; *наука исторіи, какъ собственно наука—невозможна*; самое большее, что здѣсь возможно, это—описаніе и систематическое изображеніе во времени и мѣстѣ, далекое отъ

---

[1]) Конструкція есть построеніе предмета въ апріорной интуиціи (ib S. 443); ср. Kr. d. r. V. 741 A: „*Конструировать* какое-нибудь понятіе значитъ: построить соотвѣтствующую ему апріорную интуицію“ („Einen Begriff aber *construiren* heisst: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen“).

[2]) То же Предисловіе. B. VIII, S. 445.

ранга науки. Таковъ отвѣтъ со стороны quaestionis facti,—спрашивать послѣ этого, какъ возможна исторія, какъ наука, лишено смысла, — quaestionem juris, такимъ образомъ, не слѣдуетъ, повидимому, и возбуждать[1]). Мы приходимъ, другими словами, по отношенію къ исторіи, какъ наукѣ, къ чистому *логическому нигилизму*,—„единственный послѣдовательный кантіанецъ", Шопенгауеръ, впослѣдствіи, дѣйствительно, принципіально отстаивалъ этотъ нигилизмъ. Но, какъ мы видѣли, Кантъ преслѣдуетъ въ своей „Идеѣ" иную цѣль, онъ хочетъ найти „руководящую нить" для будущихъ Кеплера и Ньютона исторіи, мало того, онъ настаиваетъ на томъ, что въ исторіи можетъ быть открытъ „правильный ходъ" и даже „законы природы". Если здѣсь есть противорѣчіе, то оно не больше того, какое можно замѣтить между субъективизмомъ и матеріализмомъ, между феноменализмомъ и признаніемъ вещей въ себѣ.

Исторія въ самомъ дѣлѣ представляетъ болѣе сильное возраженіе противъ феноменализма, чѣмъ какія-либо иныя соображенія, и это только послѣдовательно съ точки зрѣнія кантовской двойной бухгалтеріи мірового порядка: подчинить логически безпріютную исторію потустороннему вѣдѣнію его этики. Какъ было указано, время написанія „Идеи" совпадаетъ съ временемъ, когда Кантъ закладывалъ основаніе для метафизики нравовъ, и именно при сопоставленіи съ идеями его *практической* философіи эта статья пріобрѣтаетъ больше положительнаго смысла, чѣмъ при сопоставленіи ея съ Критикой чистаго разума или съ его метафизическими разсужденіями о „природѣ". Въ Предисловіи къ Закладкѣ основанія для метафизики нравовъ Кантъ различаетъ два вида законовъ: законы *природы* и законы *свободы*, соотвѣтственно онъ различаетъ ученіе и науку о природѣ, и ученіе и науку о нравственности. Послѣдняя, очевидно, не можетъ найти мѣста въ вышеизложенной класификаціи, ни какъ *собственно* наука, ни какъ *несобственно* наука, но какъ философія она сама себѣ довлѣетъ и можетъ являться основаніемъ для другихъ наукъ.

Кантъ противопоставляетъ „природу" и „свободу"; подъ сво-

---

[1]) Фактически, разумѣется, Кантъ шелъ *не* этимъ путемъ, а обратнымъ, и въ Критикѣ чистаго разума онъ уже отрѣзалъ всѣ пути выхода къ исторіи какъ наукѣ. Кантіанецъ Менцеръ совершенно правъ: „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". o. c., S. 265.

бодой здѣсь Кантъ понимаетъ ничто иное, какъ „свободу воли человѣка“, подъ природой же—совокупность существующихъ (а не только мыслимыхъ) вещей, доступныхъ внутреннимъ и внѣшнимъ чувствамъ [1]). Это—одно изъ принятыхъ, много обсуждавшихся, но еще далеко до конца не продуманныхъ противопоставленій.

Изъ данныхъ опредѣленій уже видно, что „человѣческая воля“ есть только „часть“ цѣлаго „природы“, но кромѣ того ея „свобода“ есть *частное* свойство этой „части“. Такое противопоставленіе такъ же лишено смысла, какъ противопоставленіе „природы“ и какого-либо изъ свойствъ минераловъ или углеводовъ. Разумный смыслъ это противопоставленіе принимаетъ только тогда, когда „свобода“ разсматривается не какъ свойство человѣка, а какъ принципъ или существенный признакъ принципа, лежащаго въ основѣ нѣкоторыхъ конечныхъ объясненій. Что, напр., свобода относится къ сущности разума, какъ мірового принципа, и такимъ образомъ, вмѣстѣ съ разумомъ противопоставляется механизму природы,—это вполнѣ осмысленное противопоставленіе и оно, дѣйствительно, ложится въ основу объясненія историческаго процеса, хотя и не въ наукѣ исторіи, но въ философіи исторіи. Сопоставляя Канта съ Вольфомъ, мы старались показать, какъ Кантъ утерялъ подлинное значеніе „разума“, а то его ученіе, которое онъ развиваетъ въ Трансцендентальной діалектикѣ, какъ ученіе насквозь скептическое, не могло измѣнить дѣла, но именно своей несостоятельностью толкнуло его на путь утвержденія правъ *практическаго* разума въ теоретическомъ познаніи, даже „примата“ его.

Что это толкованіе кантовскаго понятія „свободы“ здѣсь не суживается нами произвольно, объ этомъ между прочимъ свидѣтельствуетъ замѣчаніе самого Канта въ рецензіи [2]), написанной имъ какъ разъ въ это же время подготовки этическихъ сочиненій. Тутъ Кантъ говоритъ: „Практическое понятіе свободы, въ дѣйствительности, не имѣетъ ничего общаго съ спекулятивнымъ, которое совершенно предоставляется метафизикамъ. Откуда ко

---

[1]) Болѣе глубокаго противопоставленія необходимости и свободы въ Критикѣ чистаго разума мы здѣсь не касаемся, такъ какъ интересуемся здѣсь не метафизической, а методологической природой вводимыхъ Кантомъ понятій, т.-е. беремъ ихъ только въ ихъ *научномъ* примѣненіи.

[2]) Recension von Schultz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, Th. I. (Raisonnirendes Bücherverzeichniss, Königsberg 1783, № 7). (Гартенштейнъ, V).

мнѣ первоначально пришло состояніе, въ которомъ я теперь долженъ дѣйствовать, для меня можетъ быть совершенно безразлично (gleichgültig); я только спрашиваю, какъ же я долженъ поступить, и тутъ свобода — необходимая практическая предпосылка и идея, подъ которой единственно я могу разсматривать заповѣди разума, какъ полносильныя (gültig)“ [1]).

Но не выходя изъ нашихъ рамокъ опредѣленія *научнаго* смысла кантовскихъ понятій, мы должны признать, что какъ бы принципіально ни относиться къ этому раздвоенію разума на теоретическій и практическій, ясно, что въ той узкой сферѣ его примѣненія, которая очерчивается предѣлами термина „исторія“, все противопоставленіе „природы“ и „свободы“ носитъ странный и чуждый наукѣ характеръ. „Исторія“, включенная въ область „свободы“, какъ предмета *этики*, т.-е. въ область свободы человѣческой воли, уже не подчиняется тѣмъ методологическимъ и логическимъ требованіямъ, которыя предъявляетъ къ наукѣ самъ Кантъ, а должна принять какую-то новую, руководимую не логическими, а *этическими* оцѣнками, форму. Въ самомъ содержаніи долженъ образоваться тогда sui generis отборъ, который выбрасываетъ въ поле зрѣнія историка то, что тѣсно связано съ „нравственностью“ и замѣтаетъ слѣды въ сущности *всего* историческаго, какъ такого. Говоря конкретно, вниманію историка должна предстать историческая дѣйствительность исключительно со стороны тѣхъ эмпирическихъ формъ, въ которыхъ выражается сама нравственность, право и политика, все остальное потеряетъ въ его глазахъ „научную“ цѣнность. Философія исторіи неопредѣленно заговоритъ о соотвѣтственныхъ цѣляхъ и идеалахъ государственной организаціи, самъ историческій прогресъ пріобрѣтетъ смыслъ только въ соотвѣтствующей интерпретаціи, и наконецъ, причинно объясняющая сторона вопроса ограничится подсчетомъ *внѣшнихъ* причинъ и факторовъ, т.-е. *условій* развитія названныхъ формъ человѣческой дѣятельности, а въ видѣ *внутренняго* фактора исторіи можетъ выступить либо самъ эмпирическій человѣкъ, либо неизбѣжная въ такихъ случаяхъ qualité obscure природы, — ея „намѣреніе“ или „задатки“, „зародыши“ и т. п. псевдотелеологическія истолкованія. Вся эта програма Кантомъ проводится послѣдовательно и неуклонно.

2. „Такъ какъ люди,—говоритъ онъ,—въ цѣломъ совершаютъ свой путь не только инстинктивно, какъ животныя, но и не по

---

[1]) l. c., S. 343.

уговорному плану, какъ разумные граждане міра, то, повидимому, объ нихъ не можетъ быть никакой планомѣрной исторіи (какъ напр., о пчелахъ или бобрахъ)". Здѣсь уже характерно для Канта признаніе, что исторія, которая имѣетъ дѣло съ свободной волей человѣка, именно въ ней же встрѣчаетъ препятствія для установленной нужной ей, какъ наукѣ, закономѣрности. Это должно быть и было тѣмъ обстоятельствомъ, которое побуждало Канта изъять исторію человѣка изъ области наукъ о природѣ и передать ее въ область законодательства *практическаго* разума. Останавливаясь дальше передъ сложностью и безсмыслицей столкновенія страстей, совершающагося на міровой сценѣ, Кантъ формулируетъ задачу философа, который ищетъ тѣмъ не менѣе плана и послѣдовательности въ этомъ разнообразіи и произволѣ.

„Для философа,—говоритъ Кантъ,—здѣсь нѣтъ иного выхода, какъ попытаться,—разъ онъ не можетъ допустить у человѣка и въ его игрѣ въ общемъ никакого *собственнаго* разумнаго *намѣренія*, не откроетъ ли онъ въ этомъ безсмысленномъ ходѣ человѣческихъ вещей какого-нибудь *естественнаго намѣренія*, изъ котораго всетаки оказалась бы возможна исторія по опредѣленному плану природы о существахъ, совершающихъ свой путь безъ собственнаго плана". Такимъ образомъ понималась задача философской исторіи и до Канта, такъ напр., Изелинъ начиналъ съ разсмотрѣнія „естественнаго" человѣка и переходилъ къ человѣку соціальному на различныхъ ступеняхъ его развитія, такъ дѣлалъ и Фергюсонъ, таково намѣреніе и Гердера. И еслибы эту идею Кантъ *не* пытался выполнить, хотя бы въ качествѣ „руководящей нити" для будущаго Кеплера исторіи, можно было бы сказать, что онъ идетъ тѣмъ же путемъ, что просвѣтители и раціоналисты. Но въ девяти положеніяхъ своей статьи Кантъ раскрываетъ дѣйствительное содержаніе своей мысли и мы замѣчаемъ, какъ совершается его переходъ отъ „природы" къ „свободной волѣ" и отъ возможной философіи исторіи къ моральнополитическимъ размышленіямъ.

Уже совсѣмъ раціоналистически Кантъ формулируетъ и объясняетъ свое первое положеніе: *Всѣ естественные задатки живого существа предназначены къ тому, чтобы совершенно и цѣлесообразно развиваться*, — таково требованіе телеологическаго ученія о природѣ, и иначе „безутѣшная случайность замѣнила бы руководство разума". Но и здѣсь сходство съ раціонализмомъ только *внѣшнее*. Что такое „разумъ" въ мірѣ и природѣ для философа, не только отрицающаго его конститутивное значеніе, но ставя-

щаго исключительно внѣшнюю механическую связь на мѣсто разумнаго основанія? Совершенное и цѣлемѣрное развитіе было общей мыслью раціонализма, въ особенности раціонализма, исходившаго изъ соотвѣтствующихъ идей Лейбница, но раціонализмъ неизмѣнно и здѣсь искалъ *объясненія*, т.-е. онъ искалъ не „конечныхъ цѣлей“, подвѣшенныхъ на краю неба, а конечныхъ разумныхъ основаній въ томъ безусловномъ началѣ, которое самыя основанія заключало въ себѣ самомъ, въ разумѣ, какъ causa sui. Кантъ, напр., говоритъ о „естественныхъ задаткахъ“ или задаткахъ въ природѣ (Naturanlagen), и о „руководствѣ разума“, но какъ же это понимать? Если это не есть персонификація природы, то изъ этого сочетанія несочетаемаго можетъ быть только одинъ выходъ: разумъ здѣсь нужно понимать не какъ теоретическій разумъ, а какъ-то иначе. Кантъ зналъ уже общее раціоналистическое теистическое истолкованіе его, зналъ гердеровское пониманіе, близкое, какъ мы отмѣчали, къ пантеизму. Но очевидно, здѣсь обнаруживается его сознательное противопоставленіе своихъ взглядовъ взглядамъ Гердера. Въ Предисловіи къ Идеямъ Гердеръ пишетъ: „Да не будетъ никто введенъ въ заблужденіе тѣмъ, что я иногда персонифицирую природу. Природа не есть самостоятельное существо,—*Богъ есть все въ своихъ твореніяхъ*“. Практическій разумъ,—вотъ что замѣнило у Канта гердеровскаго Бога.

И это ясно уже изъ его второго положенія, которое гласитъ: *тѣ естественныя наклонности человѣка, которыя направляются на примѣненіе его разума, совершенно развиваются только въ родѣ, а не въ индивидѣ*. Это положеніе высказывается Кантомъ,—и можетъ быть понято нами только,—при антиципаціи заключенія, къ которому онъ прійдетъ, т.-е. того положенія, по которому въ исторіи осуществляется нѣкоторый государственно-политическій идеалъ, такъ какъ странно было бы принимать въ серьезъ это утвержденіе, зная, что „индивиды“: Платонъ, Софоклъ, Данте и пр. остались въ прошломъ... И нельзя было бы аргументировать такъ, какъ аргументируетъ дальше Кантъ. „Разумъ,—говоритъ онъ,—въ живомъ созданіи есть способность расширять правила и виды примѣненія всѣхъ его силъ далеко за границы естественнаго инстинкта и онъ не знаетъ границъ своимъ предначертаніямъ. Но самъ онъ дѣйствуетъ не инстинктивно, а нуждается въ попыткахъ, упражненіи и воспитаніи, чтобы постепенно перейти съ одной ступени прозрѣнія на другую“. Мысль, что исторія осуществляется человѣческимъ родомъ, какъ мы видѣли, не нова,

но нова здѣсь философская аргументація, къ которой обращается Кантъ. Она состоитъ въ томъ, что природа „нуждается, можетъ быть, въ необозримомъ рядѣ поколѣній, передающихъ другъ другу свое просвѣщеніе, чтобы наконецъ довести свои зародыши въ нашемъ родѣ до той ступени развитія, которая совершенно соотвѣтствуетъ ея намѣренію". Но на чемъ же покоится это анимистическое истолкованіе дѣйствій природы? Тутъ и открываются дѣйствительныя тенденціи Канта. „И этотъ моментъ, — продолжаетъ онъ свою аргументацію,—по крайней мѣрѣ, въ идеѣ человѣка долженъ быть цѣлью его стремленій, такъ какъ иначе (?) естественные задатки должны были бы быть по большей части признаны напрасными и безцѣльными, что хоронило бы всѣ практическіе принципы и этимъ навлекало бы подозрѣніе на природу,—мудрость которой должна служить аксіомой при обсужденіи всего остального порядка,—въ томъ, что она съ однимъ только человѣкомъ ведетъ дѣтскую игру". Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, сама „природа" только потому ведетъ человѣчество къ нужной *ей* цѣли, что иначе уничтожались бы „практическіе принципы", которымъ, оказывается, и природа должна подчиняться.

Такимъ образомъ, по сравненію съ раціонализмомъ мы имѣемъ новое не только въ отнесеніи исторіи въ область практическаго разума, но и въ подчиненіи ему всей природы, т.-е. мы имѣемъ дѣло съ основной мыслью критицизма. Исторія лишается не только логическихъ основаній, но и онтологическихъ,—она подчиняется нѣкоторому практическому *долженствованію*. Это долженствованіе ставитъ на мѣсто разумныхъ основаній и объясненій цѣли и оцѣнки. Разумѣется, и ея содержаніе благодаря этому должно измѣниться, оно,—мы отмѣчаемъ только методологическую сторону, — перестаетъ разсматриваться, какъ предметъ среди предметовъ познанія, а становится *средствомъ* осуществленія цѣлей долженствованія. При такомъ пониманіи остается совершенно неяснымъ, какую же роль играетъ самъ человѣкъ, какъ индивидъ? Повидимому, на его долю остается только пасивное подчиненіе указаніямъ природы, его „разумъ" и „свобода воли" могутъ, самое большее, лишь подсказать ему, какъ нужно дѣйствовать, чтобы итти въ направленіи „природы", а не противъ нея, или наоборотъ, какъ не нужно дѣйствовать для этой же цѣли. Но это—не такъ, по Канту. Не слѣдуетъ забывать уже отмѣченнаго выше обстоятельства, что Кантъ, говоря о „свободѣ", имѣетъ въ виду именно индивидуальную свободу, поэтому, „родъ", человѣчество, въ своемъ поступательномъ движеніи, пожалуй,

дѣйствительно, детерминированы, но каждый опредѣленный человѣкъ воленъ въ выборѣ средствъ своей дѣятельности: цѣли природы въ исторіи человѣчества будутъ осуществлены все равно и помимо воли человѣка. Такимъ образомъ, человѣкъ—свободенъ, это—фактъ, съ утвержденія котораго Кантъ и началъ свою статью, но человѣчество, „родъ“ осуществляетъ нѣкоторую цѣль природы—тутъ граница человѣческой свободы; а ихъ отношеніе, повидимому, можно представить себѣ, какъ будетъ показано ниже, такъ, какъ еслибы закономѣрное движеніе человѣчества оказывало *воспитательное* вліяніе на отдѣльнаго человѣка, раскрывая ему въ своемъ развитіи подлинныя направляющія цѣли природы, состоящія въ приведеніи *человѣчества* къ нѣкоторому идеальному гражданскому состоянію.

Такъ, по нашему мнѣнію, можно „примирить“ бросающееся въ глаза противорѣчіе между кантовскимъ утвержденіемъ о свободѣ и закономѣрности. Такой смыслъ, по нашему мнѣнію, имѣетъ въ особенности третье положеніе Канта, по которому *„природа хотѣла“ чтобы человѣкъ все, не подчиненное механизму его животнаго устройства, самъ бы создалъ себѣ, не инстинктивно, а посредствомъ собственнаго разума.* „Природа не дѣлаетъ ничего лишняго и не расточительна въ пользованіи средствами для своихъ цѣлей. Такъ какъ она дала человѣку разумъ и основывающуюся на немъ свободу, то это было уже яснымъ указаніемъ ея намѣренія, что касается его снаряженія“. Она не дала ему ни роговъ, ни когтей, онъ собственными руками долженъ достичь всего,—„похоже, что она имѣетъ больше въ виду его разумное самоутвержденіе, чѣмъ благосостояніе“. И всетаки, несмотря на эту разумную свободу человѣка, родъ человѣческій фатально на каждой ступени своего развитія только подготовляетъ счастіе и благоденствіе поколѣній слѣдующей ступени, и безконечно,—ибо онъ безсмертенъ,—осуществляетъ намѣренія природы. И Кантъ опять обращается къ „закономѣрности“ въ развитіи человѣческаго рода.

Чтобы яснѣе понять, откуда проистекаетъ эта двоякая линія развитія кантовской мысли, нужно вспомнить еще одно обстоятельство, несомнѣнно сыгравшее свою роль при составленіи Кантомъ своей статьи. Она написана подъ очень сложнымъ вліяніемъ; какъ мы указывали, Гердеръ могъ быть поводомъ для ея написанія, но на содержаніе больше всего вліяли тогдашнія размышленія Канта по вопросамъ, составившимъ содержаніе Основанія метафизики нравовъ, слѣдовательно, и извѣстная Канту морально-

политическая литература. Какъ разъ въ 1783 году вышла книга Шульце, на которую Кантъ тотчасъ обратилъ вниманіе и написалъ о ней выше цитированную рецензію. Въ книгѣ проводится мысль, которую Кантъ самъ характеризуетъ, какъ принципъ *всеобщаго* фатализма, и слѣдовательно, полное отрицаніе свободы воли. Нѣтъ сомнѣнія, что Кантъ, между прочимъ, и въ „Идеѣ“ воспользовался случаемъ вновь выступить противъ этого фатализма и въ защиту свободной воли, такъ какъ безъ отмѣченныхъ нами у него оговорокъ, безъ этого *второго* теченія мысли на ряду съ защитой „закономѣрности“ исторіи, онъ самъ легко могъ получить упрекъ въ фатализмѣ [1]).

Во всякомъ случаѣ, ясно, что когда мы отъ человѣка, какъ индивида, обращаемся къ „человѣчеству“, т.-е. человѣку, какъ роду, мы начинаемъ разсматривать, какъ указано, единичнаго человѣка только какъ „средство“, черезъ которое „природа“ осуществляетъ свою собственную цѣль. Если свобода воли есть, дѣйствительно, неотъемлемая принадлежность человѣка, то возникаетъ вопросъ, какое превращеніе должна она испытать и съ ней вмѣстѣ руководящій ею разумъ отдѣльнаго человѣка для того, чтобы, оставаясь свободнымъ, онъ тѣмъ не менѣе подчинялся предначертаніямъ „природы“? Другими словами, какъ, разумъ и воля отдѣльнаго человѣка становятся *средствами* для „природы“, осуществляющей свою „мудрость“ и свои намѣренія въ человѣческомъ родѣ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ четвертое положеніе Канта: *Средство, которымъ природа пользуется, чтобы осуществить развитіе всѣхъ человѣческихъ задатковъ, есть*

---

[1]) Интересно отмѣтить, что аргументъ Канта въ пользу свободной воли въ этой рецензіи, составленной совершенно въ духѣ и буквѣ его практической философіи, является по *формѣ* аргументомъ совершенно того же типа, что его аргументъ въ пользу цѣлесообразности природы во второй половинѣ „Идеи“. Тамъ природа должна дѣйствовать такъ-то, *ибо иначе* она на одномъ человѣкѣ не обнаруживала бы своей мудрости итд.; здѣсь — долженствованіе или императивъ, отличающій практическій законъ отъ закона природы, ставитъ и насъ въ идеѣ совершенства внѣ цѣпи природы, такъ какъ онъ невозможенъ безъ допущенія свободной воли, *иначе* намъ ничего не остается, какъ ждать и наблюдать воздѣйствія Бога черезъ посредство естественныхъ причинъ на наши рѣшенія, вмѣсто того, чтобы дѣлать, что мы сами можемъ и должны. Противоположное допущеніе Кантъ называетъ „грубѣйшей мечтательностью“, которая „уничтожаетъ всякое вліяніе здраваго разума“ (B. V, S. 342—343). Аргументъ такого типа: aliter impossibile, является, конечно примѣромъ доказательства отъ *здраваго смысла*.

ихъ антагонизмъ въ обществѣ, поскольку послѣдній тѣмъ не менѣе, въ концѣ концовъ, становится причиной ихъ закономѣрнаго порядка. Этотъ антагонизмъ нужно понимать психологически [1]), т.-е., въ порядкѣ историческаго объясненія, *прагматически.* Кантъ разумѣетъ подъ нимъ ту „недружелюбную общительность“ (die ungesellige Geselligkeit), въ которой выражается склонность человѣка къ общенію, возвышающему его надъ самимъ собою,—черезъ это и осуществляетъ свои „намѣренія“ природа,—общенію, связанному въ то же время съ его тяготѣніемъ къ *уединенію* (изолированію). „Человѣкъ хочетъ лада, но природа знаетъ лучше, что хорошо для его рода, она хочетъ разлада“. Изъ этого антагонизма и возникаетъ то закономѣрное развитіе, которое идетъ отъ грубости къ культурѣ, „состоящей собственно въ общественной цѣнности человѣка“, отъ *патологически* вынужденнаго согласія къ моральному цѣлому, руководимому опредѣленными практическими принципами. У Канта, слѣдовательно, „культура“ — не процесъ, не движеніе (какъ у Гердера), а состояніе, но, очевидно, противоположное состояніе, „грубость“, можетъ не менѣе претендовать на „общественную цѣнность“ и современникъ Русо не могъ игнорировать этого. Моральные практическіе принципы, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, не являются достояніемъ „общества“ самого по себѣ, — истинное отличіе культуры отъ грубости, закономѣрнаго (осуществляющаго намѣренія природы) отъ произвольнаго, должно опредѣляться цѣлью, специфицирующей само понятіе общества. Тотъ фактъ, что „естественному“ состоянію человѣка у Канта противопоставляется не просто общественное, а *опредѣленное* общественное его состояніе всего яснѣе формулированъ Кантомъ въ одномъ изъ его позднѣйшихъ сочиненій [2]). Не-правовое состояніе, — говоритъ онъ, — т.-е. такое, въ которомъ нѣтъ дистрибутивной справедливости, называется естественнымъ состояніемъ (status naturalis). Ему противополагается не *общественное* состояніе, (какъ думаетъ Ахенваль), и которое можетъ быть названо искусственнымъ состояніемъ (status artificialis), а *гражданское* (status civilis) состояніе общества, стоящаго подъ дистрибутивной справедливостью...“

Итакъ, человѣкъ, какъ средство въ рукахъ „природы“ уже не „естественный“ свободный человѣкъ, *не сама природа;* онъ—членъ

---

[1]) Ср. Кр. спос. сужд. § 83 (B. VII, S. 310 ff.).

[2]) Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797. (Гартенштейнъ, B. V, S. 117).

„человѣчества“, рода, черезъ который „природа“ осуществляетъ свои цѣли. Вопросъ былъ только въ томъ, какъ понимать „человѣчество“? Это—не просто совокупность индивидовъ, какъ напр., еще у Изелина, это—не коллективное цѣлое, какъ призналъ бы Хладеніусъ или Вегелинъ, это есть нѣкоторая *организація*. И хотя организующимъ принципомъ здѣсь является принципъ психологическій, тѣмъ не менѣе, такъ какъ это — не природа, то эта организація въ конечномъ счетѣ подчиняется еще какимъ-то другимъ, „высшимъ“ принципамъ. Послѣдніе носятъ *практическій* характеръ и стоятъ подъ началомъ „императива“ или долженствованія, но конкретное воплощеніе они получаютъ, конечно, только въ реализаціи общей цѣли „природы“, которая и задаетъ человѣчеству задачу оформиться гражданскн и политическн. Какъ задача человѣчества, это есть упомянутая уже международная организація „союза народовъ“, Foedus Amphyctionum, гдѣ каждый народъ, какъ государство, разсматривается подобно отдѣльному человѣку [1]).

Эта мысль выражается въ седьмомъ положеніи Канта, къ которому прямо ведетъ его положеніе пятое: *Величайшей проблемой для человѣческаго рода, къ рѣшенію которой природа побуждаетъ человѣка, является достиженіе гражданскаго общества, во всемъ руководимаго правомъ. А проблема достиженія совершеннаго гражданскаго устройства зависитъ отъ проблемы закономѣрнаго внѣшняго отношенія государствъ, и не можетъ быть безъ послѣдняго разрѣшена.* Необходимость, нужда и названный антагонизмъ, заставляютъ людей, склонныхъ вообще къ безудержной свободѣ, вступать въ гражданское общество, дисциплинировать себя и развить свои естественные задатки. „„Природа“ же черезъ это идетъ къ своей дальнѣйшей болѣе высокой цѣли общаго союза народовъ. Психологическія препятствія мѣшаютъ человѣку въ достиженіи этой цѣли, ибо онъ есть *животное нуждающееся въ господинѣ*, подчиняющемъ его своей или коллективной волѣ, но этотъ господинъ самъ есть человѣкъ и, будучи облеченъ властью, склоненъ злоупотреблять ею, тѣмъ не менѣе приближеніе къ этой идеѣ требуется отъ насъ природой“. Тѣ же причины, которыя заставляютъ отдѣльнаго человѣка объединяться въ гражданское

[1]) Это есть „союзъ народовъ“ (ein Völkerbund), а не „государство“ (Völkerstaat), такъ какъ здѣсь не будетъ отношенія „*высшихъ* (законодателей)“ къ „*низшимъ* (повинующимся)“. См. Zum ewigen Frieden (B. V, S. 427). Разъясненіе этой мысли см. *А. Ященко*, Международный федерализмъ. Москва. 1908. Стр. 315—320.

общество, заставляютъ объединяться и государства. А какъ мы узнаемъ изъ другого произведенія Канта, это требованіе природы есть ничто иное, какъ нашъ моральный долгъ [1]).

3. Если это есть дѣйствительный историческій процесъ, то чѣмъ онъ обусловленъ? Кантъ лишь повторяетъ свое глубокое убѣжденіе въ цѣлесообразности „природы“, онъ считаетъ неразумнымъ „допускать *цѣлесообразность* устройства природы въ частяхъ и *безцѣльность* въ цѣломъ“. *Основанія* къ этому нѣтъ, кромѣ все того же аргумента, „*ибо иначе невозможно допустить*“. Но для насъ важны не результаты кантовскихъ выводовъ, а ихъ *методологическое* значеніе. И съ этой точки зрѣнія нетрудно видѣть, что все, съ чѣмъ мы тутъ имѣемъ дѣло, если и имѣетъ методологическое значеніе для философіи и науки исторіи, то весьма условное. Начавъ съ утвержденія нѣкотораго факта, факта свободы воли человѣка, и имѣя въ виду прійти къ отвѣту на вопросъ о возможности философіи исторіи, болѣе того дать „руководящую нить“ для будущей науки и философіи исторіи, Кантъ, не имѣя для рѣшенія этой задачи удовлетворительныхъ основаній *теоретической философіи*, тотчасъ переходитъ къ практической. Мѣсто логической идеи объяснительнаго знанія заступаетъ идея нормативнаго опредѣленія, на мѣсто вопроса объ основаніи—вопросъ о цѣнности и оцѣнкѣ. Не изъ анализа историческаго предмета, а изъ своего „практическаго“ міровоззрѣнія Кантъ видитъ въ культурѣ и прогресѣ осуществленіе государственно-политическихъ задачъ, и вся проблема философіи исторіи расплывается въ проблему происхожденія права и государства, которая сама можетъ быть рѣшена только исторически, но которая у Канта рѣшается средствами неопредѣленнаго размышленія, психологическаго и моралистическаго свойства, имѣющими теперь названіе „философіи права“ [2]). Однако, какъ увидимъ, отсюда именно Кантъ дѣлаетъ свои выводы, долженствующіе быть „руководящей нитью“ для будущаго Ньютона исторіи. Мы перейдемъ къ нимъ, попытавшись сперва точнѣе опредѣлить отрицательное методологическое значеніе разсужденій Канта для фило-

---

[1]) Die Metaphysik der Sitten. I. Th. § 61 (B. V, S 188).

[2]) Я не отрицаю этимъ правомочности „философіи права“, ибо *все* имѣетъ свою философію, я только хочу сказать, что не дѣло какой бы то ни было философіи рѣшать вопросъ объ эмпирическомъ „возникновеніи“ и „происхожденіи“ вещей эмпирическаго міра, а къ этому часто сводится „философія права“.

софіи исторіи путемъ указанія области возможнаго положительнаго примѣненія его логическихъ пріемовъ.

Уже по содержанію взгляды Канта вызываютъ вполнѣ понятное недоумѣніе: почему, въ самомъ дѣлѣ, „гражданское общество“ и „союзъ народовъ“ должно разсматривать, какъ высшую и конечную цѣль не только исторіи, но и природы? Подлинно ли вся цѣнность религіи, науки, искусства, литературы и пр. должны быть только средствомъ для достиженія какихъ-то „юридическихъ“ или политическихъ цѣлей? Какой жалкій и ничтожный смыслъ открылъ Кантъ въ историческомъ и міровомъ порядкѣ! [1]) Тотъ же мотивъ, который не позволяетъ намъ примириться съ человѣческимъ истолкованіемъ историческаго процеса, раскрываетъ и методологическій промахъ Канта. Оторвавъ понятіе цѣли отъ его существенной связи съ разумнымъ основаніемъ, Кантъ связываетъ его съ понятіемъ нѣкотораго долженствованія, принципіально лишеннаго корней въ дѣйствительности, и превращающагося въ чисто формальную *норму* [2]).

Кантъ игнорируетъ то обстоятельство, что „долженствованіе“, хотя и выражается въ формѣ императива, но эта чисто граматическая характеристика не выражаетъ существа отношенія, скрытаго въ „долженствованіи“. Существо же это состоитъ въ томъ, что всякій императивъ есть оторванное слѣдствіе гипотетическаго сужденія („ты долженъ поступать такъ-то, если хочешь того-то), а само гипотетическое сужденіе необходимо предполагаетъ констатированіе нѣкоторой наличности, хотя бы въ формѣ эксистенціальной, т.-е. нужно *уже* признать, что „цѣль“ усмотрѣна, какъ нѣчто эмпирически или эсенціально данное. Но, далѣе, это усмотрѣ-

---

[1]) Кантовскій идеалъ, осуществляемый человѣкомъ въ философіи исторіи представляется особенно „жалкимъ“, если во всей конкретности представить себѣ его содержаніе: право всемірнаго гражданства, оказывается, у него сводится къ праву на повсемѣстное гостепріимство и на свободное переселеніе! Ср. *Виндельбандъ*, Исторія новой философіи. Т. II, стр. 120.

[2]) Полное освѣщеніе вопроса требовало бы детальнаго анализа кантовскаго ученія о цѣлесообразности, какъ оно изложено въ болѣе позднихъ его сочиненіяхъ, въ Критикѣ способности сужденія (1790) и въ его статьѣ Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (1788) Но мы откладываемъ этотъ анализъ до второго, систематичесаго тома своихъ изслѣдованій, гдѣ поднимается принципіальный вопросъ объ отношеніи телеологіи и причинности въ исторіи. Для вопроса же объ уясненіи взаимнаго отношенія взглядовъ Канта и Гердера въ области философіи исторіи неизбѣжной необходимости въ этомъ нѣтъ.

ніе есть усмотрѣніе нѣкотораго отношенія въ *бытіи* (или сущности), которое, будучи формулировано, какъ правило *самого же бытія*, становится императивомъ просто во всѣхъ случаяхъ *примѣненія* этого правила. Правило, или просто положеніе, заключающее въ себѣ извѣстное отношеніе, есть *общее* правило примѣненія,—какъ формальная норма оно мертво, пока не оживляется *цѣлью* конкретнаго дѣйствія. Самое осуществленіе дѣйствія выполняется съ помощью причинъ (внѣшнихъ), т.-е. момента, привходящаго изъ *другой* системы отношеній, но въ самомъ констатированіи бытія должно лежать и *разумное основаніе* (внутренняя причина), къ открытію (эвристически) котораго насъ приводитъ названная цѣль. Отъ этого, либо сама цѣль принимается за дѣйствующую причину, либо за разумное основаніе. Именно въ возможности перехода отъ констатированія ratio къ опредѣленному долженствованію и заключается величайшая цѣнность понятія ratio. Въ этомъ смыслѣ платоновскихъ идей: ratio, какъ идея, есть связующее начало между многимъ и единымъ, между долженствованіемъ и бытіемъ.

Кантъ при отрицаніи ratio переноситъ смыслъ внутренней причинности на самое цѣль. Поэтому, у него выходитъ, что и цѣль есть въ концѣ концовъ видъ причинности [1]), но этотъ видъ отличается у Канта одной особенностью, которая и показываетъ, что споръ идетъ не о словахъ: этотъ видъ не имѣетъ у Канта *конститутивнаго* значенія. Поэтому, онъ и оказался за предѣлами теоретическаго разума; или вѣрнѣе, догматически ограничивъ теоретическій разумъ, Кантъ потомъ былъ вынужденъ отнести телеологію въ сферу практическаго разума. До извѣстной степени это уже предрѣшало вопросъ въ томъ смыслѣ, что, обратившись къ опредѣленію эмпирическихъ цѣлей исторіи, Кантъ отыскалъ ихъ въ сферѣ юридическо-политическихъ нормъ. *Положительное* методологическое значеніе этого обращенія состоитъ въ томъ, что такимъ образомъ Кантъ получаетъ *одну изъ возможныхъ точекъ зрѣнія* на историческій процесъ. Хотя это положительное значеніе и ограничивается у Канта тѣмъ, что эта точка зрѣнія есть у него точка зрѣнія *оцѣнки*, тѣмъ не менѣе получается нѣкоторый пунктъ, съ котораго оказывается возможнымъ смотрѣть на весь историческій процесъ въ свѣтѣ нѣкотораго единства.

Это же ограниченіе положительнаго значенія кантовскаго

---

[1]) Какъ это утверждается и въ Кр. спос. сужденія, ср. § 61.

метода даетъ понять и совершенно отрицательное его значеніе для построенія науки или философіи исторіи. Дѣло въ томъ, что установленіе *точки зрѣнія* на исторію можетъ быть двояко. это либо иманентный подходъ къ исторіи, гдѣ послѣдняя остается, можно сказать, автономной, или подходъ извнѣ, со стороны для самой исторіи чуждой, но которой она подчиняется, какъ средство или орудіе, гдѣ, словомъ, она теряетъ свою автономію и истолковывается съ самаго начала гетерономно. Если первый подходъ, естественно, приводитъ къ утвержденію логическихъ правъ исторіи, какъ науки. то второй, столь же естественно, можетъ подчиняться нѣкоторому привнесенному со стороны единству, но здѣсь исторія теряетъ свои права, и становится вещью *прагматически* подчиненной. Такова прежде всего „прагматическая“ исторія, но къ тому же ведетъ и всякое подчиненіе исторіи этическимъ или инымъ цѣнностямъ. *Точка зрѣнія*, съ которой подходитъ къ исторіи Кантъ, есть точка зрѣнія политико-юридическая, т.-е. точка зрѣнія, включающая оцѣнку. Само понятіе развитія и въ особенности понятіе прогреса съ этой точки зрѣнія получаетъ свою опредѣленную окраску, въ ней же заключается и критерій опредѣленія прогреса, но не какъ развитія разумнаго начала, а какъ внѣшней оцѣнки въ смыслѣ приближенія къ юридически квалифицируемой нормѣ (Foedus Amphictyonum).

Именно въ переходѣ отъ разсказанныхъ выше положеній Канта къ ихъ примѣненію къ исторіи (восьмое положеніе) и выражается у него достаточно ясно, что рѣчь идетъ не о причинахъ, основаніяхъ, вообще не объ объясненіи историческаго процеса, а о *точкѣ зрѣнія* на него. Кантъ совершенно вѣрно говоритъ, что „это положеніе есть слѣдствіе изъ предыдущаго“, т.-е. формулирующаго идею союза народовъ, какъ конечной цѣли „природы“. Само это положеніе гласитъ: „На исторію человѣческаго рода въ цѣломъ можно смотрѣть, какъ на выполненіе скрытаго плана природы, состоящаго въ томъ, чтобы осуществить нѣкоторое внутренно, а для этой цѣли и внѣшне, совершенное государственное устройство, какъ единственное состояніе, въ которомъ она можетъ вполнѣ развить всѣ свои задатки въ человѣчествѣ“. Въ объясненіи къ этому положенію Кантъ очень наивно обращается къ современности, чтобы показать, что въ этомъ отношеніи кое-что уже достигнуто, т.-е. уже не пытается сдѣлать то, къ чему обязываетъ это положеніе, показать—какой видъ принимаетъ исторія *съ этой* точки зрѣнія. Что такъ „на исторію

человѣческаго рода въ цѣломъ можно смотрѣть", это не возбуждаетъ сомнѣнія точно такъ же, какъ не возбуждаетъ сомнѣнія, что можно на нее смотрѣть и съ другихъ точекъ зрѣнія, какъ напр., это было во французскомъ Просвѣщеніи, гдѣ на исторію смотрѣли *съ точки зрѣнія* успѣховъ научнаго знанія и др. Но возбуждаетъ сомнѣніе, что это есть *методъ* построенія исторіи, какъ науки со специфическимъ предметомъ, далеко не ограниченномъ въ своемъ содержаніи политикой или наукой. Но французское Просвѣщеніе, по крайней мѣрѣ, не подчиняло свое понятіе прогреса въ исторіи чуждымъ научному знанію моральнымъ оцѣнкамъ, оно могло говорить и о развитіи нравовъ наряду съ развитіемъ наукъ, но какъ бы ни продолжало казаться парадоксальнымъ выступленіе Русо, оно опредѣленно предостерегало противъ измѣренія человѣческаго прогреса по мѣркѣ морали. Кантъ и у Русо заимствовалъ только нѣкоторыя политическія идеи и не поостерегся проблему исторіи подчинить проблемѣ права и морали. Въ методологическомъ отношеніи это былъ крупный шагъ назадъ къ прагматической исторіи, шагъ назадъ не только отъ методологическихъ опытовъ раціонализма, но и отъ философско-историческихъ схемъ какого-нибудь Тюрго или даже Кондорсе: Кантъ возвращался къ Болингброку.

Между тѣмъ, если смотрѣть на „Идею" Канта съ точки зрѣнія его собственныхъ притязаній, то въ этой статьѣ Кантъ задается вопросомъ о методологическомъ оправданіи исторіи, какъ науки, и приходитъ къ заключенію, которое должно дать положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Задавшись цѣлью, какъ мы видѣли, указать руководящую нить для философскаго историка, въ заключительномъ девятомъ положеніи, Кантъ приходитъ къ выводу, который прямо указываетъ на методологическое намѣреніе, приведшее Канта ко всему его разсужденію. Здѣсь мы, такимъ образомъ, должны встрѣтить какъ бы его собственное резюме всѣхъ тѣхъ данныхъ методологическаго значенія, которыя мы пытались извлечь изъ содержанія его статьи. Его девятое положеніе гласитъ: *На философскую попытку обработать всеобщую исторію по плану природы, имѣющему цѣлью совершенное гражданское объединеніе человѣческаго рода, должно смотрѣть, какъ на возможную и даже споспѣшествующую этому намѣренію природы.* Самъ Кантъ признаетъ, что строить *исторію*, исходя изъ идеи опредѣленнаго порядка въ міровыхъ событіяхъ, должно казаться нелѣпымъ предпріятіемъ, тѣмъ не менѣе,—онъ опять повторяетъ,—что „если природа и въ игрѣ человѣческихъ поступковъ дѣй-

ствуетъ не безъ плана и конечнаго намѣренія (Endabsicht), то эта идея можетъ получить примѣненіе, и хотя мы не можемъ проникнуть въ тайный механизмъ природы, но въ этой идеѣ мы имѣемъ руководящую нить, позволяющую намъ изображать, по крайней мѣрѣ, въ главныхъ чертахъ какъ *систему* то, что представлялось бы иначе безпланнымъ *агрегатомъ* человѣческихъ поступковъ". А прослѣдивъ въ прошломъ судьбу гражданскаго устройства, его законовъ и политическихъ отношеній, равно и вліяніе ихъ на развитіе наукъ и искусствъ, мы найдемъ руководящую нить не только для ихъ объясненія, но также сумѣемъ заглянуть въ будущее. И еще разъ уже слышанный нами аргументъ: „Такое *оправданіе* природы, — или лучше *Провидѣнія*, — является не маловажнымъ мотивомъ избрать особую точку зрѣнія при разсмотрѣніи міра. Что толку прославлять и рекомендовать какъ предметъ размышленія, великолѣпіе и мудрость творенія въ неразумномъ царствѣ природы, если часть великой арены высшей мудрости, та часть, которая заключаетъ въ себѣ цѣль всего этого, — исторія человѣческаго рода, — должна, напротивъ, оставаться постояннымъ укоромъ, видъ котораго принуждаетъ насъ противъ воли отворачивать отъ нея свой взоръ и, такъ какъ мы сомнѣваемся въ томъ, что найдемъ въ ней когда-либо законченный разумный смыслъ, приводитъ насъ къ тому, чтобы надѣяться на него только въ иномъ мірѣ?".

Это все значитъ, что *если допустить*, что мудрость и предусмотрительность природы простирается на человѣческій родъ, — мало того, *если допустить*, что эта мудрость состоитъ въ начертанномъ Кантомъ идеалѣ союза народовъ, то окажется, что философія исторіи или философская исторія возможна, т.-е. по крайней мѣрѣ, въ крупныхъ чертахъ (wenigstens im Grossen), возможна *система*, выражающая закономѣрность исторіи. Мы видѣли, почему у Канта вышло, что эта закономѣрность должна быть закономѣрностью конечныхъ цѣлей, видѣли, какъ для этого персонифицируется имъ природа, но мы не можемъ игнорировать того, что отсутствіе за этой цѣлью разумнаго основанія, дѣлаетъ самое цѣль видомъ причины, и такимъ только образомъ создается иллюзія возможности объясненія. На мѣсто разумнаго основанія Кантомъ вводится понятіе „задатковъ природы", т.-е. та самая qualité occulte, противъ которой направлялось раціоналистическое ученіе о разумномъ основаніи. Старое теистическое допущеніе, что Богъ является устроителемъ и направителемъ также и историческихъ судебъ человѣчества, имѣетъ всѣ мето-

дологическія и логическія преимущества передъ кантовскимъ истолкованіемъ, такъ какъ никакой теизмъ не допустилъ бы цѣлей и намѣреній въ дѣйствіяхъ Бога лишенными разумнаго основанія. Борьба противъ телеологіи *вообще* есть большая логическая близорукость, но ея смыслъ становится понятенъ и горячность борцовъ до извѣстной степени можетъ быть оправдана, когда подъ телеологіей разумѣютъ благоговѣйное преклоненіе передъ Мудростью, такъ заботливо предусмотрѣвшей, чтобы, напр., пользуясь извѣстнымъ примѣромъ,—расположить около большихъ городовъ судоходныя рѣки [1]). Въ установленіи цѣлей природы въ историческомъ процесѣ Кантъ исходитъ не изъ анализа предмета въ его сущности или въ его эмпирической данности, поэтому, его конструированіе цѣлей природы было получено ни апріорнымъ, ни апостеріорнымъ методомъ; онѣ были, какъ мы старались показать, привнесены изъ *другой* области. Это и есть главное основаніе, почему кантовская „точка зрѣнія“ на исторію *должна была* остаться безплодной, а общія предпосылки его теоретической философіи, такимъ образомъ, оказались

---

[1]) Примѣръ изъ Канта: „Предварительное установленіе природы состоитъ въ слѣдующемъ: 1, она позаботилась о томъ, чтобы люди имѣли возможность жить во всѣхъ странахъ земли, 2, войной она разсѣяла людей повсюду, даже въ самыя негостепріимныя страны, чтобы заселить ихъ, 3, войною же она принудила людей вступать въ болѣе или менѣе законныя отношенія. Достойно удивленія уже то обстоятельство, что въ холодныхъ пустыняхъ у Ледовитаго океана все же растетъ мохъ, выкапываемый изъ-подъ снѣга оленемъ, который самъ въ свою очередь доставляетъ пищу или служитъ упряжнымъ животнымъ остякамъ или самоѣдамъ; или то, что въ солончаковыхъ пустыняхъ водится верблюдъ, который какъ бы созданъ для путешествія по нимъ для того, чтобы и онѣ не оставались неиспользованными. Еще болѣе ясно обнаружится цѣль природы, если принять во вниманіе, что на берегу Ледовитаго океана кромѣ пушныхъ звѣрей, водятся еще тюлени, моржи и киты, мясо которыхъ туземцы употребляютъ въ пищу, а жиромъ пользуются для отопленія. Но болѣе всего возбуждаетъ удивленіе предусмотрительность природы тѣмъ, что она доставляетъ этимъ странамъ, лишеннымъ растительности, плавучій лѣсъ (причемъ даже неизвѣстно откуда онъ), безъ какового матеріала туземцы не могли бы приготовлять ни судовъ, ни оружія, ни жилищъ..... Природа, позаботившись о томъ, чтобы люди могли жить повсемѣстно на землѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ деспотически захотѣла, чтобы они должны были жить повсюду, хотя бы противъ ихъ склонности; однако же, это долженствованіе не предполагаетъ въ то же время понятія долга, которое обязывало бы людей къ этому моральнымъ закономъ, но войну природа выбрала средствомъ для достиженія своей цѣли“. (Вѣчный миръ. Рус. пер., стр. 32—34).

вредными и для него самого, и,—какъ мы еще увидимъ,—для его послѣдователей. Обратно, проблема исторіи есть одна изъ проблемъ, заставляющихъ пересмотрѣть всю теоретическую философію Канта, такъ какъ для исторіи нуженъ иной логическій и методологическій фундаментъ.

Въ связи съ этимъ недостаткомъ, но скорѣе какъ выводъ изъ него, стоитъ одно болѣе частное утвержденіе Канта, рѣзко разрывающее съ традиціями лейбницеанства и методологически недопустимое. Признавая предметомъ исторіи „вещь" эмпирическаго міра, мы тѣмъ самымъ не можемъ и логически выключить ее изъ пріемовъ и методовъ изученія этого міра. Какъ часть, или какъ ступень, или какъ иначе, но она входитъ въ составъ дѣйствительности, между ними есть связь и *общая почва*. Какъ отмѣчалъ уже Хладеніусъ, логика исторіи не есть абсолютно новая логика, а есть „глава" изъ общей логики. У Канта *нѣтъ перехода* отъ эмпирической дѣйствительности къ міру долженствованія и отнесенная въ этику философія исторіи, тѣмъ самымъ и методологически отрывается отъ почвы логики: отъ общей логики и методологіи къ логикѣ исторіи также нѣтъ перехода.

Изложенный методологическій промахъ Канта—одинъ изъ главныхъ пунктовъ расхожденія Канта съ Гердеромъ, исходившимъ также изъ иныхъ логическихъ представленій объ историческомъ методѣ. Вмѣстѣ со вторымъ недостаткомъ, къ которому мы переходимъ, онъ является главнымъ источникомъ всѣхъ остальныхъ болѣе частныхъ дефектовъ „точки зрѣнія" и „руководящей нити" Канта. Именно, Кантъ подобно Гердеру исходилъ изъ допущенія закономѣрности въ исторіи, и Кантъ подобно ему ищетъ этой закономѣрности въ развитіи человѣчества въ „крупныхъ чертахъ" (im Grossen), но только Гердеръ спрашивалъ въ Предисловіи къ своему первому тому „Идей", допустимо ли, чтобы все въ мірѣ имѣло свою науку и философію, а исторія человѣчества въ цѣломъ (im Ganzen und Grossen) ихъ не имѣла, т.-е. Гердеръ *не предопредѣлялъ* ни логическаго характера этой науки, ни характера закономѣрности,—это ему еще предстояло открыть путемъ разсмотрѣнія названнаго имъ предмета: человѣчество. У Канта все было предрѣшено, предметъ не изслѣдуется. Кантъ не позаботился даже показать для тѣхъ, кто захотѣлъ бы слѣпо повѣрить въ правомѣрность его методологіи, почему же случилось такъ, что „природа", захотѣвъ направлять „человѣческую свободную волю" по „общимъ законамъ природы", повела ее къ разрѣшенію проблемъ политики, государственнаго и междуна-

роднаго права? Кантъ въ своей теоретической философіи призналъ *только одинъ* образецъ для научнаго знанія: „математическое естествознаніе“, и вотъ, первое же столкновеніе со „спеціальнымъ ученіемъ о природѣ“, ученіемъ о душѣ, побудило его изгнать психологію изъ предѣловъ *науки*, та же участь постигла исторію. На глазахъ Канта выростала психологія, безъ которой и Критика чистаго разума имѣла бы совершенно иной видъ [1]), но Кантъ не желаетъ этого видѣть, наконецъ, бывшій ученикъ Канта выступаетъ съ утвержденіемъ философской исторіи, Канту показалось, что ея идея вмѣщается, если не въ его теоретическую философію, то въ практическую, и онъ дѣлаетъ попытку подсказать направленіе, въ какомъ она должна быть осуществлена [2]). Гердеръ тѣмъ не менѣе пошелъ своей дорогой.

Закончимъ нашъ анализъ Канта вопросомъ, который здѣсь естественно можетъ возникнуть у всякаго: пусть таково, какъ изложено, собственное пониманіе философской исторіи у Канта, но ставилъ ли онъ его въ какое-либо отношеніе къ фактически существовавшей въ его время научной разработкѣ исторіи, или,—такъ какъ такое требованіе предполагаетъ знанія, которыхъ Кантъ могъ и не имѣть,—то, въ какое отношеніе онъ ста-

---

[1]) Изученіе Тетенса должно еще показать, какъ многимъ ему обязанъ Кантъ. Гаманъ въ письмѣ къ Гердеру 8—11 окт. 1777: „Kant soll von de Brosses und Tetens sehr voll seyn“ и 17 мая 1779: „Kant arbeitet frisch darauf los an seiner Moral der reinen Vernunft und Tetens liegt immer vor ihm“ (*Hamann's*, Schriften, V, S. 256, VI, S. 83).

[2]) Нельзя съ увѣренностью сказать, не взято ли само раздѣленіе Sollen и Sein Кантомъ изъ психологіи (англійской). Напр, Фергюсонъ рѣзко противопоставляетъ эти понятія, опредѣляя моральную философію именно какъ ученіе о долженствованіи, но и вообще въ нѣмецкомъ переводѣ Фергюсона есть много терминовъ специфическихъ, встрѣчающихся потомъ въ практической философіи Канта (Grundzüge der Moralphilosophie, v. Garve. Lpz. 1772). Однако, хотя и не въ столь рѣзкой формѣ это противопоставленіе встрѣчается въ болѣе раннихъ сочиненіяхъ Канта, именно въ его отвѣтѣ на вопросъ Академіи наукъ (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1764. 4 Betrachtung, § 2), гдѣ онъ довольно близокъ къ Гетчесону, хотя формальное основаніе der Verbindlichkeit беретъ отъ Вольфа (Ср. *Willmann*. B. III, S. 391) и въ его объявленіи о распредѣленіи имъ лекцій на 1765—66 гг. (*Kant's* Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahre von 1765—66. 3, Ethik). Не было ли у Фергюсона и Канта общаго источника, установить трудно. Изслѣдованія въ этой области, само собою разумѣется, не могутъ отнять у Канта его выдающагося философскаго дарованія и оригинальности, но исторически они представляютъ значительный интересъ.

вилъ свое пониманіе исторіи къ пониманію раціоналистовъ вольфовскаго направленія? Объ этомъ отчасти говоритъ заключительный абзацъ „Идеи“ Канта, гдѣ онъ противопоставляетъ свою идею философской исторіи, которую могъ бы попытаться осуществить „философскій умъ“, *эмпирически* понимаемой исторіи. Онъ видитъ угрозу со стороны обстоятельности послѣдней для будущихъ поколѣній, и тутъ, ему кажется, сохраненіе только того, что сдѣлано народами и правительствами „въ космополитическомъ отношеніи“, можетъ представить для нихъ интересъ и цѣнность. Тѣмъ не менѣе онъ оговаривается, что своей идеей всеобщей исторіи онъ не хотѣлъ вытѣснить обработку „собственной, только *эмпирически* составленной исторіи“. Однако, что нужно разумѣть подъ послѣдней изъ этого противопоставленія, разумѣется, не видно.

Въ тщательномъ, и основанномъ на всестороннемъ изученіи Канта, сочиненіи Менцера [1]) утверждается: „Кто читаетъ главное философско-историческое произведеніе Канта „Идея всеобщей исторіи въ космополитическомъ отношеніи“, тотъ едва ли можетъ быть въ сомнѣніи, что здѣсь окончательно формулированы долго лелѣянныя мысли. Ихъ возникновеніе безусловно нельзя прослѣдить въ частностяхъ, такъ какъ источники для этого особенно скупы. Но всетаки можно ученіе, выступающее въ „Идеѣ“, связать съ болѣе ранними воззрѣніями Канта“. Однако въ доказательство этого утвержденія Менцеръ приводитъ всего два соображенія: 1, нужно допустить, что Кантъ интересовался исторіей, хотя это и былъ интересъ преимущественно антропологическій, такъ какъ Кантъ считалъ исторію вспомогательнымъ орудіемъ антропологіи; 2, у него долженъ былъ быть интересъ и къ историческому методу,— „какъ логики того времени вообще, такъ и Кантъ въ своихъ еще неопубликованныхъ лекціяхъ объ этой дисциплинѣ, занимался проблемами исторіи какъ науки“. Что логики того времени интересовались этой проблемой, мы уже знаемъ, но въ *опубликованныхъ* [2]) замѣчаніяхъ Канта по этому поводу можно извлечь только раздѣленіе: существуетъ познаніе истори-

---

[1]) *Paul Menzer*, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Brl. 1911. S. 262—263.

[2]) Лучшее доказательство того, какъ мало Кантъ интересовался этимъ вопросомъ, что Менцеръ, тщательно собравшій всѣ даже отдѣльныя замѣчанія и фразы Канта, въ этомъ вопросѣ долженъ апелировать къ „неопубликованнымъ“ лекціямъ Канта.

ческое и раціональное [1]). Можно было бы согласиться съ Менцеромъ, что „Идея“ Канта ближе къ его „болѣе раннимъ“ воззрѣніямъ, поскольку послѣднія ближе къ раціонализму, но чѣмъ далѣе Кантъ уходилъ отъ раціонализма, тѣмъ дальше уходилъ отъ теоретическихъ проблемъ исторіи,—еслибы можно было оспаривать внутреннюю связь этихъ двухъ движеній, то фактъ все же остается безспорнымъ. Но съ чѣмъ изъ прежнихъ сочиненій Канта связать „Идею“? Связываютъ съ нѣкоторыми естественнонаучными сочиненіями Канта (напр., К. Фишеръ, тотъ же Менцеръ), но это явно неосновательно, такъ какъ „Идея“ во всякомъ случаѣ относится къ области *практическаго* разума [2]). И современные реставраторы Канта именно въ этомъ видятъ его заслугу Напр. Виндельбандъ прямо видитъ „чрезвычайно важную заслугу“ Канта передъ *философіей исторіи* въ томъ, „что, опровергая односторонность натуралистическаго ученія Гердера, онъ, съ своей стороны, дополнилъ его болѣе высокой точкой зрѣнія“ [3]). Наконецъ, и самъ Менцеръ неоднократно свидѣтельствуетъ, что „Идея“ стоитъ въ связи съ практической философіей Канта. „Не можетъ быть сомнѣнія,—утверждаетъ онъ,—что Кантъ заимствовалъ руководящія идеи своей философіи исторіи изъ теоріи есте-

---

[1]) Напр., *Kants* Logik (hrsg. v. Jasche, neu von Kinkel), S. 79, 24. Kr. d. r. V. S. 864 B, и пр. Автентичность логики, изданной Еше, Кантъ подтверждаетъ въ извѣстномъ заявленіи по поводу изданія Фолмеромъ его Физической Географіи: „Zugleich insinuirt gedachter *Vollmer*, als sei die von Herrn *Jäsche* herausgegebene *Logik* nicht die *meinige* und ohne *meine* Bewilligung erschienen; dem ich hiemit geradezu widerspreche“ (Гартенштейнъ, B. IX, Vorrede, S. XI). Время возникновенія содержанія этой логики относится къ 1762 г. (см. Einleitung S. XVIII въ изд. Кинкеля).

[2]) Правильнѣе разсуждаетъ Фишеръ, когда онъ относитъ даже вышедшую позже (1798) Антропологію къ области человѣческой свободы: „Кантовская антропологія должна быть скорѣе отнесена къ области исторіи человѣческой свободы, чѣмъ къ естественной исторіи“. Ист. нов. фил. Т. V, стр. 233.

[3]) *Виндельбандъ*, Исторія новой философіи. Пер. подъ ред. проф. А И. Введенскаго. Т. II, Спб. 1905. Стр. 117. Это „дополненіе“ однако обнаруживаетъ свой подлинный смыслъ только, если принять во вниманіе то, о чемъ напоминаетъ на той же страницѣ самъ Виндельбандъ: „...должно помнить, что при кантовскомъ пониманіи противоположности между міромъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ не можетъ быть и рѣчи о томъ постепенномъ переходѣ отъ природы къ нравственному міру, который Гердеръ, какъ истый послѣдователь Лейбница, старался представить въ своихъ „Идеяхъ““. Хотя, почему тогда ученіе Гердера „односторонне натуралистическое“?

ственнаго права, и что онъ ее, какъ вообще въ его время, и въ особенности у Русо, превратилъ въ политическое требованіе“[1]).

Такимъ образомъ, правильнѣе было бы утверждать, что „Идея“ стоитъ въ связи именно съ *новыми* воззрѣніями Канта, исходнымъ пунктомъ которыхъ было противопоставленіе природы и свободы, что признаетъ и Менцеръ[2]). И ничто иное, какъ эти новыя воззрѣнія и побудили Канта перенести разсмотрѣніе вопросовъ объ исторіи какъ наукѣ изъ области теоретической философіи, гдѣ имъ мѣста не оказывалось, въ область практической философіи. И когда Менцеръ говоритъ: „ясно, что благодаря обработкѣ понятія науки, какъ его развивала критическая философія, оцѣнка исторіи не могла повыситься“[3]), онъ въ болѣе мягкой, отрицательной формѣ высказываетъ ту же мысль, которую я защищаю, т.-е. что критическая философія Канта, въ противоположность вольфовской раціоналистической системѣ, не только не оставляла мѣста для рѣшенія теоретической проблемы исторіи, но прямо должна была препятствовать ея включенію въ число теоретическихъ проблемъ философіи. Поэтому, критическая философія, какъ она была выражена у Канта, должна была задержать уже начавшуюся разработку теоретическихъ вопросовъ философіи и науки исторіи.

4. Кантъ выпустилъ въ свѣтъ свою „Идею“ прежде, чѣмъ Гердеръ отъ общаго вступленія перваго тома перешелъ къ собственно философіи исторіи въ третьемъ томѣ своихъ „Идей“. Но въ то время, какъ на два первыхъ тома Кантъ написалъ рецен-

[1]) o. c., S. 268. На стр. 269 онъ утверждаетъ, что по Канту существуетъ еще болѣе высокое назначеніе для человѣка, чѣмъ „гражданское общество“, то, о которомъ говоритъ этика, развивающая понятіе конечной цѣли; въ концѣ концовъ это приводитъ даже къ философіи религіи. Это, можетъ быть, и такъ, но правъ и Виндельбандъ, когда онъ интерпретируетъ Канта слѣд. обр.: „Исторія человѣчества есть исторія свободы. Но исторія есть процесъ внѣшней совмѣстной жизни разумныхъ существъ; поэтому, цѣль ея—*цѣль политическая:* она заключается въ осуществленіи свободы въ *совершеннѣйшемъ государственномъ устройствѣ*“ (o. c., стр. 119, у автора подчеркнуто иначе). (Тутъ Виндельбандъ только неосновательно примѣняетъ столь торжественный тонъ, ибо хотя у Канта рѣчь идетъ о „свободѣ“, но о свободѣ *индивидуальной человѣческой воли).*

[2]) o. c., S. 301. „Das neue Moment, das seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ das Denken Kants beherrschte, war der Gegensatz von Natur und Freiheit“.

[3]) ib., S. 265.

зіи, на третій (1787) онъ уже не пишетъ [1]). Но еще въ январѣ 1786 г. появилось упомянутое выше „увеселительное путешествіе“, очевидно, также направленное противъ сочиненія Гердера, вышедшаго, правда, еще въ 1774 г., и заинтересовавшаго Канта тогда уже. Но и теперь былъ нѣкоторый поводъ къ этому запоздалому отвѣту, Гердеръ самъ въ письмѣ къ Гаману пишетъ [2]), что „эта книга (I-й томъ „Идей“), содержитъ только результатъ первой части Urkunde, лишь иными путями“. Кантъ торопится не только подчеркнуть свое разногласіе съ Гердеромъ, но, какъ указано было, и подсказать, въ какомъ направленіи—(дать „руководящую нить“)—должна быть построена философія исторіи. Третій томъ Гердера не только обнаружилъ, что онъ идетъ, руководясь совершенно иной „идеей“, чѣмъ подсказываемая Кантомъ, что онъ идетъ совершенно самостоятельнымъ путемъ, но онъ принесъ съ собою сверхъ того принципіальное отрицаніе той самой „руководящей нити“, какая подсказывалась Кантомъ, и опроверженіе самихъ основаній кантовской точки зрѣнія.

Мы оставимъ въ сторонѣ то личное, что было внесено въ полемику Канта и Гердера, обвинявшихъ другъ друга въ непониманіи и, дѣйствительно, не всегда желавшихъ понять другъ друга. Мы возьмемъ аргументы обѣихъ спорящихъ сторонъ, не какъ полемическіе, а какъ положительные аргументы, насколько они разъясняютъ или укрѣпляютъ положеніе ихъ защитника. Рецензіи Канта относятся только къ двумъ первымъ томамъ „Идей“ и уже по этому одному могутъ мало дать собственно для исторіи, тѣмъ не менѣе въ нихъ затрогиваются нѣкоторые общіе вопросы, которые могутъ имѣть также принципіальное и методологическое значеніе. По крайней мѣрѣ, на два изъ нихъ мы обратимъ вниманіе.

Кантъ защищаетъ мысль, высказанную уже въ „Идеѣ“, что прогресъ, совершенствованіе человѣка, необходимо относится къ роду, а не къ отдѣльному индивиду, въ частности онъ упрекаетъ Гердера въ томъ, что, неправильно пользуясь аналогіями животнаго міра, онъ хочетъ видѣть въ загробной жизни чело-

---

[1]) Въ письмѣ къ проф. Шюцу (Schütz) отъ 25 янв. 1787 г. Кантъ сообщаетъ, что онъ не будетъ рецензировать 3-го тома, дорожа временемъ для новаго сочиненія Grundlage der Kritik des Geschmackes.

[2]) 10 мая 1784. *Hamann's* Schriften, VII, S. 137. Совершенно невѣрно, будто Кантъ „невольно слѣдуетъ библейскому разсказу“, какъ утверждаетъ К. Фишеръ (Ист. нов. фил. V, 247). Кантъ слѣдуетъ ему именно потому, что пишетъ pendant сочиненію Гердера.

вѣка болѣе совершенное существованіе, нежели его земное бытіе. То, что существенно въ этой мысли, заключается въ утвержденіи человѣчества, какъ нѣкотораго единаго цѣлаго, къ которому, именно какъ къ такому, слѣдуетъ прилагать всякую философію исторіи. И въ этомъ Кантъ совершенно правъ; но неправильно, съ другой стороны, было бы думать, будто Гердеръ отрицалъ это. Отвѣтъ Гердера мы услышимъ, сейчасъ же только подчеркнемъ, что, чѣмъ болѣе правильной кажется намъ сама по себѣ мысль Канта, тѣмъ болѣе приходится сожалѣть, что благодаря его теоретическимъ предпосылкамъ, эта мысль не получила и не могла получить дальнѣйшаго развитія: Кантъ не только не захотѣлъ (не могъ) въ этомъ новомъ объектѣ искать *его* разумное основаніе, но вовсе вынесъ его изъ сферы теоретической и подчинилъ практической философіи [1]).

Второй вопросъ связанъ съ первымъ. Ясно, что если философія исторіи имѣетъ дѣло съ человѣчествомъ какъ коллективнымъ цѣлымъ, какъ съ ens sui generis, то послѣднее такъ и слѣдовало бы изучать, ибо то, что относится въ частности къ постановкѣ и рѣшенію проблемы о прогресѣ, относится также къ остальнымъ теоретическимъ проблемамъ исторіи. Между тѣмъ Кантъ далеко этой позиціи не выдерживаетъ, и не только потому, что у него „распадаются“ развитіе человѣчества и индивидуальная жизнь, но главнымъ образомъ потому, что, признавая человѣчество предметомъ коллективнымъ, Кантъ тѣмъ не менѣе считаетъ возможнымъ достигнуть знанія послѣдняго путемъ изученія самихъ индивидовъ и ихъ *родового общаго* (не въ коллективномъ, а въ абстрактномъ смыслѣ). Это видно было уже изъ „Идеи“, гдѣ рѣчь шла объ индивидуальныхъ воляхъ, о борьбѣ и антагонизмѣ страстей индивидовъ, и под. Въ отвѣтъ на контррецензію, съ которой „нѣкій священникъ“ (Рейнгольдъ) выступилъ противъ кантовской рецензіи, Кантъ говоритъ: „Такъ какъ, мнѣ кажется, я достаточно знакомъ съ матеріалами для антропологіи, равно какъ кой съ чѣмъ и изъ метода ея примѣненія, для того,

[1]) Въ силу нѣсколько иныхъ, но сходныхъ, мотивовъ Менцеръ также утверждаетъ: „Diese Lösung des durch den Gegensatz Menschheit und Individuum aufgegebenen Problems ist nicht geeignet, der Kantischen Geschichtsphilosophie zu einer gesicherten Grundlage zu verhelfen“. o. c., S. 279. По мнѣнію Менцера, индивидъ у Канта ведетъ какъ бы двойную жизнь, съ одной стороны, онъ — членъ въ цѣпи связи исторической жизни, съ другой стороны, его существованіе непосредственно проникаетъ въ иной міръ. „Menschheitsentwicklung und Individualleben fallen somit auseinander“.

чтобы сдѣлать попытку къ исторіи человѣчества въ цѣломъ его назначенія, то я убѣжденъ, что эти матеріалы нужно искать не въ метафизикѣ, не въ естественнонаучномъ кабинетѣ путемъ сравненія скелета человѣка съ скелетомъ другихъ животныхъ родовъ, и меньше всего именно такое сравненіе можетъ привести къ его назначенію для другого міра, но что они могутъ быть найдены только въ его *поступкахъ*, въ которыхъ онъ открываетъ свой характеръ". Всѣ отрицанія Канта здѣсь, конечно, правильны и, сколько они намекали на *первый* томъ „Идей" Гердера, они были совершенно справедливы, пока не появилось ихъ продолженіе во второмъ и третьемъ томѣ. Но совершенно *методологически* ложно ожиданіе Канта построить исторію на „матеріалахъ" антропологіи, ибо, наоборотъ, правильно было бы ожидать, что именно исторія дастъ матеріалъ для антропологіи. Тутъ цѣликомъ сказался психологизмъ Канта, почерпнутый имъ отъ его англійскихъ учителей, и понятно, что съ отрицаніемъ ratio такой психологизмъ вполнѣ совмѣщается.

Кантъ отмѣчаетъ, что онъ „довольно знакомъ" съ матеріаломъ антропологіи. Дѣйствительно, онъ читалъ лекціи по антропологіи, а къ концу своей жизни издалъ руководство по этому предмету [1]). Въ виду вышеизложеннаго мы могли бы здѣсь ожидать указаній и на его отношеніе къ исторіи. Что Кантъ долженъ былъ найти съ своей точки зрѣнія связь между исторіей и антропологіей, видно изъ его замѣчаній въ Предисловіи къ этому сочиненію. Онъ различаетъ изученіе человѣка въ двухъ отношеніяхъ: въ *физіологическомъ* и *прагматическомъ*. Первое должно показать, что дѣлаетъ изъ человѣка *природа*, второе, „что *Онъ*, какъ свободно поступающее существо, дѣлаетъ самъ изъ себя, или можетъ и долженъ сдѣлать"; далѣе, онъ также поясняетъ, что антропологія можетъ быть названа прагматической только тогда, когда „содержитъ познаніе человѣка, какъ *гражданина міра*". Если мы теперь обратимся къ содержанію антропологіи, то увидимъ, что это есть ничто иное, какъ отвергаемая Кантомъ *эмпирическая психологія* съ дѣйствительно „прагматическими" замѣчаніями, наблюденіями и анекдотами, какъ это было въ модѣ въ популярной литературѣ конца XVIII вѣка. Такимъ образомъ, это ни въ коемъ случаѣ не есть изученіе коллективнаго предмета: „человѣчества", а изученіе человѣческаго индивида въ его *общихъ*

[1]) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798 (Гартенштейнъ, B. X, . 118 Anm.).

родовыхъ (абстрактныхъ) признакахъ. И только послѣдній отдѣлъ этой книги (E) трактуетъ о „характерѣ рода“, но здѣсь, 1, мы встрѣчаемся съ уже знакомыми намъ изъ „Идеи“ мыслями, 2, все-таки не видно, какъ человѣчество, какъ коллективъ, можетъ быть предметомъ нашего изученія, такъ какъ всякій разъ, когда къ этому подходитъ вопросъ, Кантъ укрывается, какъ и прежде, за темныя понятія „задатковъ“, „природы“, „Провидѣнія“ и „высшей мудрости“. Такъ мы узнаемъ, что „природа заложила въ человѣческомъ родѣ *разладъ* и хотѣла, чтобы ея собственный разумъ извлекъ изъ него *ладъ*, по крайней мѣрѣ, постоянное приближеніе къ нему“, что „человѣческій родъ только путемъ прогресированія въ ряду необозримо многихъ поколѣній можетъ достигнуть своего назначенія“, что „достиженіе цѣли можно ожидать не отъ свободнаго согласія *индивидовъ* (der Einzelnen), а только благодаря прогресирующей организаціи гражданъ земли въ родѣ и къ роду, какъ нѣкоторой системѣ, космополитически связанной“. Тщетны были бы всѣ попытки, кажется мнѣ, понять, что разумѣетъ Кантъ собственно подъ человѣчествомъ, какъ коллективнымъ цѣлымъ или „системой“, какъ онъ говоритъ здѣсь, если искать смысла этихъ выраженій со стороны теоретически-методологической, но дѣло станетъ яснѣе, если вспомнить, что *для Канта* рѣчь идетъ о практически-правовыхъ опредѣленіяхъ. Каковы бы ни были послѣднія, ясно, что *причиннымъ объясненіемъ* въ исторіи они быть не могутъ. Идея разумнаго основанія принципіально Кантомъ отвергается, Канту остается, поэтому, *наряду* съ утвержденіемъ прогресивнаго развитія человѣчества, какъ рода, признать, что объясненіемъ исторіи все же остаются индивидуальные воли и характеры, какъ они сталкиваются въ подчеркиваемомъ имъ антагонизмѣ. Таковъ прямой смыслъ слѣдующаго опредѣленія Канта [1]): „Характеръ рода, сколько его можно узнать изъ опыта всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, слѣдующій: родъ, взятый коллективно (какъ цѣлое человѣчества), есть сосуществующая и послѣдовательно существующая маса личностей, которыя не могутъ обойтись безъ мирнаго сожительства, но при этомъ тѣмъ не менѣе не могутъ избѣжать того, чтобы постоянно не противодѣйствовать другъ другу; слѣдовательно, въ силу взаимнаго принужденія, подъ законами, исходящими отъ нихъ самихъ, они чувствуютъ себя отъ природы предназначенными къ нѣкоторой коалиціи, находящейся подъ постоянной угрозой разлада, но вообще

[1]) Anthropologie, § 86, E (Гартенштейнъ, B. X, S. 375).

шествующей впередъ, въ *космополитическое общество* (Cosmopolitismus): но эта сама по себѣ недостижимая идея не есть конститутивный принципъ (ожиданіе нѣкотораго мира, состоящаго въ самомъ живомъ дѣйствіи и взаимодѣйствіи людей), а только регулятивный принципъ: усердно слѣдовать ей, какъ назначенію человѣческаго рода, не безъ обоснованнаго предположенія о естественной тенденціи въ этомъ направленіи". Но если именно этотъ смыслъ нужно вложить въ понятіе человѣчества, какъ рода, т.-е. что это есть „послѣдовательно и совмѣстно существующее множество лицъ", то какое же значеніе имѣетъ упрекъ Канта по адресу Гердера, упрекъ, который принципіально кажется столь осмысленнымъ?

Отношеніе Гердера и Канта къ вопросу о „человѣчествѣ" получаетъ свое правильное освѣщеніе, если взглянуть на него не съ точки зрѣнія опредѣленія этого понятія самого по себѣ, а съ точки зрѣнія, 1, общихъ философскихъ предпосылокъ ихъ обоихъ, 2, съ точки зрѣнія тѣхъ выводовъ, которые подготовляетъ это опредѣленіе. Для Канта существеннымъ является то или иное опредѣленіе человѣчества не для философско-историческихъ построеній, каковыхъ у него и нѣтъ, а для его этическаго ученія, которое единственно, по его мнѣнію, даетъ намъ „моральные" аргументы для разрѣшенія вопроса о личномъ безсмертіи [1]). Вопросъ о прогресѣ, какъ человѣческомъ совершенствованіи, разрѣшается у него въ аспектѣ этой моральной предпосылки. Напротивъ, Гердеръ прежде всего смотритъ на человѣчество съ точки зрѣнія его исторіи, и моральное значеніе вопроса, выдвигаемое Кантомъ, для него имѣетъ подчиненное, а не опредѣляющее значеніе, такъ какъ и вообще Гердеръ подходилъ къ исторической проблемѣ не со стороны морали, а со стороны „природы", которая понималась имъ, согласно лейбницевскимъ предпосылкамъ, въ духѣ непрерывной, сплошной связи и развитія, — подобно тому, какъ теоретически оправдывалъ эти предпосылки примѣнительно къ исторіи Вегелинъ. До какой степени разныя философскія предпосылки мѣшали имъ понимать другъ друга, видно какъ разъ изъ отвѣта Гердера на упрекъ Канта и новаго разъясненія Канта.

Кантъ исходитъ изъ „свободной воли" человѣка, ее не отрицаетъ и Гердеръ, но Кантъ, имѣя въ виду моральныя цѣли, изъ

---

[1]) См. первую рецензію (Гартенштейнъ, B. IV, S. 323).

этихъ предѣловъ и не выходитъ [1]), а Гердеръ съ самаго начала видитъ человѣка въ *природной* обстановкѣ и все изслѣдованіе только потому и начинаетъ такъ отдаленно, съ разрѣшенія вопросовъ геологіи, біологіи и пр., что для него важна конкретная историческая проблема. Поэтому, не обращая вниманія на узко моральныя тенденціи Канта, Гердеръ даетъ ему соотвѣтствующій отвѣтъ съ *своей* точки зрѣнія. „Какъ мало, — говоритъ онъ [2]), — человѣкъ по своему естественному рожденію происходитъ изъ самого себя, столь же мало является онъ самороженнымъ въ примѣненіи своихъ духовныхъ силъ. Не только зародышъ нашихъ внутреннихъ задатковъ является генетическимъ, какъ и нашъ тѣлесный образъ, но и всякое развитіе этого зародыша зависитъ отъ судьбы, которая посадила насъ въ томъ или иномъ мѣстѣ и окружила насъ смотря по времени и годамъ вспомогательными средствами образованія". Въ этомъ утвержденіи съ полной наглядностью обнаруживается гердеровское пониманіе исторіи и легко видѣть его отличіе отъ кантовскаго. Въ то время какъ для Канта исторія есть борьба страстей между одаренными свободной волей людьми, гдѣ закономѣрность достигается только по регулятивному принципу морально-правового порядка, для Гердера исторія есть естественный процесъ, двигаемый нѣкотораго рода внутренними специфическими основаніями и обнаруживающій закономѣрность въ зависимости отъ тѣхъ внѣшнихъ условій и обстоятельствъ, въ которыхъ совершается этотъ процесъ. Но кто же является носителемъ этого процеса?

Мы видѣли, что Кантъ считаетъ этимъ носителемъ „человѣчество", но какъ оказалось, для него „человѣчество" есть „множество лицъ"; Гердеръ, вопреки Канту, также видитъ „носителя" въ человѣчествѣ, но для него оно не можетъ быть простымъ „множествомъ" уже потому, что, какъ лейбницеанецъ, онъ признаетъ въ немъ внутренній принципъ единства, конкретно обнаруживающійся. Утверждая, что обстановка и воспитаніе создаютъ историческаго человѣка, Гердеръ говоритъ: „Здѣсь, слѣдовательно, лежитъ принципъ исторіи человѣчества, безъ котораго не существовало бы такой исторіи. Получай человѣкъ все изъ себя и развивай это оторванно отъ внѣшнихъ предметовъ,

---

[1]) Разумѣется, здѣсь для Канта есть большая принципіальная апорія: какъ можетъ „вліять" природа, т.-е. совокупность явленій на *міръ свободы*, на интелигибельный міръ?

[2]) Ideen II, S. 210.

пожалуй, исторія *человѣка* была бы возможна, но не исторія *людей*, не исторія всего человѣческаго рода. Но такъ какъ нашъ специфическій характеръ заключается именно въ томъ, что мы, рожденные почти безъ инстинкта, образуемся только благодаря длящемуся всю жизнь упражненію къ человѣчеству, и на этомъ покоится, какъ совершенство, такъ и испорченность нашего рода, то именно поэтому, и исторія человѣчества необходимо становится нѣкоторымъ цѣлымъ, т.-е. цѣпью общественности и образующей традиціи отъ перваго до послѣдняго члена". Традиція и воспитаніе, слѣдовательно, являются моментомъ связующимъ человѣчество въ одно цѣлое, а не внѣшняя цѣль, регламентирующая взаимныя отношенія людей въ правовой организаціи. Методологически это значитъ, что Гердеръ рѣшительно тянетъ въ *сторону причиннаго и раціональнаго объясненія*, тогда какъ Кантъ—въ сторону *моральной оцѣнки*. Но Гердеръ до такой степени *не понимаетъ*, въ чемъ его укоряетъ Кантъ, что онъ возражаетъ Канту, какъ еслибы упрекъ Канта, дѣйствительно, задѣвалъ Гердера.

Существуетъ, говоритъ онъ, нѣкоторое воспитаніе человѣческаго рода именно потому, что всякій человѣкъ только черезъ воспитаніе становится человѣкомъ, а весь родъ живетъ только въ этой цѣпи индивидовъ. Непонятно, по его мнѣнію, утвержденіе, что воспитывается не отдѣльный человѣкъ, а родъ, такъ какъ родъ есть только общее понятіе, а приписывать ему разнаго рода совершенства, значило бы сказать объ исторіи нашего рода то же, какъ еслибы приписывать индивидуально противорѣчивые атрибуты животности, металичности и каменности. „Этимъ путемъ *аверроистской* философіи, по которой весь человѣческій родъ обладаетъ только одной, и при томъ стоящей на очень низкой ступени душой, только частично присущей отдѣльному человѣку, этимъ путемъ наша философія исторіи не пойдетъ" [1]). Этотъ упрекъ въ аверроизмѣ задѣлъ Канта, и онъ отвѣчаетъ Гердеру въ своей рецензіи на второй томъ „Идей": „Если человѣческій родъ означаетъ *цѣлое* идущаго въ безконечное (неопредѣленное) ряда порожденій (и таковъ обычный смыслъ), и можно допустить, что этотъ рядъ непрерывно приближается къ линіи своего назначенія, проходящей рядомъ съ нимъ, то нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что этотъ рядъ во всѣхъ своихъ частяхъ асимптотиченъ этой линіи, а въ цѣломъ всетаки схо-

[1]) ib., S. 212.

дится съ нею, другими словами, что ни одинъ членъ изъ всѣхъ порожденій человѣческаго рода, и только родъ самъ вполнѣ достигаетъ своего назначенія“ [1]). Сравненіе Канта опять иллюстрируетъ отношеніе слагаемыхъ членовъ и единствъ съ точки зрѣнія нѣкоторой цѣли, но Кантъ молчитъ о томъ, что единство человѣчества въ *другомъ смыслѣ* Гердеръ очень рѣшительно подчеркиваетъ. *Продолженіе цитаты* изъ Гердера, приводимой Кантомъ (и приведенной выше нами) гласитъ: „Но еслибы я, съ другой стороны, ограничилъ все у человѣка индивидуальнымъ и отрицалъ цѣпь ихъ связи, какъ другъ съ другомъ, такъ и съ цѣлымъ, то противъ меня опять-таки была бы природа человѣка и его ясная исторія, такъ какъ никто изъ насъ отдѣльно взятый не сталъ человѣкомъ благодаря самому себѣ. Все образованіе гуманности связано въ немъ черезъ духовный генезисъ, воспитаніе, съ его родителями, учителями, друзьями, со всѣми обстоятельствами въ теченіе его жизни, слѣдовательно, съ его народомъ и отцами его, наконецъ, со всей цѣпью рода, съ которымъ человѣкъ, будучи членомъ его, соприкасается любой изъ своихъ душевныхъ силъ“ [2]). Кантъ не отвѣчалъ на это разъясненіе Гердера. Но и въ самомъ дѣлѣ (для него) центръ вопроса уже не въ опредѣленіи „человѣчества“, онъ пришелъ къ методологически болѣе общему [3]) вопросу: причинное и разумное объясненіе или конечная цѣль?

5. Это, конечно, доказываетъ, прежде всего, что идеей исторіи, какъ науки, Кантъ прямо нисколько не интересовался и не

---

[1]) Гартенштейнъ, B. IV, S. 337.

[2]) Ideen, II, S. 212—213.

[3]) Источникъ разногласія бывшихъ учителя и ученика лежалъ, конечно, еще глубже, въ самихъ принципахъ ихъ философскихъ міровоззрѣній, поэтому, начавшаяся здѣсь полемика закончилась въ концѣ концовъ извѣстной „Метакритикой“ Гердера (1799). Но и Кантъ и Гердеръ, какъ и его друзья, видѣли съ самаго начала, что имѣютъ дѣло съ столкновеніемъ принциповъ. Гердеръ, напр., писалъ Гаману (28 февр. 1785 г.): „Странно, что такіе метафизики, какъ Вашъ Кантъ, и въ исторіи не хотятъ исторіи и упрямо (mit dreister Stirn), можно сказать, выживаютъ ее со свѣта. Я соберу огонь и дерево, чтобы разжечь историческое пламя, хотя бы изъ этого вышелъ, какъ было съ „Древнѣйшимъ документомъ“, костеръ для моей философской репутаціи. Пусть ихъ спекулируютъ въ своемъ холодномъ, пустомъ ледяномъ небѣ“. (*Hamann's* Schriften, VII, S. 227). Съ своей стороны Гаманъ писалъ Гердеру (8 мая 1785): „Въ Вашихъ Идеяхъ есть нѣкоторыя мѣста, которыя, видимо, какъ стрѣлы направлены противъ Канта и его системы, хотя бы Вы объ этомъ и не думали...“ (ib. S. 247).

видѣлъ ея принципіальнаго философскаго значенія. Она „между прочимъ“ вошла въ число вопросовъ, принесенныхъ настроеніями времени, и Кантъ „между прочимъ“ попытался „устранить“ ее, набросавъ весьма приблизительный планъ, въ которомъ она могла бы быть разрѣшена въ согласіи съ общими предпосылками критицизма. Вопросъ о „человѣчествѣ“, какъ предметѣ исторіи, былъ, поэтому, для Канта также апоріей, которая возникала при примѣненіи его общихъ идей, и которая состояла, по его мнѣнію, главнымъ образомъ, въ разрѣшеніи „метафизическаго“ вопроса о земной жизни человѣка и о безсмертіи,—по его новой терминологіи, вопроса „постулатовъ практическаго разума“. Но, сопоставляя теперь результаты, къ которымъ приходитъ Гердеръ и Кантъ, мы получаемъ выводъ прямо противоположный упрекамъ Канта по адресу Гердера. Съ *своей* точки зрѣнія Кантъ упрекалъ Гердера въ игнорированіи человѣческаго рода, какъ цѣлаго. Это было несправедливо. Но, оказывается, обратно, есть основанія упрекать въ этомъ Канта, если подойти къ вопросу не со стороны морали, а со стороны именно философіи исторіи. Въ этомъ направленіи очень интересно заключеніе Вундта, который самъ упрекаетъ, какъ мы видѣли, XVIII вѣкъ въ неисторичности по причинѣ его „индивидуализма“. „Такимъ образомъ,— говоритъ Вундтъ [1]),— Канту недостаетъ какъ-разъ того, что философія исторіи Гердера ставила на первый планъ: взгляда на цѣлое, признанія, что развитіе человѣческаго духа совершается въ *человѣчествѣ*, а не въ отдѣльномъ человѣкѣ, и что внутри человѣчества, въ свою очередь, всякій отдѣльный народъ и всякій отдѣльный періодъ открываетъ этотъ духъ съ нѣкоторой новой стороны. Во всемъ этомъ Гердеръ — полная противоположность индивидуалистическому пониманію XVIII вѣка, тогда какъ Кантъ опять возвращаетъ къ послѣднему“.

Кантъ исходитъ изъ опредѣленія философіи исторіи, которое дано Гердеромъ въ его первомъ томѣ „Идей“ [2]): „Все въ природѣ связано: одно состояніе стремится къ другому и подготовляетъ его. Слѣдовательно, если человѣкъ заключаетъ цѣпь земной организаціи, какъ ея высшій и послѣдній членъ, то онъ именно вслѣдствіе этого и начинаетъ цѣпь нѣкотораго болѣе высокаго рода твореній, какъ его низшій членъ; и такимъ образомъ, онъ, вѣроятно, является связующимъ звеномъ между двумя сцѣпляю-

[1]) Logik, B. III, S. 447.
[2]) S. 308.

щимися системами творенія. На землѣ онъ не можетъ перейти уже ни въ какую организацію, или онъ долженъ былъ бы обратиться вспять и вращаться въ кругу; стоять на мѣстѣ онъ не можетъ, такъ какъ ни одна живая сила въ царствѣ дѣятельнѣйшихъ благъ не пребываетъ въ покоѣ; слѣдовательно, впереди для него должна быть нѣкоторая ступень, которая такъ же непосредственно примыкаетъ къ нему, и тѣмъ не менѣе возвышается надъ нимъ, какъ онъ, украшенный самими благородными преимуществами, граничитъ съ животнымъ. Это воззрѣніе, которое покоится на всѣхъ законахъ природы, единственно даетъ намъ ключъ къ его чудесному явленію, слѣдовательно единственную *философію человѣческой исторіи*". Но Канта, какъ указано, волнуетъ вовсе не проблема философіи исторіи, какъ такой, а вытекающій изъ этого опредѣленія выводъ о продолженіи жизни по смерти человѣка. Кантъ старается ограничить человѣческую исторію здѣшними цѣлями, и въ нихъ полагаетъ не только „конецъ" исторіи, но и оправданіе всего процеса. Это и есть точка зрѣнія *морали*. Гердеру важны не выводы, а сама идея „философіи исторіи". И послѣдняя, дѣйствительно, теряетъ смыслъ, если не предположить цѣли въ каждомъ ея моментѣ самомъ по себѣ, такъ какъ иначе вся исторія была бы только подготовкой какого-то одного законченно оборваннаго момента, съ котораго начинается „настоящее", — какъ это выходитъ у Канта. Гердеръ возражаетъ Канту, какъ бы пародируя манеру и тонъ кантовскаго „иначе невозможно",—даже въ истолкованіи цѣлей Провидѣнія. Онъ пишетъ: „Всѣмъ дѣяніямъ Бога присуще то, что хотя они всѣ одинаково относятся къ единому необозримому цѣлому, тѣмъ не менѣе каждое изъ нихъ составляетъ нѣчто цѣлое для себя и каждое изъ нихъ носитъ на себѣ божественный характеръ своего назначенія. Такъ обстоитъ дѣло съ растеніемъ и животнымъ; можетъ ли быть иначе съ человѣкомъ и его назначеніемъ? можетъ ли быть такъ, чтобы тысячи были созданы для одного, всѣ прошедшія поколѣнія для послѣдняго поколѣнія, наконецъ, всѣ индивиды только для рода, т.-е. для образа нѣкотораго абстрактнаго имени? Такъ Всемудрый не играетъ: онъ не измышляетъ отвлеченныхъ пустыхъ грезъ; во всякомъ своемъ дитяти онъ любитъ и чувствуетъ себя отческимъ чувствомъ, какъ еслибы это созданіе было единственнымъ въ его мірѣ. Всѣ его средства суть цѣли; всѣ его цѣли—средства къ болѣе великимъ цѣлямъ, въ которыхъ Безконечный открывается, все наполняя собою. Слѣдовательно, то, что всякій человѣкъ есть, и чѣмъ онъ можетъ

быть, то должно быть цѣлью человѣческаго рода; что же это? Человѣчность и благополучіе на этомъ мѣстѣ, въ этой степени, какъ этотъ и никакой иной членъ цѣпи развитія, которое простирается черезъ весь родъ. Гдѣ ты и кѣмъ ты родился, человѣкъ, тамъ ты, и тѣмъ ты долженъ быть: не покидай общей цѣпи и не воздымайся надъ нею, но сплетись съ нею въ одно. Только въ ея связи, въ томъ, что ты получаешь и даешь и, слѣдовательно, гдѣ ты въ обоихъ случаяхъ *становишься* дѣятельнымъ, только тамъ живетъ для тебя жизнь и миръ“ [1]).

Далѣе, понятно, что, какъ каждый моментъ въ міровомъ цѣломъ составляетъ часть этого цѣлаго, такъ и вся исторія есть моментъ въ болѣе обширномъ цѣломъ. И такъ какъ Гердеръ понимаетъ міръ, по Лейбницу, въ смыслѣ восходящихъ ступеней духовной организаціи, то положеніе человѣческаго историческаго момента опредѣляется имъ, какъ „связующій средній членъ двухъ міровъ“ [2]). Этимъ предрѣшаются выводы, которые Канту нужно было опровергнуть. Гердеръ остался при своемъ „натурализмѣ“, Кантъ влечетъ къ „долженствованію“. Тутъ и возникаетъ поставленный выше вопросъ: причинное и разумное объясненіе или конечная цѣль и оцѣнка?

Весь третій томъ „Идей“ есть разрѣшеніе этого вопроса съ точки зрѣнія Гердера. Здѣсь собственно начинается его философія исторіи и его „отвѣты“ Канту суть только *обобщенія*, которыя получаются у Гердера изъ его разсмотрѣнія жизни востока, Греціи и Рима. И вотъ, въ то время какъ Кантъ начиналъ съ утвержденія свободной воли и провозглашенія разрыва между природой и свободой, и отсюда дѣлалъ выводы къ тому, какой *должна* быть исторія, Гердеръ начинаетъ съ эмпирическихъ обобщеній, разъясняя попутно значеніе методологическихъ пріемовъ исторіи, и только въ названной уже XV книгѣ приходитъ къ философскому истолкованію этихъ обобщеній. Первое же обобщеніе, къ которому онъ приходитъ, и которое онъ называетъ „главнымъ закономъ, который мы подмѣтили во всѣхъ крупныхъ явленіяхъ исторіи“, рѣшительно подчеркиваетъ *естественный* характеръ историческаго процеса въ формулѣ, весьма своеобразно сочетающей: основной принципъ раціоналистической онтологіи, какъ методологическій пріемъ; основной фактъ, къ которому должно обращаться историческое познаніе, добытый французскимъ Просвѣ-

[1]) B. II, S. 218.
[2]) B. I, S. 308.

щеніемъ; наконецъ, основную мысль Лейбница. Разсмотрѣніе вещей въ возможности и переходъ отъ условій возможности къ дѣйствительности, — принципъ раціоналистическаго трансцендентализма; внѣшнія причины и условія, какъ факторы историческаго разнообразія,—основной фактъ соціальныхъ теорій французскаго Просвѣщенія; наконецъ, наличность живыхъ силъ, внутренно опредѣляющихъ направленіе органическаго развитія,—любимая мысль Лейбница. „*Повсюду на нашей землѣ*, — говоритъ Гердеръ, — *дѣлается то, что на ней можетъ дѣлаться, частью по положенію и потребности мѣста, частью по обстоятельствамъ и поводамъ времени, частью по принужденному и самопріобрѣтенному характеру народовъ*. Поставьте живыя человѣческія силы въ опредѣленныя отношенія мѣста и момента времени на землѣ, и получатся всѣ измѣненія человѣческой исторіи“ [1]). Поясненіе, которое даетъ къ этому закону Гердеръ, показываетъ, что, несмотря на „матеріалистическую“ внѣшнюю форму этого положенія, на самомъ дѣлѣ, наиболѣе цѣннымъ для него является *внутренній* факторъ развитія. Какъ въ физической природѣ, говоритъ онъ, мы не расчитываемъ на чудеса, такъ и въ царствѣ человѣчества, „посадите китайцевъ въ Грецію, и наша Греція никогда не возникла бы..... Вся человѣческая исторія есть чистая естественная исторія человѣческихъ силъ, поступковъ, стремленій по мѣсту и времени“ [2]). Ясно, что это—только частный выводъ изъ общей формулы Гердера: „*Генетическая сила есть мать всѣхъ образованій на землѣ, которымъ климатъ только содѣйствуетъ или противодѣйствуетъ*“ [3]).

Это постоянное подчеркиваніе Гердеромъ, что исторія человѣчества есть естественная исторія, построяемая по такимъ же методамъ, къ которымъ прибѣгаетъ эмпирическое естествознаніе, имѣетъ въ виду выдвинуть не только общую мысль раціонализма объ особой методологіи для „истинъ факта“, но также направляется противъ истолкованія исторіи, какъ результата произвола

---

[1]) Ideen, III, S. 121. То же положеніе потомъ Гердеръ повторяетъ въ формулѣ: „Что можетъ совершиться въ царствѣ человѣчества по объему данныхъ національныхъ, временныхъ и мѣстныхъ состояній, то дѣйствительно въ немъ совершается“ (ib. 211). И явно въ противоположность кантовской идеѣ политическаго „союза народовъ“ Гердеръ дополняетъ свой „главный законъ“: „*Что относится къ одному народу, относится также къ связи нѣсколькихъ народовъ другъ съ другомъ; они стоятъ вмѣстѣ, какъ связало ихъ время и мѣсто, они дѣйствуютъ другъ на друга, какъ дѣйствуетъ связь живыхъ силъ*“ (ib., S. 214).

[2]) ib., S. 212.

[3]) II, S. 104.

или фантастическихъ и магическихъ скрытыхъ силъ, намѣреній и „тайныхъ плановъ Провидѣнія“, но также и противъ кантовскаго перенесенія исторіи изъ области „природы“ въ область долженствованія, равно какъ и противъ всякой телеологіи антропоморфическаго типа [1]). Поэтому, такое пониманіе исторіи само собою превращается для него въ прямое методологическое правило: „Всякій изслѣдователь исторіи, — говоритъ онъ [2]), — согласится со мною, что пустое изумленіе передъ нею и изученіе ея не заслуживаетъ имени исторіи; а если такъ, то при всякомъ ея явленіи, какъ при явленіи природы, размышляющій умъ долженъ дѣйствовать со всей своей остротой. Разсказывая исторію, онъ будетъ искать наибольшую истину, постигая ее и размышляя надъ ней—самую полную связь, и никогда не будетъ стремиться объяснять что-либо, что есть или совершается, чѣмъ-нибудь другимъ, чего нѣтъ. При этомъ строгомъ основоположеніи исчезаютъ всѣ идеалы, всѣ фантомы волшебства: вездѣ стремятся только видѣть, что тамъ есть, и лишь только увидѣли, то не бросается ли въ глаза по большей части и причина, почему это не могло быть иначе, какъ только такъ? Лишь только духъ усвоилъ себѣ эту привычку по отношенію къ исторіи, онъ нашелъ путь болѣе здоровой философіи, который едва ли гдѣ-либо можно найти внѣ естественной исторіи и математики“. Такъ Спиноза, Лейбницъ и Вольфъ находятъ свое послѣдовательное завершеніе въ методологическомъ правилѣ Гердера [3]).

Прямо противъ Канта направляется это правило, потому что оно стремится утвердить „природный“, а не „правовой“ характеръ исторіи, оно сохраняетъ его для *бытія* и не допускаетъ привносить въ него „конечныхъ цѣлей“ долженствованія. „Фи-

[1]) Ср. Ideen, III, S. 294 „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 Gränzen seines Reichs ausbreiten und alle Landstrassen ebnen möchte, die christliche Religion einzuführen“.

[2]) ib., 212—213

[3]) Кроненбергъ слѣд. обр. резюмируетъ мысль Гердера: „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“ (Herder's Philosophie. S. 84).

лософія конечныхъ причинъ,—утверждаетъ Гердеръ,—не принесла естественной исторіи никакой пользы; напротивъ, она удовлетворяетъ своихъ поклонниковъ вмѣсто изслѣдованія ложной иллюзіей; насколько же больше съ тысячами переплетающихся цѣлей исторія!" И въ видѣ общаго императива для историческаго изслѣдованія Гердеръ заявляетъ: „Позвольте намъ и это, какъ всякое другое явленіе природы, причины и слѣдствія котораго хотятъ изслѣдовать свободно, разсматривать безъ подсунутаго плана" [1]). Мы должны отказаться отъ мнѣнія, будто въ теченіе вѣковъ римляне существовали для того, чтобы составить болѣе совершенное, по сравненію съ греками, звено въ цѣпи культуры,— то, въ чемъ греки были совершенны, въ томъ римляне не могли ихъ превзойти, тому, что было присуще имъ, они не учились у грековъ; если они и пользовались другими народами, то пользовались, *какъ римляне*. „Такъ же мало, какъ всѣ другіе народы существовали ради римлянъ или создавали свои учрежденія за сотни лѣтъ до нихъ для римлянъ, такъ же мало и греки могли дѣлать это" [2]).

Исключая, такимъ образомъ, по методологическимъ соображеніямъ, разсмотрѣніе исторіи съ точки зрѣнія *плана* и конечной цѣли, Гердеръ, конечно, не допускаетъ никакого долженствованія, какъ критерія оцѣнки и пожеланія для исторіи. Цѣликомъ можно отнести къ кантовской идеѣ „вѣчнаго мира", какъ завершенія исторіи, слова Гердера: „Бѣдно и мелко было бы, если бы мы свою

---

[1]) ib., III, 298.

[2]) ib. S. 296—297. Послѣднее замѣчаніе прямо относится къ словамъ Канта въ „Идеѣ": „Denn wenn man von der *griechischen* Geschichte..... anhebt; wenn man derselben Einfluss auf die Bildung und Missbildung des Staatkörpers 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 (Гартенштейнъ, B. IV, S. 307—308). — По поводу цитированныхъ мыслей Гердера Гаймъ замѣчаетъ: „Короче сказать, Гердеръ,—если мы вѣрно его поняли,— придерживается мнѣнія, что въ исторіи нельзя указать ни опредѣленной цѣли, ни прогресса" (о. с., II, стр. 247). Гаймъ просто смѣшиваетъ два порядка мыслей, переплетающихся у Гердера: методологическія его замѣчанія о наукѣ исторіи и его философію исторіи. Но, разумѣется, мысль Гердера о томъ, что, невзирая на осуществленіе общей идеи гуманности, человѣчество въ своихъ индивидуальныхъ членахъ-народахъ обнаруживаетъ свои специфическіе „характеры", склонности, особенности, итд., ничего противорѣчиваго въ себѣ не заключаетъ, и эта мысль, какъ извѣстно, очень широко была использована въ философіи исторіи XIX вѣка.

любовь къ какому-нибудь предмету человѣческой культуры хотѣли предначертать всемогущему Провидѣнію, какъ правило, чтобы придать мгновенію, въ которое онъ единственно можетъ занять мѣсто, неестественную вѣчность“ [1]). Но, какъ мы уже знаемъ, это отрицаніе антропоморфическихъ цѣлей не влекло за собою у Гердера отрицанія цѣлей, какъ корелата разумнаго основанія, и гдѣ только взоръ философскаго историка можетъ усмотрѣть послѣднее, тамъ ему сама собою откроется специфическая цѣль подлежащей разсмотрѣнію вещи: „Цѣль какой-либо вещи, которая не есть только мертвое средство, должна лежать въ ней самой“ [2]) Она не можетъ быть привнесена извнѣ, какъ „любимый предметъ“, возведенный въ долженствованіе,—римляне существовали не ради „варваровъ“, а ради себя, и греки—не ради римлянъ, а ради грековъ. Единственный *принципъ*, дѣйствующій въ исторіи *всего* человѣчества, есть разумъ; черезъ него именно связывается цѣпь культуры всѣхъ народовъ и странъ [3]), въ безконечной смѣнѣ которыхъ осуществляется гуманность, т.-е. самъ же разумъ и справедливость [4]). Человѣчество осуществляетъ въ гуманности свою собственную идею, и прогресъ состоитъ не въ выполненіи того или иного завершеннаго плана, а въ безконечномъ развитіи всего содержанія этой идеи.

Такъ, само собою, методологія Гердера переходитъ въ его философію исторіи съ теологической окраской самого разума, но съ строгой закономѣрностью его обнаруженія и осуществленія. Якоби не очень нравилась смѣсь физики съ теологіей въ „Идеяхъ“ Гердера [5]), но это одна изъ характерныхъ чертъ Гердера: смѣсь пантеизма съ теизмомъ, раціональнаго съ индивидуальнымъ, Спинозы и Лейбница. „Богъ, котораго я ищу въ исторіи,—говоритъ онъ,—долженъ быть тѣмъ же, какой онъ есть въ природѣ: человѣкъ—только малая часть цѣлаго, и его исторія, какъ исторія червя, внутренно сплетается съ паутиной, въ которой онъ

[1]) ib, III, S. 218.
[2]) ib., S. 306.
[3]) ib., III, S. 334 ff.
[4]) ib. S. 337.
[5]) Якоби въ письмѣ къ Гаману (12 сент. 1785): „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. v. *Gildemeister*. Gotha 1868. S. 105.

живетъ. И въ исторіи должны быть правомочны естественные законы, лежащіе въ существѣ дѣла, и отъ которыхъ Божество можетъ столь мало освободить себя, что Оно именно въ нихъ, въ которыхъ Оно само заложено, открывается въ своемъ великомъ могуществѣ съ неизмѣнной, мудрой и благой красотою“ [1]). Чистый раціоналистъ и поклонникъ Спинозы здѣсь выдаетъ себя съ головой, подчиняя даже Божество законамъ, лежащимъ въ сущности вещей. Но непосредственно отъ этой тирады Гердеръ переходитъ къ лейбницевскому порядку мыслей: все оживлено на нашей землѣ, что можетъ на ней жить, и всякая организація носитъ въ своемъ существѣ связь многообразныхъ силъ, и человѣкъ, вѣнецъ земного творенія, возвышается надъ этими организаціями. Его специфическій признакъ—разумъ. „Разумъ—собственный признакъ человѣка: онъ слышитъ и понимаетъ рѣчь Бога въ твореніи,—онъ ищетъ правилъ порядка, по которымъ связь вещей основывается на ихъ сущности. Его интимнѣйшій законъ есть познаніе существованія и истины [2]); связь твореній по ихъ отношеніямъ и свойствамъ. Онъ есть образъ Божества; онъ изслѣдуетъ законы природы, мысли, по которымъ Творецъ связалъ ихъ и которые Онъ вложилъ въ ихъ сущность. Разумъ можетъ, такимъ образомъ, столь же мало дѣйствовать по произволу, какъ мало Божество само по произволу мыслило“.

6. Мы подведемъ итоги тому, что получено нами изъ сопоставленія идей Гердера и Канта, останавливаясь только на самыхъ общихъ философскихъ и методологическихъ принципахъ того и другого.

Анализируя ученіе Вольфа, мы старались показать, какъ постепенно Кантъ, уже въ самомъ началѣ своей литературной дѣятельности, терялъ подлинный смыслъ ratio, какъ разумнаго основанія. Вліяніе англійской психологической философіи ничего не давало ему взамѣнъ утерянаго имъ понятія, а одинъ изъ основныхъ мотивовъ Критики чистаго разума есть отрицаніе и за *способностью* ratio положительнаго конститутивнаго значенія. Но въ Критикѣ чистаго разума Кантомъ былъ также поднятъ вопросъ, на который онъ самъ смотрѣлъ какъ на основной вопросъ положительной части своей Критики, вопросъ объ различеніи аналитическихъ сужденій, покоящихся на принципѣ противорѣчія, и синтетическихъ сужденій, требующихъ *иного* прин-

[1]) ib., S. 357.

[2]) Еще разъ напомню: Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur, et rebus ipsis inesse intelligitur, est.... ordo eorum, quae enti conveniunt.

ципа. Отсутствующее объективное разумное основаніе было замѣнено у Канта синтетической дѣятельностью трансцендентальной аперцепціи, объективный трансцендентализмъ былъ замѣненъ субъективнымъ,—превращеніе, которое самъ Кантъ уподоблялъ коперниканству. Ни въ чувственномъ, ни въ интелектуальномъ,—что Кантомъ также рѣзко было расчленено, какъ два принципіально разныхъ источника познанія,—мы не можемъ выйти за заказанную черту, а больше нѣтъ источниковъ для познанія. Чувственное безъ интелектуальнаго представлялось „слѣпымъ“ хаотическимъ, интелектуальное безъ чувственнаго—пустымъ, формалистическимъ. Какъ ни трудно было при этомъ разрѣшеніе методологическихъ проблемъ, Кантъ исключительнымъ напряженіемъ преодолѣвалъ эти трудности, но тѣмъ рѣзче очерчивался кругъ методологическихъ проблемъ, разрѣшимыхъ на почвѣ субъективизма. Геніальное повелѣніе Канта не прибавлять и не убавлять списка категорій разъ на всегда установило границы „собственной“, по его выраженію, науки. До какой степени его Критика стѣсняла философію, свидѣтельствуетъ тотъ безудержный прорывъ метафизическаго идеализма, который, хлынувъ, какъ наводненіе, затопилъ всѣ до него бывшія философскія построенія и системы, въ томъ числѣ и кантовскую критику. Зато нѣкоторые виды отвлеченнаго научнаго знанія могли найти въ позитивизмѣ Канта поддержку для своего стремленія очистить науку отъ всякаго рода ссылокъ на „дѣйствующія силы“, „сущности“, „существа“ и т. п.,—чѣмъ нѣкоторые представители естествознанія не преминули воспользоваться, хотя и значительно спустя.

Но въ совершенно иномъ положеніи оказались тѣ виды научнаго знанія, которые не находили себѣ покровительства подъ сѣнью таблицы категорій трансцендентальной аналитики, и которые по самому своему существу не могли претендовать на это покровительство, такъ какъ не могли быть отвлечены отъ *конкретной* почвы, въ которую они уходили всѣми своими корнями. Особенно въ трудное положеніе попадало конкретное естествознаніе, естественная исторія, и исторія соціальнаго человѣка. Какъ ни смотрѣть на новаго ихъ суверена, на практическій разумъ, всѣ его свободы, какъ сопряженныя съ потустороннимъ интелигибельнымъ міромъ, не могли замѣнить для этихъ наукъ болѣе близкой и болѣе надежной защиты со стороны *логики*. Двусмысленная роль телеологіи, заглядывавшей въ потусторонній міръ, чтобы оттуда получить регулятивы для улаженія земныхъ дѣлъ конкретнаго знанія, не помогала дѣлу,

такъ какъ между раздѣленными сторонами,—природой и свободой, бытіемъ и долженствованіемъ, фактомъ и оцѣнкой,—не могло быть ни общаго языка, ни общихъ дѣлъ.

Субъективный или гносеологическій раціонализмъ Канта изысканно тонко разрѣшалъ, на совершенно новой почвѣ эмпирическаго психологизма, цѣлый рядъ вопросовъ, поставленныхъ раціонализмомъ. Послѣдній ставилъ и пытался разрѣшить эти проблемы, не сходя съ почвы объективнаго или онтологическаго трансцендентализма лейбнице-вольфовской философіи, связывая свою судьбу съ основнымъ своимъ понятіемъ объективно синтезирующаго разумнаго основанія. Ratio для этого направленія есть и основная проблема и ключъ къ разрѣшенію остальныхъ проблемъ философіи и методологіи. Оперируя съ понятіемъ entia и ихъ сущности, раціонализмъ прекрасно сознавалъ, что такое самоограниченіе не можетъ вывести философію изъ сферы *возможности*, подчиненной принципу противорѣчія, и вводилъ наряду съ нимъ принципъ достаточнаго основанія. Этотъ принципъ начинаетъ играть въ раціонализмѣ тѣмъ бо́льшую роль, чѣмъ больше онъ,—сохраняя весь свой авторитетъ для міра возможности,—простираетъ въ то же время свою власть на то, что по роду и характеру своего бытія,—какъ дѣйствительное, а не только возможное,—уходило отъ строгой и безусловной дисциплины принципа противорѣчія, что въ силу этого выпаденія изъ подъ его опеки не могло сохранить абсолютной необходимости, довольствуясь необходимостью гипотетической, и становясь прямо *случайностью*. Обращаясь къ организаціи и методологическому упорядоченію области случайнаго или *фактовъ*, раціонализмъ сразу подмѣчаетъ его специфическія особенности и заранѣе постулируетъ для него особую логику историческаго познанія. Исторія, какъ наука, такимъ образомъ, логически антиципируется какъ частный случай въ области „фактовъ“. Этимъ сознаніемъ проникнута всякая попытка методологически оформить научно-историческую работу на почвѣ раціонализма.

Собственно онтологическія предпосылки этой философіи оказываются не менѣе благопріятными для достиженія той же цѣли. Непрерывность и непосредственный переходъ вели въ мірѣ бытія отъ низшихъ ступеней живого цѣлаго, именно въ силу своей конкретности вбирающаго въ себя и сохраняющаго въ себѣ въ индивидуальной неприкосновенности каждый безконечно малый и большой конечный членъ этого цѣлаго. Соотвѣтственно и само одушевляющее начало въ сплошной непрерывности восходило отъ „малыхъ“ элементовъ сознанія къ его безусловной полнотѣ

вплоть до всеобщаго разума съ его безусловной свободой. Телеологія, входящая въ эту систему, должна была раскрыться не надъ ней, а въ ней самой, представляя собою также восходящую лѣстницу взаимно смѣняющихъ другъ друга въ ихъ существенной корелаціи ступеней средства и цѣли, разумнаго основанія и его реализаціи. Существенный смыслъ каждаго момента въ этомъ непрерывномъ движеніи раскрывался, какъ его мѣсто въ *конкретномъ* цѣломъ, а въ то же время и само это цѣлое ни на одно мгновеніе не застывало въ статическомъ состояніи неподвижности или покоя, обнаруживая себя только въ своемъ неустанномъ динамизмѣ. Такимъ образомъ, раскрывалась философичность самого „факта", наиболѣе конкретной и полной обстановкой котораго могла быть только обстановка соціальнаго бытія, дававшаго тему для той формы динамизма, которая впослѣдствіи стала популярна подъ именемъ философіи исторіи.

Изъ двухъ столь различныхъ въ цѣломъ и въ каждомъ элементѣ основаній возникли обѣ одновременныя попытки найти „руководящую нить" для философіи исторіи, попытки Канта и Гердера [1]).

Гердеръ ни на минуту не упускаетъ изъ виду идеи разумнаго основанія и, невзирая на ясное сознаніе „случайности" индивидуальнаго многообразія историческихъ явленій, онъ ищетъ для нихъ, какъ и для всего, что есть въ мірѣ, своей философіи. Лейбницевская идея непрерывности служитъ руководящей нитью въ отысканіи „закона" историческихъ смѣнъ и ихъ прогреса. „Идеи" Гердера, какъ философія исторіи, есть приложеніе общихъ его взглядовъ, развивавшихся подъ вліяніемъ Лейбница и Спинозы, какъ это выразилось въ его сочиненіи „Ощущеніе и познаніе". Совершенно точно характеризуетъ это Гаймъ [2]): „Идеи" имѣютъ близкое сходство съ статьей „О познаваніи и чувствованіи" и отличаются отъ нея только смѣлостью выводовъ. Въ

---

[1]) Я указывалъ выше превосходный очеркъ идей Гердера проф. В. И. Герье, но я не могу согласиться съ его *сравнительной* характеристикой Гердера и Канта (Философія исторіи, стр. 152—153), которая по своему смыслу ближе къ сужденіямъ того теченія въ новокантіанствѣ, которое подчеркиваетъ въ идеяхъ Канта роль оцѣнки и цѣнности. Это теченіе впередъ отъ Канта движется *вмѣстѣ съ Фихте*, подъ приматомъ *практическаго* разума. Я же имѣю въ виду показать во второмъ томѣ, что дальнѣйшее развитіе философіи исторіи идетъ на почвѣ ея *теоретическаго* уразумѣнія отъ Гердера, мимо Канта, *черезъ Гегеля*, къ современности.

[2]) Гердеръ. Т. II, стр. 284—285.

этой статьѣ Гердеръ придерживался руководящей нити лейбницевскихъ воззрѣній, когда доказывалъ, что развитіе души начинается съ внѣшняго возбужденія и доходитъ до развитія интеллигенціи и свободы; а въ „Идеяхъ“ онъ старался вставить въ рамки такого же постепеннаго развитія всѣ явленія природы и духовнаго міра,—и землю вмѣстѣ съ ея обитателями какъ самыми низшими, такъ и самыми высшими, и человѣческое назначеніе какъ въ здѣшней жизни, такъ и въ будущей, наконецъ, всю прошлую, настоящую и будущую исторію земной жизни человѣчества“.

Человѣкъ съ его разумомъ не только *завершительная* ступень живого міра, но и наиболѣе *полное* его выраженіе. Но въ то же время сама сплошность вселенной побуждаетъ смотрѣть на человѣка какъ на промежуточное звено къ еще болѣе высокимъ формамъ, а его специфическое отличіе показываетъ, въ какомъ направленіи должно двигаться его собственное развитіе. Осуществленіе человѣчности, поэтому, есть ничто иное, какъ осуществленіе разумности и, слѣдовательно, самого разума. Предметомъ исторіи является его воспитаніе или культура. Сколько метафизическія предпосылки Гердера выводили его за кругъ исторической и естественной дѣйствительности, послѣднее разумное основаніе отожествляется у него съ Богомъ, въ пониманіи котораго у Гердера больше всего сказывается одновременное вліяніе Спинозы и Лейбница, съ уклономъ то къ пантеизму, то къ чистому теизму.

Методологическое основаніе у Гердера не является ни отвлеченной формой, ни формой, претендующей на значеніе цѣлостнаго начала, а оно само направляется по предмету, вслѣдствіе чего Гердеръ, не покидая сферы теоретической философіи въ своемъ метафизическомъ обоснованіи философіи и науки исторіи, обращается одинаково за помощью, какъ къ онтологіи, такъ и къ логикѣ. Другими словами, философія и наука исторіи для Гердера ищутъ своего оправданія въ раціональной философіи. Широкое философское опредѣленіе предмета и метода исторіи позволяетъ ему подняться надъ простой „точкой зрѣнія на исторію“ и сдѣлать попытку выразить этотъ предметъ, какъ нѣкоторый объективный процесъ во всей присущей ему въ дѣйствительности конкретной полнотѣ, и такимъ образомъ разглядѣть за индивидуальной пестротой человѣчества его единый „духъ“. „Философія исторіи,—говоритъ онъ[1]),—прослѣживающая

[1]) II, S. 220—221.

цѣпь традиціи, есть собственно истинная человѣческая исторія, безъ коей всѣ внѣшнія событія міра суть только призраки или становятся устрашающими уродствами. Ужасающее зрѣлище видѣть въ земныхъ переворотахъ только обломки на обломкахъ, вѣчныя начала безъ концовъ, превратности судьбы безъ устойчиваго смысла! Единственно цѣпь развитія дѣлаетъ изъ этихъ обломковъ нѣчто цѣльное, въ которомъ, правда, исчезаютъ человѣческія фигуры, но духъ человѣческій живетъ безсмертно и дѣятельно".

Философская необходимость смотрѣть на самое исторію, какъ на часть мірового процеса, или обратно, все міровое цѣлое видѣть въ свѣтѣ его непрерывной исторіи, роднитъ не только предметы соотвѣтственныхъ наукъ, но и ихъ методы, такъ какъ единство природы и исторіи, поскольку оно—единство, оно уже предполагаетъ одну закономѣрность и, слѣдовательно, единый методъ ея выраженія. Объясненіе природы и объясненіе исторіи человѣчества исходятъ изъ одного источника и, слѣдовательно, едины по своему принципу. Разумное основаніе, какъ и вліяніе причинъ и условій, отыскивается въ анализѣ самого процеса, чтобы быть объясненіемъ въ наукѣ, но также, чтобы быть „поводомъ" для раскрытія его въ его сущности и дать начало философіи. Это—одинаково, какъ въ природѣ, такъ и въ человѣчествѣ, поэтому, сама исторія, какъ наука о человѣчествѣ, является исходнымъ пунктомъ и для философіи исторіи человѣчества. „Я подобенъ тому,—говоритъ онъ, [1])—кто хочетъ изъ волнъ морскихъ на кораблѣ подняться въ воздухъ, такъ какъ я теперь за развитіемъ и естественными силами человѣчества перехожу къ его духу, и отваживаюсь изслѣдовать его измѣнчивыя свойства на нашемъ широкомъ земномъ поприщѣ, пользуясь чуждыми, недостаточными и частью ненадежными свѣдѣніями. Метафизику здѣсь легче. Онъ устанавливаетъ понятіе души и развиваетъ изъ него то, что можно развить, гдѣ бы и въ какихъ бы состояніяхъ оно ни было. Для философа исторіи нельзя класть въ основаніе абстракцію, а одну только исторію, и онъ подвергается опасности прійти къ ложнымъ результатамъ, если онъ не связываетъ безсчетныя facta, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторой общности. Тѣмъ не менѣе я испробую путь, и на мѣсто взлетающаго корабля, буду лучше крейсировать у береговъ,—я буду держаться достовѣрныхъ или признаваемыхъ до-

[1]) II, S. 129.

стовѣрными facta, отъ которыхъ я отдѣляю мои предположенія, и предоставляю болѣе счастливымъ ихъ лучше упорядочить или примѣнить".

Такимъ образомъ, самимъ началомъ, постановкой вопроса, у Гердера уже обусловлено, что методологической задачей исторіи, какъ науки и философіи, должно быть раціональное и кавзальное объясненіе, правило котораго, какъ мы видѣли, формулировано Гердеромъ въ его „главномъ законѣ". Телеологія, которая приводитъ къ этому, понимается, какъ цѣль въ самой вещи, а не хватается изъ облаковъ долженствованія, какъ надмірный и сверхдѣйствительный руководитель историческаго процеса. Это не есть апріорный постулатъ, а простое раскрытіе въ данномъ его смысла и разумной необходимости. „Всѣ его средства суть цѣли,—говоритъ Гердеръ о Премудромъ, какъ конечномъ разумномъ основаніи [1]),—всѣ его цѣли—средства для болѣе высокихъ цѣлей, въ которыхъ Безконечный открывается, все наполняя. Итакъ, то, что есть человѣкъ и чѣмъ онъ можетъ быть, это должно быть цѣлью человѣческаго рода; что же это"? Мы видѣли, что это есть ничто иное, какъ человѣчность, гуманность, въ философски-обобщающей тенденціи—разумность и разумъ. Сопоставленіе идеи разума, какъ разумнаго основанія, и даже его интерпретація, какъ конечнаго божественнаго основанія, однако при гердеровскомъ понятіи цѣли, не какъ конечной объясняющей цѣли, а какъ корелата разумному основанію, раскрывающемуся, по его „главному закону", въ опредѣленномъ времени, мѣстѣ, равно какъ и при опредѣленномъ индивидуальномъ характерѣ народа, являетъ намъ само понятіе телеологіи съ новой стороны. Въ противность кавзальному объясненію, процесу по существу генерифицирующему, телеологическая интерпретація специфицируетъ, или, если не держаться строго логическаго опредѣленія терминомъ, индивидуализируетъ [2]).

---

[1]) II, S. 218. См. выше стр. 413—414.

[2]) Теоретическое обоснованіе этого противопоставленія есть также задача второго тома моихъ изслѣдованій. Въ общей формѣ я выразилъ свою мысль въ книгѣ „Явленіе и смыслъ" (стр. 220 сл.). Я не утверждаю, что Гердеръ прямо сознавалъ индивидуализирующее значеніе телеологіи, я хочу только сказать, что въ *этомъ направленіи* должна итти его мысль, какъ, думается мнѣ, въ этомъ направленіи должна итти вообще мысль раціонализма. Тотъ фактъ, что „главный законъ" Гердера требуетъ наряду съ признаніемъ въ развитіи человѣчества результата постоянныхъ естественныхъ условій также индивидуальнаго характера этого развитія, подчеркиваетъ, между прочимъ, Вегеле. *Fr. von Wegele,* Geschichte der

Этимъ уже само собою условливается не только наличность прогреса въ историческомъ развитіи, но и его по существу безконечный характеръ. Тогда какъ, обратно, абсолютное раздѣленіе цѣли и средствъ вело бы къ конечному характеру цѣли, налагаемой на процесъ, какъ нѣкотораго законченнаго долженствованія или подлежащей осуществленію цѣнности. Эта идея осуществленія и реализаціи разумомъ самого себя въ безконечномъ прогресивномъ развитіи историческаго процеса есть послѣдняя завершающая идея раціонализма XVIII вѣка, и она высказана Гердеромъ совершенно недвумысленно. Но во всемъ богатствѣ своего содержанія она будетъ раскрыта только въ XIX вѣкѣ, когда она явится *исходнымъ* пунктомъ философіи Гегеля: „Но единственная мысль, которую привноситъ философія, есть простая мысль разума, что разумъ господствуетъ въ мірѣ, что, слѣдовательно, и міровая исторія идетъ разумно. Это убѣжденіе и усмотрѣніе есть *предпосылка* по отношенію къ исторіи, какъ такой вообще; въ самой философіи это не есть предпосылка“ [1]).

Иначе представляется намъ положеніе вещей у Канта. К. Фишеръ совершенно правъ въ слѣдующихъ своихъ словахъ [2]): „Представленіе Гердера было догматическимъ, вѣрнѣе Лейбницевскимъ, которое и примѣнялось къ исторіи; его и Канта раздѣляетъ критика разума. Когда Кантъ писалъ естественную исторію неба въ своемъ взглядѣ о звѣздахъ и ихъ обитателяхъ онъ высказалъ такое представленіе о человѣчествѣ, родственное идеямъ, на которыхъ основано философско-историческое міросозерцаніе Гердера. Теперь онъ удалился отъ этого воззрѣнія на разстояніе всей критической эпохи“.

Для Канта исторія—не предметъ природы и не самораскрытіе разума, для него она прежде всего средство, черезъ которое человѣчество осуществляетъ свое назначеніе. Это назначеніе, разумѣется, моральнаго характера и должно быть осуществлено собственными силами человѣка. Какъ цѣль подлежащая осуществленію, по своимъ внѣшнимъ формамъ, это — нѣкоторый

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“.

[1]) *Hegel's* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, B. IX. Brl. 1848. S. 12—13.

[2]) Исторія нов. философіи. Т. V. Кантъ, Ч. II. Стр. 261.

международный политическій идеалъ, сознаніе котораго должно руководить человѣчествомъ въ устроеніи его исторической жизни. Однако оказывается, что природа или Провидѣніе заложило въ человѣкѣ нѣкоторую сумму задатковъ, развитіе которыхъ она направляетъ черезъ антагонизмъ и столкновеніе человѣческихъ страстей. Такимъ образомъ, невзирая на наличность автономной морали и свободу воли, человѣкъ подчиняется нѣкоторой естественной необходимости въ своемъ историческомъ развитіи. Но поскольку рѣчь идетъ объ названныхъ психологическихъ условіяхъ конфликта и антагонизма, разрѣшающагося въ какую-то закономѣрность, постольку нужно признать, что Природа дѣйствуетъ въ исторіи въ порядкѣ не разумнаго основанія, а внѣшней причинности. Такимъ образомъ, если съ точки зрѣнія Канта и можно принять какой-либо факторъ за факторъ, внутренно движущій исторіей, то онъ долженъ пониматься не какъ онтологическое ens, не какъ специфически присущее предмету исторіи, а какъ психологически привходящее къ нему, и этотъ факторъ ни въ коемъ случаѣ уже не есть разумъ, а человѣческія страсти. Форма, организующая людей въ ихъ столкновеніяхъ, слѣдовательно, формальный признакъ историческаго предмета, по Канту, суть отношенія права, прежде всего государственнаго права и внѣшней политики, регулирующей взаимныя отношенія народовъ въ достиженіи идеала этой политики: „вѣчнаго мира“ [1]).

Усмотрѣвъ предметъ исторіи въ человѣческихъ страстяхъ и человѣческой волѣ, Кантъ въ силу общихъ предпосылокъ своей философіи уже не могъ найти для исторіи методологическаго основанія въ теоретической философіи, т.-е. въ логикѣ и онтологіи, а относитъ ее къ области практическаго разума,—опять-таки въ силу своего общаго ученія,—разума, неспособнаго къ конститутивной дѣятельности, а способнаго только къ общему моральному и правовому руководительству въ человѣческомъ по-

[1]) На примѣрѣ Канта и Гердера можно видѣть первое столкновеніе тѣхъ двухъ пониманій исторіи, которыя въ самой наукѣ исторіи, повидимому, не примирены и по настоящее время. Ср. напр., полемику Шефера и Готхейна (1888—1891). Въ самой исторіи эта противоположность обнаружилась, конечно, до Канта и Гердера, но прослѣдить ея источники и развитіе дѣло не философіи, а исторіографіи. Ср. *Wegele*, o. c., S. 772 s. *Fr. Jodl*, Die Culturgeschichtsschreibung. Halle 1878.—Любопытный образчикъ историка XVIII вѣка, считавшаго „исторической метафизикой“ обращеніе къ „исторіи религіи, правосудія, учености, нравовъ, ремеслъ, торговли и другихъ подобныхъ вещей“, приводитъ Вегеле (S. 898) въ лицѣ Геберлина (Häberlin).

веденіи. Именно это перемѣщеніе методологической проблемы заставило Канта говорить только о формальной сторонѣ историческаго предмета и въ ней искать апріорной руководящей нити для философіи исторіи. Такимъ образомъ, методологически Кантъ подходитъ къ этой проблемѣ не со стороны эмпирической исторіи, какъ науки, а со стороны морально-юридическихъ нормъ. Кантъ ушелъ въ область морали, потому что его теоретическая философія не давала мѣста для объясненія философіи и науки исторіи, но ихъ не можетъ дать и практическая философія. Въ особенности же не могла дать практическая философія самого Канта, оторванная отъ всякаго „бытія", голосъ котораго не имѣлъ ровно никакого значенія къ кантовской этикѣ. П. И. Новгородцевъ справедливо оцѣниваетъ въ этомъ отношеніи значеніе „нормативнаго формализма" кантовской идеи категорическаго императива: „Цѣль исторіи осуществляется въ обществѣ [1]), а не въ отдѣльныхъ лицахъ. Если въ позднѣйшей обработкѣ своихъ взглядовъ Кантъ не развилъ этой мысли, то причину этого надо искать въ особой методѣ, которой онъ слѣдовалъ въ этикѣ и философіи права, — въ этой методѣ нормативнаго формализма, для которой историческія разъясненія не имѣли значенія" [2]). Дѣйствительно, естественный міръ природы не могъ имѣть значенія для „изобрѣтеннаго" [3]) міра свободы, исторія теряла всѣ свои эмпирическіе корни, вѣрнѣе даже, она терялась сама. Въ результатѣ Кантъ не ухватилъ идеи *философіи исторіи*, а указалъ только на новую „*точку зрѣнія* на исторію". Какъ существовали „точки зрѣнія" на исторію: нравственная, религіозная, религіозно-воспитательная [4]) и под., такъ Кантъ искалъ такой „точки зрѣнія" въ международной политикѣ,—его идея философіи исторіи есть „Идея философіи исторіи въ космополитическомъ отношеніи". Такимъ образомъ, не только въ силу опредѣленія предмета, но и въ силу методологическаго пониманія исторіи, Кантъ вводилъ въ философію исторіи чуждые ей моменты абстракціи и психологизма. Исторія или философія исторіи, имѣющія въ виду только одну

---

1) Точнѣе, по Канту, въ „человѣческомъ родѣ"; Кантъ говоритъ вообще не объ „обществѣ", а о „государствѣ" и „народахъ".

2) *П. Новгородцевъ*, Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ. М. 1901. Стр. 130.

3) Проф. В. И. Герье удачно назвалъ Канта „великимъ изобрѣтателемъ *категорическаго императива*", о. с., стр. 144.

4) *Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780): § 1: was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte".

реальную составную часть конкретнаго историческаго цѣлаго, будутъ исторіями частными (исторія права, хозяйства, церкви и т. п.), но отнюдь не абстрактными; исторія становится абстрактной,—т.-е. собственно перестаетъ быть исторіей, а становится *системой*, хотя бы расположенной по хронологической схемѣ, — лишь только на само цѣлое она смотритъ съ той или иной *субъективно* излюбленной „точки зрѣнія". Поэтому, „точка зрѣнія" всегда есть вмѣстѣ съ тѣмъ принципіальное уничтоженіе объективнаго изученія исторіи и защита субъективности[1]).

Отъ этого для Канта, потратившаго столько усилій, чтобы показать „какъ возможна" не только математика и естествознаніе, но „какъ возможна природа" сама, необходимо было, разъ все-таки поднимался вопросъ объ исторической закономѣрности, допустить *два* принципіально разныхъ порядка закономѣрности, для природы и для исторіи. „Хотя практическія положенія,—говоритъ онъ [2]),—являются видомъ представленія, этимъ они не отличаются по содержанію отъ теоретическихъ положеній, которыя содержатъ возможность вещей и ихъ опредѣленія, но только тѣ положенія являются практическими, которыя разсматриваютъ *свободу* подъ закономъ". Получается какъ бы игра словомъ „законъ", основанная на эквивокаціи значеній его. Но какъ бы ни оставался неясенъ смыслъ термина въ его положительномъ примѣненіи, въ отрицательномъ отношеніи ясно, что историческая закономѣрность, какъ область человѣческой свободы, *не* является закономѣрностью естественнаго міра. Между тѣмъ, опредѣленіе науки вообще, какъ аподиктическаго значенія именно законовъ природы, есть опредѣленіе, которое предшествуетъ всѣмъ методологическимъ выводамъ Канта. Научность исторіи имъ такимъ образомъ принципіально отвергается. Нельзя согласиться съ общей оцѣнкой кантовской философіи исторіи, которую даетъ Трелчъ [3]), но нижеслѣдующія его слова заключаютъ въ себѣ много истиннаго: „Душа кантовскаго ученія есть направленіе на нормативное. Но это нормативное находитъ только теорія познанія, какъ установленіе полносильнаго (giltig) позна-

---

[1]) Слѣдуетъ различать *фактически* неизбѣжную субъективность исторіи и *принципіальную* защиту субъективизма.

[2]) Ueber Philosophie überhaupt (1794) (Гартенштейнъ, B. I. S. 139).

[3]) *E. Troeltsch.* Das Historische in Kants Religionsphilosophie (Zu Kants Gedächtnis. 12 Festgaben. . . hrsg. v. Vaihinger und Bauch. Brl. 1904) S. 49-51. Трелчъ примыкаетъ къ тому теченію послѣдователей Канта, которое интерпретируетъ Канта въ смыслѣ нормативизма. Но самъ нормативизмъ

нія творческихъ, чистыхъ, т.-е. апріорныхъ, освобожденныхъ отъ всякой психологической примѣси, законовъ разума. Этимъ само собою дается отношеніе къ психологическому-историческому. Это есть чистое фактическое и,—съ точки зрѣнія человѣческаго познанія,—случайное, въ которомъ дается матеріалъ ощущеній такъ наз. внѣшняго опыта и единичная фактичность такъ наз. внутренняго опыта. И матерія познанія не только существуетъ, но въ связи со своими кавзально обусловленными движеніями оказываетъ также всяческое воздѣйствіе на побужденія и споспѣшествованія или затрудненія и препятствія, какъ Кантъ не разъ показывалъ, какъ въ своей философіи исторіи, такъ и въ своей антропологіи, изображающей именно эти отношенія. Стало быть, его нельзя ни въ коемъ случаѣ игнорировать, и онъ ни въ коемъ случаѣ не является неважнымъ, но изъ него *не получается полносильнаго познанія*. Послѣднее исходитъ только изъ чистаго разума, изъ апріорной необходимости, освобожденной отъ примѣси чисто фактическаго. Отсюда исходитъ равнодушіе ко всему психологическому и историческому. . . . . *Равнодушіе къ психологическому и историческому проистекаетъ, слѣдовательно, изъ сокровеннѣйшаго нутра самого метода*, именно того метода, который разрушалъ догматическую метафизику, ограничивая иманентную сознанію полносильность пространствомъ, временемъ и категоріями, и обосновывалъ такимъ образомъ различіе знанія и вѣры".

7. Ясное дѣло, что при такихъ предусловіяхъ можно говорить о закономѣрности историческаго процеса только въ *особомъ* смыслѣ, котораго самъ Кантъ не допускаетъ по отношенію къ природѣ. И, какъ мы видѣли, здѣсь, дѣйствительно, нужно говорить не столько о законахъ природы, сколько о законѣ долженствованія, implicite заключающемъ въ себѣ не только простое констатированіе должнаго, какъ идеальной цѣли, но и соотвѣтствующую телеологическую оцѣнку каждаго момента пути въ направленіи къ этому идеалу. Если же тѣмъ не менѣе этой цѣли приписывается какая бы то ни было объясняющая роль, то эта цѣль получаетъ придатокъ „дѣйствія", хотя бы она сама отно-

---

этицизмъ, философія цѣнности, и т. п. расцвѣтаютъ только на почвѣ кантіанства; кто не раздѣляетъ взглядовъ Канта, естественно, тѣмъ самымъ направляется противъ нормативизма. Но новокантіанство въ цѣломъ проводитъ еще другую, болѣе общую мысль, будто философія исторіи идеализма, въ частности философія исторіи Гегеля, нашла въ Кантѣ своего, предтечу, слѣд, отъ „Идеи" Канта до „Лекцій о философіи исторіи" Гегеля—одна нить. Я думаю, что факты не соотвѣтствуютъ такой „исторіи".

силась къ еще ожидаемому концу процеса, какъ его конечная цѣль. Поэтому, чѣмъ больше Кантъ и его интерпретаторы подчеркиваютъ неконститутивный характеръ практическаго разума, тѣмъ должно быть яснѣе, что исторія какъ наука и какъ философія не можетъ имѣть логическаго оправданія. Если для самой исторіи тѣмъ не менѣе апріорно „изобрѣтается" только идеалъ, то философія исторіи всецѣло должна быть апріорной „точкой зрѣнія", вслѣдствіе чего она должна, въ концѣ концовъ, отождествиться либо съ философіей права, либо съ философіей религіи и под., разумѣется, опять-таки построяемыхъ по принципамъ практическаго разума. Автономія практическаго разума у Канта означаетъ, между прочимъ, отрицаніе всякой онтологической интерпретаціи конечнаго принципа, поэтому, если Кантъ и говоритъ о „конечныхъ цѣляхъ", *какъ еслибы* онѣ были присущи Природѣ и Провидѣнію, то это у него лишено всякаго онтологическаго смысла, и сама Природа, руководящая извнѣ человѣческой исторіей должна пониматься только какъ моральная идея. Но лишь только этой идеѣ придается *здѣшнее*, „злободневное" значеніе, она перестаетъ принципіально отличаться отъ „регулируемыхъ" ею маріонетокъ, и историческій процесъ съ той или иной стороны *завершается*: прекращается исторія куколъ и начинается исторія ихъ директора. Въ эмпирической исторіи „довлѣетъ дневи злоба его" и никакихъ конечныхъ цѣлей нѣтъ, не могутъ онѣ быть привнесены и въ философію исторіи изъ иного, „интелигибельнаго" міра, — о нихъ вообще нельзя говорить, если ихъ не видно въ сущности даннаго, т.-е. для исторіи „бывшаго". Но разъ мы говоримъ о нихъ, какъ закулисныхъ дѣятеляхъ исторіи, мы въ нихъ и должны видѣть собственный предметъ исторіи, а это, значитъ, одно изъ двухъ: или *настоящая* исторія есть только злободневный кукольный театръ или она *заканчивается* лишь только его руководитель побросалъ своихъ куколъ въ ящикъ, т.-е. исторія начинается только тогда, когда зрители сообразили о существованіи вершителя событій происходящихъ на ихъ глазахъ; если же непріемлемы оба члена этой дилемы, то ясно, что дилема неправильна, и или оба ея члена должны быть приняты и должно быть признано существованіе двухъ исторій или ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть принятъ. Пока эта дилема не будетъ устранена, она останется совершенно непреодолимой помѣхой для уразумѣнія исторической методологіи.

Очевидно для всякаго, что она подлежитъ уничтоженію, но

сдѣлать яснымъ изъ этого непріемлемость всей теоріи Канта не такъ легко, такъ какъ его раздѣленіе природы и свободы, призванное именно для того, чтобы разрѣшать всѣ затрудненія философіи, чрезвычайно усложняетъ все его построеніе, и развѣ не кажется, что устраненіе названной дилемы — только аргументъ въ пользу Канта же, когда онъ уводитъ свою *идею* въ область интелигибельнаго міра? Поэтому, нужно видѣть, что наша дилема заключается въ *другой:* въ чемъ же дана конечная цѣль исторіи, въ этикѣ или политикѣ? Кантъ прекрасно сознаетъ эту дилему, когда говоритъ о „конечной цѣли" исторіи, т.-е. о *вѣчномъ мирѣ*, но рѣшаетъ ее,—*не* примѣнительно къ исторіи,—по методу различенія „формы" и „матеріи", которое имѣетъ, понятно, только *вербальное* значеніе. „Для того,—говоритъ онъ,—чтобы привести къ единству практическую философію самое съ собою, необходимо прежде всего рѣшить вопросъ: слѣдуетъ ли начинать въ проблемахъ практическаго разума съ матеріальнаго принципа его, съ цѣли (какъ предмета произвола), или съ формальнаго, т.-е. такого (основаннаго только на свободѣ во внѣшнемъ отношеніи), который гласитъ: „поступай такъ, что ты могъ бы желать, чтобы твоя максима должна была стать общимъ закономъ (цѣль можетъ быть какой угодно)" —Безъ всякаго сомнѣнія, послѣдній принципъ долженъ предшествовать"[1]). Но въ примѣненіи къ *исторіи*, не какъ процесу, а какъ *наукѣ*, которая должна быть *методологически* представлена, что же является принципомъ закономѣрности? — конечная цѣль этики или конечная цѣль политики? Вотъ простой источникъ кантовскихъ затрудненій: онъ *спрашиваетъ*, какъ возможна *философія* исторіи (resp. наука исторіи), а *отвѣчаетъ*, какъ возможенъ историческій *процесъ*. Это — не упрекъ Канту, это- простое констатированіе его метода, въ этомъ именно геніальность его субъективизма: субъектъ повелѣваетъ наукѣ и создаетъ ее, наука создаетъ свой предметъ, природу и исторію, черезъ науку субъектъ повелѣваетъ природой и самъ предписываетъ ей законы. Въ этомъ смыслѣ всей теоріи познанія, всего субъективизма. Кантъ только послѣдователенъ. Итакъ, возможность историческаго процеса есть ничто иное, какъ его философія, но какъ мы знаемъ, его возможность есть свобода и „долженствованіе",—вопросъ для насъ только въ томъ, откуда исходитъ это „долженствованіе", гдѣ оно записано, въ этикѣ или политикѣ, не какъ методъ

[1]) *Кантъ*, Вѣчный миръ. Рус. пер., стр. 57.

дѣланія исторіи, а какъ методъ ея *изложенія* и объясненія? Этотъ вопросъ имѣетъ смыслъ даже, если признать, что исторію *писать* нужно такъ же, какъ дѣлать, т.-е. и тогда важно знать, чѣмъ руководиться—этикой или политикой?

И вотъ, если нужно руководиться этикой, т.-е. если подвергать исторію санкціи лишеннаго конститутивныхъ способностей практическаго разума, то нужно признать, что исторія не есть наука, какъ бы много и хорошо ни было написано историками. *Ненаучность* исторіи признаетъ самъ Кантъ. Если же нужно руководиться политикой, то она точно такъ же не наука: какъ въ первомъ случаѣ ей мѣшаетъ быть наукой свобода, такъ въ этомъ второмъ случаѣ—произволъ. Тутъ субъективность получается уже не въ трансцендентальномъ, а въ эмпирическомъ смыслѣ.

Что же изъ этого слѣдуетъ?—могутъ сказать,—исторія и не есть наука, Кантъ совершенно правъ! И мы къ большему здѣсь не стремимся, мы хотимъ только показать, что отрицаніе исторіи, какъ науки, есть прямое слѣдствіе кантовскихъ предпосылокъ: философія Канта — помѣха *для тѣхъ*, кто думаетъ, что возможна и есть исторія, какъ наука и какъ философія; ихъ убѣжденіе, слѣдовательно, можетъ быть почерпнуто изъ другого источника, только не изъ философіи и теоріи познанія Канта.

Но это не все, что слѣдуетъ изъ сказаннаго, слѣдуетъ больше,—именно нѣтъ и такого процеса, который называется исторіей, если мы подъ исторіей не понимаемъ выполненія моральныхъ и политическихъ императивовъ. Тутъ дѣло не въ произволѣ опредѣленія. Мы возвращаемся къ нашей первоначальной дилеммѣ, состоящей въ томъ, что если предметъ философіи и науки исторіи, т.-е. исторія, какъ процесъ, состоитъ въ осуществленіи политическаго, слѣдовательно, эмпирическаго идеала, то или исторія прекращается, какъ только осуществляется этотъ идеалъ, или тогда только и начинается настоящая исторія; или, конечно, получается двѣ разныхъ исторіи, два разныхъ историческихъ процеса. У Канта этотъ идеалъ есть „вѣчный миръ“: гдѣ же исторія, *до* него или *послѣ* него? Этотъ вопросъ можно задавать именно потому, что этотъ идеалъ есть эмпирическій, слѣдовательно, вполнѣ осуществимый идеалъ; если же и тамъ, и тамъ есть исторія, то что *общаго* между ними? Оно, это общее, должно быть указано; и ясно, что если исторіей руководитъ политическая цѣль, то оно и должно быть указано въ видѣ послѣдней.

Кантъ не только этого не дѣлаетъ, но самую возможность перехода „по ту сторону“ *вѣчнаго мира* не долженъ допускать, потому что это у него, вѣдь, *апріорная руководящая нить*, а не эмпирическая соотносительность цѣли и средства,—этого не надо забывать. И Кантъ не правъ не въ томъ, что онъ утверждаетъ апріорный идеалъ,—въ этомъ и есть задача философіи: найти его, исходя изъ сущности историческаго предмета, — а въ томъ, что онъ принимаетъ за этотъ идеалъ эмпирически осуществимую задачу. Тогда исторія (какъ процесъ) должна быть понимаема вовсе не какъ развитіе и тѣмъ болѣе прогресъ безконечнаго приближенія къ идеалу, а какъ процесъ, осуществляющійся въ *данный* промежутокъ времени. Но это находится въ явномъ противорѣчіи съ утвержденіемъ Канта, что человѣческій родъ безконечно прогресируетъ и только асимптотически приближается къ своей конечной цѣли, мало того само человѣчество только въ смыслѣ этого безконечнаго развитія и мыслимо,—отрицать это значитъ, другими словами, отрицать наличность человѣческаго *рода*.

Кажущаяся натяжка этого вывода исчезаетъ у всякаго, лишь только онъ сообразитъ, что въ самомъ дѣлѣ понятіе *рода* есть понятіе природы, а не этики или политики, а потому, естественно, что ограниченіе исторіи политикой есть ничто иное, какъ отрицаніе факта, что носителемъ историческаго процеса является человѣческій *родъ*, по силѣ того соображенія, что его носителемъ является *государство*. Но при такомъ пониманіи историческаго процеса его ни въ коемъ случаѣ нельзя мыслить безконечнымъ, долженъ наступить моментъ, когда *родъ* человѣческій будетъ продолжать существовать, а *исторія остановится*. Другими словами, государство не есть самоцѣль, для которой существуетъ человѣческій родъ, а потому и опредѣленіе апріорной руководящей идеи философіи исторіи, какъ идеи политической, есть ничто иное, какъ отрицаніе самой исторіи, какъ безконечнаго развитія человѣческаго рода. Кантъ говоритъ объ асимптотическомъ приближеніи къ цѣли, но здѣсь опять эквивокація: невозможность завершенія историческаго процеса какъ прогреса въ направленіи къ политическому идеалу *вѣчнаго мира*, есть невозможность только *психологическая*, или, можетъ быть, физическая, но не принципіальная. Очень хорошо сказалъ Гердеръ,—указывая на ничтожность того пониманія исторіи, гдѣ мы какъ правило предписываемъ Провидѣнію собственную любовь къ тому или иному предмету нашей культуры,—что это значило бы мгновенію приписывать „неесте-

ственную вѣчность". „Неестественная вѣчность" политическаго идеала, какъ философско-историческаго идеала, не есть дѣло нашей субъективной оцѣнки, а есть результатъ методологически недопустимаго гипостазированія цѣли сегодняшняго дня въ идею, осуществляемую исторіей человѣческаго рода.

Самая возможность этой методологической ошибки заключается уже въ *психологическомъ* истолкованіи „идеи", ибо идея, какъ разумъ и разумное основаніе, не можетъ быть гипостазирована, по существу принадлежа къ „ипостаси". Ученіе объ „идеяхъ" является можетъ быть самымъ оригинальнымъ и самымъ интереснымъ изъ всего, что сказано Кантомъ. Это—единственный пунктъ, гдѣ онъ *превзошелъ* англійскій психологизмъ, и тѣмъ не менѣе его одностороннее истолкованіе идеи, какъ цѣли, какъ регулятива, не только показываетъ его родство съ психологизмомъ, но оно именно побуждаетъ смотрѣть на него, прежде всего какъ на завершителя англійскаго эмпиризма, который,—какъ это часто бываетъ съ „завершающими" извѣстное теченіе ученіями,—обнаружилъ и его недостатокъ. Но больше того, Кантъ старался исправить этотъ недостатокъ своимъ ученіемъ объ идеяхъ, которое, будучи негативистическимъ и скептическимъ, могло только,—какъ это и случилось,—сыграть роль переходящей ступени къ новому положительному ученію. Разорвавъ чувственность и разсудокъ, Кантъ оторвалъ отъ нихъ и идеи,—все въ аспектѣ психологическаго ученія о способностяхъ. Страсть Канта къ дробленію, расчлененію и диференціаціи, самое психологію ставила въ критическое положеніе, настоятельно взывавшее къ пересмотру ея теорій.

Это насъ возвращаетъ къ высказанному уже мнѣнію, что принципіальное расхожденіе Канта и Гердера въ пониманіи философіи исторіи есть только *слѣдствіе* противоположности ихъ философскихъ міровоззрѣній въ цѣломъ. Въ этомъ сходятся, кажется, всѣ интерпретаторы отношеній Канта и Гердера. „Гердеръ и Кантъ,—констатируетъ проф. В. И. Герье,—сходясь между собою въ признаніи прогресса, какъ факта, далеко расходились между собою въ опредѣленіи *источника* прогресса и *цѣли*, къ которой онъ направленъ. Это различіе такъ существенно и важно потому, что за нимъ скрывается цѣлая пропасть, раздѣляющая между собою два *міровоззрѣнія* и два метода въ философіи исторіи" [1]). То же самое утверждаетъ Зигель: „Глубочайшій корень

[1]) о. с., стр. 142. Ср. также *Kronenberg*, o. c., 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

противоположности философско-историческихъ воззрѣній Канта и Гердера уходитъ въ принципіально различную метафизическую почву, на которой стоятъ они оба“ [1]). Вопросъ, слѣдовательно, долженъ итти о *выборѣ*: или—или. Виндельбандъ, впрочемъ, какъ будто допускаетъ возможность примиренія философско-историческихъ взглядовъ Канта и Гердера,—„но какъ это всегда бываетъ,—говоритъ онъ,—двѣ точки зрѣнія, которыя собственно должны были бы дополнять другъ друга, видѣли сперва лишь раздѣляющее ихъ противорѣчіе. Гердеръ примѣнилъ къ пониманію исторіи точку зрѣнія естественнаго развитія; Кантъ напиралъ на то, что сужденіе о прогрессѣ историческаго развитія возможно лишь при предположеніи цѣли и плана этого развитія“. Однако и Виндельбандъ отмѣчаетъ принципіальную непримиримость ихъ общихъ философскихъ позицій: „Во всякомъ случаѣ болѣе глубокое противорѣчіе состояло въ томъ, что лейбниціанецъ Гердеръ не могъ признать пропасти между природой и нравственной волевой дѣятельностью, которую Кантъ не только допускалъ, но и примѣнялъ къ философіи исторіи. Развиваемый Гердеромъ въ философіи исторіи принципъ, что человѣческая культура и „человѣчество“, постепенно совершенствующееся въ ней, должны разсматриваться, какъ законосообразно развившееся заключительное звено жизни природы, находился въ неразрѣшимомъ въ его глазахъ противорѣчіи съ основнымъ ученіемъ Канта“.

Но болѣе остроумнымъ намъ кажется выходъ Кюнемана [2]). Онъ признаетъ: „Трудно было бы найти бо́льшую противоположность между этими двумя образцами мысли. Выдѣлимъ сейчасъ же тотъ пунктъ, въ которомъ можно узнать нервъ расхожденія. Для Гердера послѣдняя данность и исходный пунктъ всякой науки—великій, внѣдуховный, самъ по себѣ пресуществующій фактъ, фактъ великаго, покоящагося на вѣчныхъ законахъ присутствія природы, которое мы воспроизводимъ въ нашемъ духѣ. Для Канта нѣтъ нигдѣ возможности выйти за предѣлы нашего духа, сознанія. Внѣ нашихъ представленій мы не знаемъ ровно ничего“. Тѣмъ не менѣе Кантъ не считаетъ необходимымъ созда-

---

von Herder widerspricht und darum notwendig widersprechen muss, weil die philosophischen Grundprinzipien beider sich durchgängig schroff gegenüberstehen“.

[1]) o. c., S. 176.

[2]) *E. Kühnemann*, Herder und Kant (Zu Kants Gedächtnis usw.). S. 252, 259 f.

вать изъ этой противоположности дилему, но только „объединеніе“ этихъ противоположностей достигается у него не логическимъ путемъ. Утверждая, — *совершенно неосновательно*, — будто Гердеръ вооружается не противъ Канта, а противъ кантіанцевъ, Кюнеманъ заключаетъ: „Въ основномъ это была противоположность человѣка богатаго эстетически-историческимъ образованіемъ по отношенію къ апріористической болтовнѣ чуждыхъ искусству и міровой исторіи молодцовъ, которые немножко подучившись кантовскому методу, обладали всей мудростью. Во всякомъ случаѣ, Гердеръ—законченное выраженіе эстетически направленнаго нѣмецкаго образованія того времени! Это приводитъ насъ къ признанію того, что жизненное дѣло Гердера все же не подлежитъ отрицанію. Мы высказываемъ пожеланіе для нашего философскаго образованія не только логической ясности объ основахъ знанія, но и глубокаго всеохватывающаго пониманія формъ поэтическаго творчества, душевной и народной жизни, чѣмъ мы обязаны Гердеру.—Единство историко-эстетическаго духа и философскаго есть великій знакъ нѣмецкаго образованія той эпохи“. Такое „единство“ Гердера съ Кантомъ или съ его „молодцами“, конечно, вполнѣ допустимо, но въ отношеніи Гердера и Канта оно только подчеркиваетъ ихъ несогласуемую противоположность.

Мы привели эти мнѣнія интерпретаторовъ отношенія Гердера и Канта, чтобы опираясь на нихъ, еще разъ подчеркнуть тѣ принципіальныя основы кантовскаго міровоззрѣнія, которыя дѣлали его философію неспособной къ разрѣшенію исторической проблемы. Такъ, Кюнеманъ подчеркиваетъ кантовскій *феноменализмъ и субъективизмъ*, но какъ мы отмѣчали уже, дѣйствительно, историческая проблема, и прежде всего признаніе дѣйствительности историческаго предмета,—сильнѣйшій аргументъ противъ всякаго феноменализма и всякаго субъективизма. Методологически это особенно ясно, если вспомнить, что феноменализмъ вынужденъ искать опоры для науки прежде всего въ *повторяющихся* явленіяхъ, какъ бы дальше онъ ни изъяснялъ источникъ закономѣрности этого повторенія, т.-е. будетъ ли это „привычка“ или „асоціація“ или „синтезъ аперцепціи“ и т. п. Исторія имѣетъ дѣло съ неповторяющимся, съ непостояннымъ, съ случайнымъ, или должна быть лишена своей специфичности (сведена къ другимъ наукамъ, напр., психологіи, біологіи) или должна быть выключена изъ ряда наукъ. Data исторіи должны быть кошмаромъ для всякаго феноменализма, ибо на почвѣ феноме-

нализма никакъ нельзя понять ни того, какъ устанавливается реальность неповторяющагося и неповторимаго, ни того, какъ прійти къ реальному опредѣленію коллектива, не сводимаго къ простой суммѣ элементовъ воспріятія. Но въ особенности для Канта исторія является уничтожающимъ аргументомъ противъ его принциповъ, такъ какъ здѣсь не только не можетъ быть рѣчи объ „апріорныхъ синтетическихъ сужденіяхъ“, но,—что, можетъ быть, еще важнѣе,—здѣсь ни съ какой стороны не можетъ быть приложенъ критерій истины въ видѣ необходимости и общегодности сужденій [1]).

Вслѣдъ за раціоналистами, впрочемъ, Кантъ иногда повторяетъ, что исторія есть cognitio ex datis, но эти data, какъ мы видѣли, ему пришлось въ концѣ концовъ подчинить моральному законодательству, такъ какъ и въ самомъ дѣлѣ „субъективная“ исторія, т.-е. *субъективная* въ смыслѣ Канта, трансцендентально-субъективная, есть nonsens, „страстность геометрическаго чертежа“. И тутъ—вторая коренная черта кантовской философіи, противорѣчащая идеѣ философіи и науки исторіи,—черта, которую выдвигаетъ на первый планъ уже Виндельбандъ,—разрывъ между царствомъ природы и царствомъ свободы. Объ этомъ мы говорили достаточно [2]).

Добавимъ, съ своей стороны, къ названнымъ чертамъ еще два момента: кантовскій интелектуализмъ и скептицизмъ, которые также идутъ въ разрѣзъ со всякой философіей, ищущей разрѣшенія исторической проблемы. Разорвавъ чувственность и разсудокъ, Кантъ вынужденъ былъ искать ихъ новаго соединенія въ томъ синкретизмѣ трансцендентальной эстетики и трансцендентальной аналитики, которая такъ смущаетъ его современныхъ послѣдователей, стремящихся по своему связать ихъ въ одно цѣлое. Этотъ же разрывъ обусловливалъ собою выдѣленіе „третьей способности“, разума, также съ особыми, несвязанными внутренно съ чувственностью и разсудкомъ, функціями. Разрывъ всѣхъ трехъ „способностей“ достигается у Канта уже опи-

[1]) Въ частности по поводу феноменальности времени Мелисъ признаетъ: „Категорическое отрицаніе реальности времени дѣлало въ высшей степени проблематическимъ значеніе историческаго процеса..... Отрицаніе феноменальности времени, видимо, угрожало результату критики Канта, тогда какъ, съ другой стороны, утвержденіе недѣйствительности историческаго процеса ставило подъ вопросъ всякій смыслъ исторіи и всякую возможность ея философской обработки“. *G. Mehlis*, Schellings Geschichtsphilosophie. Hdlbrg. 1907. S. 9.

[2]) См. также ниже § 8.

саннымъ нами уничтоженіемъ ratio. Интелектуализмъ и есть раціонализмъ безъ ratio. Внутреннее разумное основаніе замѣщается въ немъ своеобразной фикціей „логическаго основанія". Ничего однако не можетъ быть несообразнѣе, какъ построеніе исторіи по методу формально-логическаго отношенія понятій. Интелектуализмъ глубоко враждебенъ исторіи, но онъ вѣритъ въ возможность интелектуализированія всей дѣйствительности, и даже въ этомъ видитъ свою задачу. Какъ бы интелектуализмъ, поэтому, ни изъяснялъ смыслъ „идей", онъ не ведетъ обязательно къ скептицизму. Соединеніе интелектуализма со скептицизмомъ — специфическая черта кантовской философіи. Область идей немощна въ смыслѣ конститутивномъ, и никакая мораль здѣсь не можетъ спасти отъ скептицизма, и „вѣра", къ которой приходится апелировать Канту, есть ничто иное, какъ лицевая сторона скептицизма: вѣра всѣхъ оттѣнковъ, что обозначеніе знаковъ разной цѣнности на монетахъ,—на оборотной сторонѣ одинъ и тотъ же символъ государственнаго казначейства.

Всѣ эти черты кантіанства, какъ въ цѣломъ, такъ и каждая порознь, кажутся намъ принципіально непримиримыми съ смысломъ *исторіи*, какъ проблемы конкретнаго знанія. Поэтому, мы рѣшаемся утверждать, что кантіанство *принципіально* враждебно историзму, какъ принципіально враждебно психологизму. Вотъ почему, если мы встрѣчаемъ, невзирая на это, попытки психологически или исторически интерпретировать Канта, мы должны видѣть въ самомъ указаніи на психологизмъ и историзмъ въ кантіанствѣ *серьезный упрекъ* для этой философіи, и если кантіанство даетъ къ этому поводъ, то это—крупный, неисправимый его недостатокъ. Разумѣется, поскольку кантіанство враждебно исторіи, какъ наукѣ, оно не могло задержать развитія самой науки исторіи, ибо она идетъ своимъ самостоятельнымъ путемъ. Но поскольку существуетъ взаимодѣйствіе между различными областями знанія и поскольку лучшіе представители спеціальныхъ наукъ всегда прислушивались къ голосу философіи и даже дѣйствуютъ въ направленіи той или иной современной философіи, поскольку вообще историческая методологія зависитъ отъ философскихъ предпосылокъ, постольку кантіанство было помѣхой и для науки исторіи.

8. Не случайно, поэтому, что въ самомъ концѣ XIX вѣка въ реставрированномъ кантіанствѣ послѣдней была поставлена историческая проблема и хотя она рѣшалась столько же съ помощью философіи Фихте, сколько съ помощью философіи Канта,

тѣмъ не менѣе и отъ Фихте здѣсь былъ взятъ духъ Канта [1]). Нельзя отказать этому рѣшенію въ большомъ остроуміи и въ тонкости всего построенія въ цѣломъ и, во всякомъ случаѣ, незабываемой заслугой этой новой постановки вопроса останется привлеченный имъ напряженный интересъ къ исторической проблемѣ. Оставляя до второго тома разсмотрѣніе этого ученія, здѣсь мы считаемъ полезнымъ остановиться на томъ освѣщеніи, въ которомъ выступаетъ самъ Кантъ, когда изъ него хотятъ сдѣлать основу для развитія философско-историческихъ идей. Здѣсь также своего рода „коперниканство“,—это теченіе, можно сказать, aus der Not macht eine Tugend: самый большой упрекъ по своему адресу превращаетъ въ опорный пунктъ своей защиты, разрывъ „природы“ и „свободы“ провозглашаетъ величайшимъ достиженіемъ философіи.

Такъ, уже Виндельбандъ разсуждаетъ [2]): „Все ученіе Канта о государствѣ сводится къ основной мысли, что государственная правовая жизнь должна состоять въ устроеніи внѣшней совмѣстной жизни людей согласно принципамъ нравственнаго разума.—Именно поэтому, онъ вступаетъ въ самое рѣзкое противорѣчіе со всѣми прежними теоріями, всегда искавшими цѣли государства въ направленіи эвдемонизма, безразлично—принимали ли онѣ за руководящую нить индивидуальное, или соціальное благополучіе. Съ этой точки зрѣнія пониманіе исторіи у Канта получило бо́льшую глубину; и если не въ выполненіи, то въ принципіальной постановкѣ *философіи исторіи* [3]) Кантъ оказалъ ей чрезвычайно важную услугу тѣмъ, что, опровергая односторонность натуралистическаго ученія Гердера, онъ, съ своей стороны, дополнилъ его болѣе высокой точкой зрѣнія. Кантъ также долженъ признать, что въ исторіи дѣло идетъ о процессѣ, кото-

---

[1]) Какъ извѣстно, на построенія Риккерта большое вліяніе оказалъ также Лоце, но и у Лоце Риккертъ заимствуетъ главнымъ образомъ его „этицизмъ“, т.-е. самую слабую сторону лоцеанства.

[2]) Исторія новой философіи. Т. II, стр. 117.

[3]) Такое своеобразное „doch“ о Кантѣ, какъ представителѣ философіи исторіи встрѣчается и у другихъ новокантіанцевъ. Ср. *Mehlis*, о. с., S. 10: „Kant selber war zu wenig historisch interessiert und viel zu sehr von naturwissenschaftlich-mathematischem Denken voreingenommen, als dass er der kraftig 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“.

рый естественно-необходимымъ образомъ обусловленъ въ своихъ отдѣльныхъ стадіяхъ, что, такимъ образомъ, принципъ естественнаго развитія есть единственный принципъ, при помощи котораго можетъ быть познана связь между отдѣльными фактами. Но для него „философія исторіи“ должна давать нѣчто бо̀льшее, чѣмъ простое распутываніе многосложной ткани, составляющей предметъ исторіи. Въ исторіи развивается человѣкъ; а человѣкъ есть не только цвѣтъ міра чувственнаго, но также и членъ міра сверхчувственнаго. Поэтому, развитіе его должно быть разсматриваемо также и съ точки зрѣнія цѣли, составляющей основную категорію нравственнаго міра“.

Предубѣжденіе Виндельбанда — очевидно, оно состоитъ въ томъ, будто излагать исторію съ точки зрѣнія государства, т.-е. съ „точки зрѣнія“ политической, значитъ, уже писать „философію исторіи“. Но даже, если согласиться,—хотя это весьма сомнительно,—что для государственнаго права является „большей глубиной“ исходить изъ ученія о нравственности, все же совершенно произвольно утвержденіе, что это есть „услуга“ философіи исторіи, и что это—„болѣе высокая точка зрѣнія“. То, что Виндельбандъ называетъ „односторонностью“ ученія Гердера есть просто методологическое требованіе: исторія какъ наука, resp. философія, должна быть построена *логически* и никакъ иначе. Прибавка этическихъ, чуждыхъ логикѣ мотивовъ, не есть „болѣе высокая точка зрѣнія“ и не есть дополненіе къ точкѣ зрѣнія методологической, а есть внесеніе въ науку постороннихъ ей элементовъ. Дѣло здѣсь вовсе не въ „натурализмѣ“: сколько его можно найти у Гердера, это заслуживаетъ логическаго порицанія. Но почему?—Именно потому, что задача исторической методологіи найти *специфическое* въ методахъ исторіи, но именно поэтому же недопустимы и моменты этическіе. И не въ „эвдемонизмѣ“ дѣло, — это также этическая теорія и, какъ такая, не лучше и не хуже всѣхъ прочихъ этическихъ теорій, — а именно въ томъ, что всякое внесеніе морали въ построеніе исторіи возвращаетъ исторію какъ науку *назадъ*, къ той стадіи ея развитія, которую принято называть *прагматической* исторіей. Въ этомъ отношеніи уже простое и открытое признаніе „точки зрѣнія“ на исторію, политической или иной, логически плодотворнѣе для исторіи, какъ науки, чѣмъ возвращеніе къ прагматизму.

Болѣе утонченный характеръ этотъ этицизмъ принимаетъ, когда понятіе этической оцѣнки обобщается до понятія цѣнности и оцѣнки вообще, при чемъ наряду съ этимъ и логическому,

какъ такому, начинаютъ приписывать также значеніе „цѣнности“ *Практическій* характеръ такого истолкованія Канта становится менѣе замѣтнымъ, и самое сопоставленіе въ одномъ ряду логики и этики уже перестаетъ казаться столь нелѣпымъ и внутренно противорѣчивымъ. Но не слѣдуетъ только забывать происхожденія этой „философіи цѣнности“ изъ кантовскаго дуализма, чтобы ясно видѣть, что такимъ „обобщеніемъ“ достигается только утонченіе кантовскаго ученія, но не устраняются принципіально съ нимъ связанныя апоріи. Интересный образчикъ такого истолкованія кантовской философіи исторіи даетъ Ласкъ [1]). Ласкъ исходитъ не изъ Канта, а изъ Виндельбанда и Риккерта [2]), мысли которыхъ только „иллюстрируетъ“ нѣкоторыми положеніями изъ философіи Канта. Основная же тенденція его состоитъ въ томъ, чтобы показать, что именно интерпретація Канта въ смыслѣ этицизма создаетъ благопріятную почву для построенія философіи исторіи, понимаемой въ смыслѣ философіи культуры, и въ частности „кантовская логика есть *единственное, непремѣнное*, и *достаточное* предусловіе, пусть не для совершеннаго опредѣленія историческаго, какъ понятія, но во всякомъ случаѣ для того, чтобы подмѣтить нѣкоторые необходимые элементы этого понятія“ [3]).

Ласкъ говоритъ рѣшительно. Но чтобы понять это, нужно имѣть въ виду, что понятіе самой логики нужно брать въ томъ „распространительномъ“ значеніи, гдѣ устраняется твердая методологическая грань между логикой и этикой, такъ какъ этика становится ничѣмъ инымъ, какъ логикой поведенія или вообще практическаго разума, а логика становится этикой познанія, resp. теоретическаго разума. Эта взаимная *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* достигаетъ того, что differentia generalis обоихъ родовъ отходитъ на второй планъ, а знакомый уже намъ кантовскій дуализмъ методовъ, примѣнительно къ природѣ и примѣнительно къ свободѣ, выражается черезъ *специфическое* противопоставленіе соотвѣтствующихъ методовъ. „Собственно значительное въ философско-историческомъ дѣяніи Канта получается лишь въ указаніи на невыдѣленныя самимъ Кантомъ соединительныя нити, которыя

[1]) *Emil Lask*, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1902.

[2]) Какъ и вышецитированный Мелисъ. См. прим. 3 на стр. 440, гдѣ приводится его оцѣнка Канта въ духѣ все того же Риккерта. Въ цѣломъ все направленіе пресловутой „философіи цѣнностей“—удивительный для XX вѣка образчикъ силы принципа: magister dixit.

[3]) o. c., S. 24.

связываютъ его философско-историческія ad hoc написанныя сочиненія съ основнымъ принципомъ критицизма. Но послѣдній состоитъ въ дуализмѣ объясняющаго и выносящаго оцѣнки метода. Благодаря этому дуализму Кантъ закладываетъ новое основаніе и для философіи исторіи“ [1]). Общія философскія предпосылки, по мнѣнію Ласка, дали Канту возможность получить понятіе исторіи заключающееся въ томъ, что *исторія* есть культура въ своемъ развитіи, гдѣ подъ культурой разумѣется ничто иное, какъ совокупность цѣнностей. Въ установленіи этого понятія Ласкъ видитъ *величіе* кантовской философіи исторіи, но въ формальномъ ограниченіи его только общими абстрактными цѣнностями кантовской спекуляціи — предѣлъ этого величія. „*Величіе* Канта въ томъ, что онъ выдвинулъ на первый планъ моментъ цѣнности для понятія исторіи, его *предѣлъ*—въ ограниченіи формальными цѣнностями, въ привычкѣ выносить приговоръ единичному исключительно, какъ носителю цѣнностей *общаго* порядка“ [2]). Недостатокъ Канта, другими словами, заключается въ томъ, что для него индивидуальное остается чисто фактическимъ, только эмпирическимъ и, слѣдовательно, лишеннымъ цѣнности.

Можетъ ли быть образовано индивидуальное понятіе на почвѣ не-кантовской логики,—вотъ, казалось бы, естественный и первый вопросъ,—если только признать, что въ исторіи философіи и логики, дѣйствительно, не было попытокъ поставить проблемъ единичнаго и конкретнаго познанія. Но Ласкъ, подобно своимъ учителямъ, Виндельбанду и Риккерту, охотно жертвуетъ логикой, чтобы только остаться съ Кантомъ, а потому, какой бы общій видъ ни принимало ихъ ученіе о цѣнностяхъ, подлиннымъ источникомъ его всегда будетъ кантовское ученіе о практическомъ разумѣ. Изъ этого отказа отъ попытки разрѣшить проблему историческаго познанія средствами чистой логики, вытекаетъ у Ласка крайне несправедливое отношеніе къ раціонализму: раціонализмъ будто бы игнорируетъ проблему ирраціональнаго и раціоналистическая логика—главный источникъ неисторическаго образа мысли всей философіи. Однако, это убѣжденіе не имѣетъ за собою иныхъ основаній, кромѣ чисто вербальныхъ противопоставленій „раціональнаго“ и „ирраціональнаго“, „общаго“ и „единичнаго“, и т. п. Но самое главное—это убѣжденіе противорѣчитъ фактамъ исторіи философіи.

---

[1]) ib., S. 2.
[2]) ib., S. 7—8.

Ласкъ правъ, когда онъ говоритъ, что для Канта индивидуальное, какъ чисто фактическое, лишено цѣнности, т.-е. Кантъ не видитъ въ единичномъ проблемы для логики, но Ласкъ не правъ, будто лейбнице-вольфовскій раціонализмъ [1]) не видѣлъ въ единичномъ логической проблемы. Но далѣе Ласкъ утверждаетъ: „Кантовскій способъ оцѣнки (поэтому) никогда не сдѣлается излишнимъ благодаря другому способу, только именно для *философіи исторіи* этотъ *второй* способъ оказываетъ наилучшія услуги. И поэтому, его величайшаго и типическаго представителя, Гегеля, который въ противоположной односторонности совершенно отвергаетъ абстрактный способъ оцѣнки, слѣдуетъ разсматривать какъ преодолѣвшаго кантовскую раціоналистическую философію исторіи. Съ самаго начала собственной спекуляціи онъ выступаетъ съ горячей полемикой противъ отдѣленія индиферентнаго по отношенію ко всякой цѣнности матеріала и отчужденно противостоящей конкретному абстрактной общности въ оцѣнкѣ. У него намѣчается намѣренное полное примиреніе спекуляціи и исторіи уже въ задачѣ, которую онъ указываетъ философу исторіи: найти разумъ *въ* исторіи, сколько онъ проникаетъ даже единичное и самое малое“ [2]). Здѣсь опять игра словомъ „раціональность“ и опять историческая несправедливость. Кантъ можетъ быть названъ раціоналистомъ только въ высшей степени въ условномъ смыслѣ, поскольку онъ приписываетъ хотя бы регулятивное значеніе, и то, практическому разуму, по отношенію же къ конститутивнымъ функціямъ разума Кантъ — скептикъ и даже негативистъ. Напротивъ, Гегель—именно раціоналистъ, какъ и Лейбницъ и Вольфъ,—Гегель не за Кантомъ, а вопреки Канту создаетъ понятіе философіи исторіи. Разумъ для философіи исторіи у Гегеля—необходимая предпосылка, равно какъ и ratio, какъ разумное основаніе мірового и историческаго процеса. „Найти разумъ въ исторіи“, — это столь же проблема Гегеля, сколько, напр., Гердера. Кантъ же искалъ не „разума“, а „плана природы“, для него исторія не реализація разума, а достиженіе цѣли, и знаніе объ историческомъ процесѣ для Канта строится не по специфическому предмету, а по нормамъ этики и права, поэтому, наука исторіи для Канта не объясняющая наука, а оцѣнивающая.

---

[1]) ib., S. 8. Ошибку Риккерта и Ласка повторяетъ С. Гессенъ: „Denn darin waren die Rationalisten und Empiristen einig: im Individuellen liegt kein logisches Problem“ (Individuelle Kausalität. Brl. 1909. S. 2).

[2]) ib. S. 12—13.

Вотъ почему мы и утверждаемъ, что собственно оцѣнкѣ въ исторіи, какъ наукѣ, не мѣсто. Провозглашеніе оцѣнки,—не какъ неизбѣжнаго психологически *недостатка*, ибо исторія пишется *людьми* вкусовъ, симпатій, эпохъ, убѣжденій, а какъ *принципа*, — есть принципіальное же отрицаніе логики историческаго знанія. Оцѣнка по существу не есть конститутивная черта знанія, — вотъ это-то и слѣдовало бы заимствовать отъ Канта! Однако возможенъ вѣдь и вопросъ: не есть ли въ самомъ дѣлѣ, вопросъ объ цѣнности и оцѣнкѣ *новая* логическая проблема? Не отказываемся ли мы сами отъ законнаго расширенія логики, отвергая даръ виндельбандовской школы? Собственно, какъ мы указывали, самая тенденція Ласка и другихъ превратить этическія оцѣнки въ общій логическій методъ, уже свидѣтельствуетъ о томъ, что эти оцѣнки и методъ „вынесенія приговоровъ“ не имѣютъ логически конститутивнаго значенія, такъ какъ само происхожденіе его изъ кантовскаго дуализма природы и свободы указываетъ на его *логическую* незаконность. Даже при признаніи, что „культура“ есть совокупность цѣнностей, непонятно, почему объ этихъ цѣнностяхъ на ряду съ „естественнымъ“ ихъ изученіемъ должно быть другое, которое также претендуетъ на названіе *научнаго?* Ссылка на „индивидуальное“ — ничтожна, — *логически*, потому что не показана принципіальная невозможность для логики разрѣшить эту проблему, а *исторически*, потому что игнорируется вся докантовская раціоналистическая логика, гдѣ одного ученія Хладеніуса о коллективномъ предметѣ достаточно для того, чтобы прекратить разговоры объ исключительно отвлеченномъ характерѣ раціонализма. .

Но если даже признать *въ-серьезъ*, что „свобода“ есть принадлежность интелигибельнаго міра, то какое же можетъ быть ей мѣсто въ *наукѣ*; свобода, какъ предметъ науки, есть *естественное явленіе*, — и ея изученіе должно подчиниться естественно-научной методологіи. Кантъ не случайно подчеркиваетъ, какъ мы видѣли, что рѣчь идетъ не о метафизической свободѣ, а о свободной человѣческой волѣ, участвующей въ естественномъ процесѣ вещей и дѣлъ, но тогда непонятно еще разъ, почему эмпирическіе предметы естественнаго міра заразъ должны подчиняться двумъ принципіально исключающимъ другъ друга методамъ? Всякое различіе методовъ обусловлено различіемъ предметовъ, а разные способы изученія одного предмета суть разныя „точки зрѣнія“ на него, субъективные „подходы“, а не логическіе методы. Поэтому, правило методологіи гласитъ: нужно изслѣдовать предметы, какъ

они даны, т.-е. нужно разрѣшать всѣ задачи *специфически* присущія *каждому* предмету. Сколько предметовъ, столько методовъ. Но даже еслибы въ результатѣ оказалось, что у всѣхъ наукъ и у всего знанія только одинъ предметъ и *одинъ* методъ, то все же приведенное правило методологіи сохранило бы свою силу, ибо то, что получится въ результатѣ, не должно быть антиципировано какъ предпосылка. Въ нарушеніи этого правила этицизмъ совершенно сходится съ натурализмомъ и логическимъ матеріализмомъ.

9. Философское оригинальное творчество XVII и XVIII вѣковъ имѣетъ по истинѣ исключительное значеніе для судьбы философіи. Въ теченіе XVIII вѣка твердо устанавливается новый *типъ* философіи, какъ были новы условія гражданской и общественной жизни, сложившейся въ ту же пору, какъ были новы люди, создававшіе эти условія. Прежде всего и внѣшне, и внутренно это — философія новаго, освободившагося отъ церковной догматики, сознанія: философія теперь претендуетъ рѣшать проблемы даже богословскія, тогда какъ прежде богословіе рѣшало и философскія проблемы. Эта новая философія есть по преимуществу философія *свѣтская*. Смѣшно было бы думать, что новая философія означаетъ разрывъ со всей исторической традиціей, какъ нелѣпо было бы утверждать, что предшествующая ей философія, развивавшаяся подъ опекой богословія, не сохранила никакихъ традицій героической эпохи античной философіи. Отъ первыхъ своихъ зачатковъ и по настоящій моментъ философія не только діалектически, но и исторически внутренно едина и непрерывна въ своемъ движеніи. Вмѣстѣ съ тѣмъ понятно, что всякій рѣшительный *новый* поворотъ философскаго движенія прежде всего воображаетъ, что онъ не оставитъ камня на камнѣ въ отжившемъ и силится самый фундаментъ философіи заложить наново. По счастью все это происходитъ только въ сферѣ воображенія. Первыя же попытки положительнаго построенія показываютъ, что еслибы въ самомъ дѣлѣ была произведена эта работа разрушенія, то наново пришлось бы строить изъ тѣхъ же камней. Вотъ почему послѣ всѣхъ громовъ и молній критическихъ и отрицательныхъ програмъ новой философіи, она мало-по-малу, — сперва стыдливо и съ оговорками, а затѣмъ съ собственнымъ сознаніемъ и творческой волей, — обращается къ своей настоящей и положительной работѣ. Съ благодарностью блуднымъ сынамъ философіи приходится, возвращаясь въ отчій домъ, признать, что онъ не былъ вовсе заброшенъ, и что остававшіеся въ дому работники сохраняли его для болѣе энергичныхъ и болѣе способныхъ мастеровъ.

Философски своеобразное, что мы связываемъ съ XVIII вѣкомъ, носитъ *одну* общую черту, которая уже отмѣчалась нѣкоторыми историками философіи, и которая подсказываетъ дальнѣйшія характеристики этого періода въ исторіи мысли, поскольку она квалифицируется исторически и философски не вполнѣ опредѣленнымъ, но знакомымъ терминомъ. Просвѣщеніе въ цѣломъ сравнивается съ эпохой софистики въ древней Греціи. Первый порывъ освобождавшейся отъ богословскаго вліянія философіи носитъ на себѣ знакомую философіи печать *протагореизма*. Конечно, Спиноза, Лейбницъ, Вольфъ также идутъ по *новому* пути, но они не рвутъ съ традиціей. Рѣчь идетъ объ тѣхъ попыткахъ философской реформы, которыя начинаютъ съ *отказа* отъ традиціи, и которыя въ увлеченіи критикой выбрасываютъ за бортъ чисто философскую собственность, только побывавшую въ рукахъ богослововъ. Такъ, новая отрицательная философія стремится выбросить понятіе Бога, какъ перваго основанія, какъ перваго движителя, какъ первопричину, и т. п.; вмѣстѣ отвергается и необходимость онтологическихъ началъ первой философіи, а равно подвергаются критикѣ источники ихъ познанія. Чувственный міръ, субъективное, собственное я, — все это сурогаты первыхъ принциповъ традиціонной философіи.

При всякой попыткѣ къ философской реформѣ очень распространеннымъ упрекомъ по адресу философіи является упрекъ въ томъ, что ея представители не могутъ согласиться въ пониманіи даже основныхъ принциповъ. Не приходитъ въ голову, что можетъ быть это различіе *пониманія* не есть недостатокъ философіи, а вызывается самимъ существомъ ея. И оказывается немного времени приходится ждать, какъ „новая“ философія раскрываетъ такое же разнообразіе *пониманій*. Характерной чертой *новой* философіи является тотъ фактъ, что это разнообразіе проистекаетъ не только изъ личныхъ особенностей ея представителей, но и изъ особенностей *національныхъ*. И чѣмъ самостоятельнѣе становится философія того или иного народа, чѣмъ больше она освобождается отъ вліянія прежде высказавшихся представителей другихъ народовъ, тѣмъ рѣзче обнаруживаются ея національныя особенности. Преимущественно съ Англіей, Франціей и Германіей приходится имѣть дѣло историку мысли XVIII вѣка и замѣчательна послѣдовательность, съ которой выступаютъ ихъ представители новой отрицательной философіи, столь непохожіе, хотя отъ всѣхъ ихъ выводится за скобку, какъ общій множитель, протагореизмъ. *Локкъ*, *Кондильякъ* и *Кантъ*,—врачъ, священникъ

и професоръ, — гувернеры графа Шефтсбери, герцога Пармскаго и графа Кейзерлинка,—таково начало *новаго* отрицанія.

Не меньше національнаго разнообразія можно замѣтить и въ томъ возвращеніи къ положительнымъ философскимъ традиціямъ, которое, принимая во вниманіе первоначальную критику и отрицаніе, и слѣдуя ихъ „духу", отмѣчаетъ собою начало новаго творчества. Философія „здраваго смысла" въ Британіи, „идеологія" и спиритуализмъ во Франціи, абсолютный идеализмъ въ Германіи,—таковы разные типы этого творчества.

Философія Фихте и Шеллинга, сколько она обнаруживаетъ положительнаго въ своемъ творчествѣ, разрушаетъ не только критицизмъ Канта, но и самый смыслъ его работы, который въ конечномъ счетѣ былъ только разрушительнымъ, но тѣмъ самымъ и Фихте и въ особенности Шеллингъ, возстанавливаютъ прерванную Кантомъ традицію. Ни одна философія не бываетъ всецѣло отрицательной, и мы знаемъ, что самъ Кантъ въ Критикѣ способности сужденія ищетъ выходовъ изъ своего отрицанія, но критика Канта въ его Трансцендентальной діалектикѣ была слишкомъ радикальна. Самый простой выходъ состоялъ, естественно, въ игнорированіи именно Трансцендентальной діалектики. Но она такъ прочно входила въ схему всей Критики чистаго разума, что съ выпаденіемъ ея, распадалась и вся критика. Упорное и настойчивое желаніе Фихте найти въ „единомъ принципѣ" скрѣпу распадавшихся частей, сходилось съ увлеченіемъ Шеллинга въ поискахъ такого же „единства". Усилія Фихте проложить путь къ положительной философіи при свѣтѣ Критики практическаго разума, какъ и стремленіе Шеллинга связать „единство" принципа съ Критикой способности сужденія, поскольку ему чудилась здѣсь идея искусства и біеніе жизни,—и то и другое вытекало не только изъ разнаго мірочувствія ихъ обоихъ, но было также внутренно и діалектически необходимымъ *концомъ* критицизма. Ничто такъ трудно не разрушается, какъ отрицаніе,—важенъ былъ только первый шагъ, дальше наступаетъ метафизическій экстазъ, упоеніе запретнымъ: философія первой половины XIX столѣтія въ Германіи развертывается не какъ кантіанство, а именно какъ шеллингіанство [1]).

---

[1]) Намъ кажутся совершенно выражающими положеніе вещей слѣдующія слова *Ренувье*: „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

Кажется, нигдѣ не сказывается такъ сильно геніальность Канта, какъ въ его предвидѣніи послѣдствій своей работы,—оно показываетъ, какъ глубоко и всесторонне кенигсбергскій профессоръ продумывалъ свои мысли. Или нужно принять все его построеніе, какъ оно вышло изъ рукъ творца, законченнымъ и совершеннымъ, или его работа—безполезна. Кантъ былъ правъ, не „самомнѣніемъ", а существомъ дѣла были подсказаны ему его слова уже въ Предисловіи ко второму изданію Критики чистаго разума: „Въ этой неизмѣнности эта система, какъ я надѣюсь, удержится и впредь". Понятно, поэтому, что Кантъ могъ только сердиться, когда видѣлъ, какъ на его глазахъ совершалось откровенное отреченіе отъ его *отрицанія*, и долженъ былъ требовать, чтобы его ученіе понималось „во всякомъ случаѣ по буквѣ", а не „по духу", какъ онъ этого и требовалъ[1]). Кантъ понималъ лучше своихъ мнимыхъ послѣдователей, что получится изъ его ученія, если его примутъ не „по буквѣ", а станутъ развивать дальше „по духу". „Итальянская поговорка гласитъ:—заявляетъ онъ,—Боже, спаси насъ отъ нашихъ друзей, отъ нашихъ враговъ мы ужъ убережемся сами! Есть радушные, къ намъ благосклонные, но въ выборѣ средствъ для споспѣшествованія нашимъ намѣреніямъ превратно ведущіе себя (неуклюжіе), а иногда и неискренніе, вѣроломные, замышляющіе нашу гибель и всетаки при этомъ ведущіе благосклонныя рѣчи, (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere), такъ называемые друзья, отъ которыхъ и отъ чьихъ разставленныхъ сѣтей нельзя уберечься. Но несмотря на это критическая философія должна быть убѣждена

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 Hégel, 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". *Ch. Renouvier*, De la Philosophie du XIX-e siècle en France. (L'Année philosophique. Première année 1867. Paris, 1868. P. 6). (Курсивъ мой).

[1]) Kant's Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre 1799 (подписано 7 авг. 1799). Еще показательнѣе менѣе извѣстное и рѣже цитируемое, чѣмъ эта реплика по адресу Фихте, сужденіе Канта объ Сол. Маймонѣ: „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". (Письмо къ Рейнгольду отъ 28 марта 1794 г.) Первоначальное знакомство Канта съ Маймономъ (какъ и съ Фихте) оставило однако у Канта *иное* впечатлѣніе (см письмо къ *Маркусу Герцу* отъ 26 мая 1789 г.).

благодаря своему неудержимому стремленію къ удовлетворенію разума, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ морально практическомъ смыслѣ, что ей не угрожаетъ никакое измѣненіе мнѣній, никакія поправки, ни какая-либо иначе образованная система; но система критики, покоющаяся на совершенно обезпеченномъ основаніи, установлена навсегда и неизбѣжна на всѣ будущія времена для высшей цѣли человѣчества“ [1]).

То, что Кантъ писалъ по адресу Фихте, еще въ большей степени должно быть отнесено къ Шеллингу, который неоднократно заявлялъ о необходимости считаться только съ „духомъ“ критицизма, а не съ буквой кантовскаго ученія. Въ замѣчаніи къ одной изъ своихъ статей, напр., онъ рѣшительно заявляетъ: „Въ виду нѣкоторыхъ отзывовъ, которые я слышалъ о первыхъ главахъ этой статьи, я считаю необходимымъ указать, что я отнюдь не собирался ни переписывать того, что написалъ Кантъ, ни узнавать, чего собственно Кантъ *хотѣлъ* со своей философіей, а только, чего онъ, *по моему пониманію*, *долженъ* былъ хотѣть, если только въ его философіи есть внутренняя связь“ [2]). Правы были, я думаю, тѣ, отъ кого Шеллингъ слышалъ непонравившееся ему замѣчаніе: въ интерпретаціи „духа“ кантовской философіи, онъ велъ себя слишкомъ свободно, и можно прямо утверждать, что уже въ первыхъ его произведеніяхъ не осталось ни буквы, ни духа Канта. Уже въ первыхъ своихъ работахъ Шеллингъ опирается на Спинозу, Лейбница, Якоби, находя у нихъ не только полезную для себя мысль или частность, но нерѣдко, обращаясь къ нимъ за подкрѣпленіемъ собственныхъ принциповъ. Какъ ни высоко онъ цѣнитъ Канта и новый поворотъ философіи, исходившій отъ него, положительные принципы свои онъ беретъ не отъ Канта; напротивъ, самого Канта онъ исправляетъ по этимъ принципамъ.

Именно только на Шеллингѣ мы и имѣемъ въ виду здѣсь остановиться, такъ какъ вопросъ объ исторіи сразу привлекаетъ къ себѣ его вниманіе [3]), и рѣшеніе этого вопроса складывалось у

---

[1]) ib.

[2]) WW. I, B. 1, S. 375; ср. ib. S. 404, 348, др.

[3]) Лиско въ значительной степени правъ, когда онъ, отмѣтивъ уже въ юношескихъ работахъ Шеллинга особый философскій интересъ къ проблемѣ исторіи, заключаетъ: „Dieser Kampf zwischen Geschichte und Philosophie, unmittelbarer Erfahrung und Wissenschaft, Nothwendigkeit und Freiheit wird uns in allen Schriften Schellings wieder begegnen, die Auflösung des Zwiespalts ist das Ziel, welches seine Philosophie anstrebt“ (*H. Lisco*, Die Geschichtsphilosophie Schellings 1792—1809. Jena 1884. S. 8).

Шеллинга независимо отъ Фихте [1]). Собственно законченное представленіе о Шеллингѣ можно получить только, разсмотрѣвъ его Систему трансцендентальнаго идеализма и его Лекціи о методѣ академическаго изученія. Обычно такъ и оцѣниваютъ философію исторіи Шеллинга, т.-е. принимая во вниманіе *все* имъ высказанное по этому вопросу. Но наша цѣль состоитъ только въ томъ, чтобы показать *первый шагъ*, характеризующій направленіе, въ которомъ пытается рѣшить историческую проблему послѣкантовская философія; съ него же мы начнемъ и вторую часть нашихъ изслѣдованій.

Мнѣ кажется необходимымъ здѣсь же, хотя бы кратко, затронуть этотъ вопросъ, чтобы сразу подчеркнуть свое мнѣніе, радикально расходящееся съ распространеннымъ въ нѣкоторыхъ философскихъ кругахъ убѣжденіемъ, будто философія исторіи нѣмецкаго идеализма выростаетъ на почвѣ кантовскаго критицизма. Но post hoc не есть всетаки propter hoc! Напротивъ, съ первыхъ шаговъ Шеллингъ,—а онъ первый изъ идеалистовъ поднялъ вопросъ объ исторіи,—уклоняется отъ Канта; еще больше—романтизмъ; еще больше—Гегель. Шеллингъ ставитъ вопросъ объ Философіи исторіи впервые въ „Общемъ обзорѣ новѣйшей философской литературы“, помѣщенномъ имъ въ „Философскомъ журналѣ“ въ 1797 и 1798 гг.; статья о Возможности философіи исторіи слѣдовала непосредственно за его Статьями къ изъясненію идеализма наукоученія, которыя въ свою очередь составляли развитіе нѣкоторыхъ темъ, затронутыхъ Шеллингомъ уже въ его Философскихъ письмахъ объ догматизмѣ и критицизмѣ (1795). Такимъ образомъ, всѣ эти работы проникнуты однимъ духомъ и даже одной мыслью, и могутъ освѣтить намъ вопросъ о *первомъ положительномъ* шагѣ новой философіи [2]).

Иногда Канту ставятъ въ особую заслугу то обстоятельство, что онъ сдѣлалъ попытку возстановить подлинный, платоновскій смыслъ термина „идея“ и такимъ образомъ способствовалъ устраненію той неопредѣленности въ употребленіи этого термина, которая господствовала въ философіи XVIII вѣка. У самого Канта

[1]) Ср. *Georg Mehlis*, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804. Heidelberg 1907. S. 69.

[2]) Впослѣдствіи въ Системѣ трансцендентальнаго идеализма Шеллингъ почти буквально повторяетъ нѣкоторыя мысли объ исторіи, высказанныя въ упомянутомъ обзорѣ, но, съ другой стороны, онъ высказываетъ и новыя мысли, а потому мы строго ограничиваемъ свою задачу истолкованія „перваго шага“ Шеллинга только названнымъ въ текстѣ матеріаломъ.

этотъ терминъ пріобрѣтаетъ, хотя и далеко не платоновское значеніе, но нѣкоторыми сторонами все же соприкасается съ послѣднимъ, поскольку у Платона, во всякомъ случаѣ, *идеѣ* присуще и регулятивное значеніе. И поскольку рѣчь идетъ о терминахъ, *какъ словахъ*, Кантъ безспорно вносилъ своимъ распредѣленіемъ не только твердый порядокъ въ терминологію [1]), но вмѣстѣ съ тѣмъ съ пользой для философіи противодѣйствовалъ укорененію термина англійской философіи, idea, обозначавшаго простое „представленіе", а не продуктъ *разумнаго* усмотрѣнія. Но если посмотрѣть на дѣло по существу, то окажется, 1, что ограниченіе „идеи" разумно-регулятивной функціей совершено Кантомъ произвольно и вопреки традиціямъ положительной философіи, 2, что, поэтому, „заслуга" Канта не простирается дальше распредѣленія *словъ*, такъ какъ *значеніе* термина „идея" въ философіи XVIII вѣка, именно въ раціоналистической философіи *не было утеряно*, а напротивъ, поддерживалось очень настоятельно. Кантъ этого не замѣтилъ, и по очень простой причинѣ, потому что значеніе платоновской идеи, *какъ предмета непосредственнаго разумнаго, черезъ Ratio, усмотрѣнія, сохранилось въ томъ самомъ понятіи ratio*, которое Кантъ устранялъ уже въ своей докритической философіи [2]). Для его же критической философіи понятіе идеи, какъ регулятивнаго принципа, является коронным понятіемъ.

Положительный сдвигъ съ кантовскаго негативизма прежде всего долженъ выразиться въ новомъ утвержденіи конститутивнаго значенія идеи. Шеллингъ обнаружилъ по истинѣ философскій геній, *начавъ* съ этого утвержденія. Но тѣмъ самымъ онъ создаетъ новую по сравненію съ Кантомъ почву для философіи и методологіи исторіи. Гольдфрихъ [3]) совершенно правильно отмѣ-

[1]) Kr. d. r. V. S. 376—377 B.

[2]) Конечно, термины ratio (какъ разумное основаніе) и idea (какъ *ἰδέα*) не покрываютъ всецѣло другъ друга, но указываемое мною сходство ихъ значенія касается, безспорно, самого *существа* ихъ. Было бы весьма интересной и важной задачей прослѣдить исторически и сравнительно странствія обоихъ терминовъ по исторіи философіи въ ихъ, то сближающемся до тожества, то расходящемся, примѣненіи. Въ особенности интересно, конечно, употребленіе этихъ терминовъ въ средневѣковой философіи, гдѣ соотвѣтствующія опредѣленія можно найти у Августина, Скота Эріугены, Фомы Аквинскаго и др. Напр., Эріугена: „... *ἰδέαι* quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles *rationes* conditae sunt..." (De divis. naturae, II, 2. p. 529 по изд. Миня).

[3]) *Goldfriedrich*, Die historische Ideenlehre in Deutschland. Brl. 1902. S. 75. То же самое отмѣчаетъ и *К. Фишеръ*, Шеллингъ. Стр. 316.

чаетъ эту разницу между Кантомъ и Шеллингомъ: „Кантъ исходилъ изъ противорѣчія между произволомъ въ частности и планомѣрностью въ цѣломъ, и опосредствовалъ его регулятивно благодаря введенію идеи въ субъективномъ смыслѣ, какъ методологическаго средства историческаго построенія. Шеллингъ обнаруживаетъ ту же противоположность. Но кантовское разрѣшеніе черезъ посредство идеи становится у него изъ регулятивнаго конститутивнымъ". Какъ же это произошло?

Камнемъ преткновенія для всѣхъ серьезныхъ сторонниковъ кантовской философіи, какъ и источникомъ ея критики со стороны противниковъ, являлась пресловутая „вещь въ себѣ". Она именно вводила столь нестерпимый для Фихте и Шеллинга дуализмъ, на преодолѣніе котораго и направляются прежде всего ихъ крайнія усилія. Установленіе „единаго принципа" философіи стало ближайшей и настоятельной потребностью философіи, какъ ее понимали Фихте и Шеллингъ. И Шеллингъ только воспользовался готовой мыслью раціонализма, именно его ученіемъ о ratio, когда призналъ, что разъ *все обусловлено*, то принципъ, начало этого всего, можно найти только въ томъ, что *безусловно*, т.-е. въ томъ, что можетъ быть разумнымъ основаніемъ для всего, но само уже не имѣетъ дальнѣйшаго основанія. „Нѣтъ положенія, — утверждаетъ Шеллингъ, — по своей природѣ лишеннаго въ большей степени основанія, чѣмъ положеніе, которое утверждаетъ абсолютное въ человѣческомъ знаніи. Именно потому, что оно утверждаетъ абсолютное, для него самого нельзя уже привести никакого основанія" [1]). Смыслъ кантовской критики состоялъ въ томъ, что источникомъ всякаго синтеза у него было не разумное основаніе, а дѣятельность трансцендентальной аперцепціи или трансцендентальнаго я. Связь Шеллинга съ Кантомъ въ томъ и сказывается, что это *я* ставится имъ на первыхъ порахъ на мѣсто раціоналистическаго Бога, какъ перваго принципа, но уже съ самаго начала обнаруживается и отступленіе Шеллинга отъ Канта, когда это я изъ „условія возможности" апріорныхъ синтетическихъ сужденій превращается въ Абсолютное, т.-е. само я надѣляется атрибутами разумнаго основанія. Безусловное, какъ разумное начало, — ато уже голосъ Спинозы и Лейбница, — есть источникъ необходимости, но само оно — *свобода*. Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione, утверждалъ именно Лейбницъ [2]). Понятіе свободы у Шеллинга, такимъ образомъ, съ са-

[1]) WW. I, B. 1. S. 308.

[2]) Edit. Erdm., p. 669.

маго начала есть понятіе метафизическое и конститутивное, ибо свобода есть ничто иное, какъ разумное основаніе.

Другой вопросъ,—состоятельно ли разсужденіе Шеллинга, и въ какой мѣрѣ оно правильно, но, очевидно, что при такихъ принципахъ нельзя удержать той философіи исторіи, которую мы встрѣтили у Канта, гдѣ закономѣрность историческаго процеса создавалась „планомъ“ природы, а свобода понималась не какъ свобода безусловнаго, а какъ свобода человѣческой воли. Коренное различіе, которое и даетъ намъ право утверждать, что именно у Шеллинга начинается новый, поворотный пунктъ въ философскомъ и методологическомъ рѣшеніи исторической проблемы! Наиболѣе остроумное, что было сказано по этому вопросу тѣми, кто хочетъ видѣть въ Шеллингѣ развитіе кантовскихъ идей, а не ихъ „снятіе“, принадлежитъ Мелису. По его толкованію, въ политически-прагматическомъ и психологическомъ изображеніи всемірной исторіи, которое мы находимъ у Канта, нужно видѣть только „экзотерическую“ сторону кантовскаго ученія [1]). „Съ этой интерпретаціей философіи исторіи Канта, съ одностороннимъ подчеркиваніемъ того, что въ ней только экзотерично, Шеллингъ, конечно, никоимъ образомъ не могъ отдать должное великой мысли своего предшественника“. Можетъ быть, это такъ,— но вѣдь для непосвященныхъ въ тайны кантіанской магіи эзотерическая сторона кантовскаго ученія есть вещь недоступная и, вообще говоря, даже неинтересная ни для кого, кромѣ членовъ самого „братства“... Въ частности Шеллингъ опредѣленно заявлялъ, что ему неинтересно, чего „*хотѣлъ*“ Кантъ, а важно только, къ чему его принципы логически „*принуждали*“. Удивительно, какъ Мелисъ не замѣчаетъ, что они „*принуждали*“ къ *новому* отношенію къ исторической проблемѣ, иному, чѣмъ отношеніе Канта, когда онъ самъ пишетъ,—хотя и включая въ это признаніе смягчающія оговорки, — нижеслѣдующія слова: „Въ философіи исторіи свобода вовлекается Кантомъ до извѣстной степени во временной процесъ развитія, тогда какъ рядомъ съ этимъ sub specie aeternitatis стоитъ интелигибельный актъ свободы, конституирующій метафизическій характеръ отдѣльной индивидуальности. Этотъ интелигибельный актъ свободы, какъ такой, остался одинаково неплодотворнымъ, какъ для кантовской философіи исторіи, такъ и для этики, тогда какъ въ философіи Шеллинга онъ пріобрѣлъ первенствующее значеніе“ [2]). Но вѣдь въ этомъ

[1]) *Mehlis*, o. c., S. 8 и 54

[2]) ib. S. 8.

вся суть, и ясно, что утѣшающее различеніе экзотерическаго и эзотерическаго кантіанства дѣла не мѣняетъ.

Фактъ, что эмпирическая свобода воли человѣка, какъ это имѣетъ мѣсто у Канта, и абсолютная свобода безусловнаго, къ которой устремляется Шеллингъ, лежатъ въ принципіально различныхъ областяхъ,— пріобрѣтаетъ особенное значеніе, когда оказывается, что для постиженія этой „свободы“ мы нуждаемся въ особомъ источникѣ познанія. И самое замѣчательное, что этотъ источникъ есть *отвергнутая Кантомъ* столь рѣшительно, какъ нелѣпость, *интелектуальная интуиція*.

По Мелису, и въ этомъ оказывается виноватъ Кантъ [1]): „Кантовская апріорная конструкція исторіи не мало способствовала тому, чтобы побудить его послѣдователей къ метафизическимъ спекуляціямъ. Знаніе мірового плана, которое предпосылала эта конструкція, не могло быть пріобрѣтено средствами простого разсудка, философія нуждалась для этого въ органѣ, который обезпечивалъ бы ей возможность проникнуть въ сокровеннѣйшую сущность вещей и этотъ органъ философія нашла въ интелектуальной интуиціи..... Вмѣсто того, чтобы изслѣдовать въ смыслѣ теоріи познанія на основѣ категоріальныхъ отношеній и отнесенія къ цѣнности, ставятъ исторію на метафизическій базисъ“. Не есть ли это уже совершенно эзотерическое толкованіе Канта, разъ вопросъ поднимается о *цѣнностяхъ?* И всетаки выходитъ Шеллингъ отступился отъ Канта! Но Мелисъ совершенно неправъ, если думаетъ, что интелектуальная интуиція вводится Шеллингомъ для познанія „мірового плана“,— означаетъ ли это знакомство съ „намѣреніями природы“ или съ цѣнностями „долженствованія“. Не Кантъ далъ поводъ къ „метафизическимъ спекуляціямъ“ и введенію интелектуальной интуиціи для познанія абсолютнаго, а это есть простое возстановленіе традицій положительной философіи. Это — только плохое знаніе и непониманіе раціонализма, когда думаютъ, будто раціонализмъ есть теорія, стремящаяся познать вселенную съ помощью одного лишь разсудка съ его исключительно логическими функціями, т.-е. съ помощью чисто аналитическаго образованія понятій и выводовъ, какъ чисто логическаго и формальнаго перехода отъ положенія къ положенію. Шеллингъ изучалъ исторію философіи не по Брукеру, и источникомъ его ученія объ интелектуальной интуиціи было ученіе *Спинозы*, какъ оно изложено у самого Спинозы.

[1]) ib., S. 27.

То кантовское, — и то черезъ Фихте, — что сюда было внесено Шеллингомъ, состояло только въ перенесеніи разумнаго основанія раціоналистовъ изъ Бога въ я. Впослѣдствіи, какъ извѣстно, Шеллингъ искупилъ и этотъ грѣхъ субъективнаго идеализма.

Шеллингъ убѣжденъ, что самъ Спиноза почерпнулъ свою интелектуальную интуицію изъ самосозерцанія [1]). Это толкованіе неосновательно въ томъ отношеніи, что оно превратило бы раціонализмъ Спинозы въ спиритуализмъ! Намѣренно ли или не намѣренно здѣсь допущена Шеллингомъ ошибка, совершенно неважно, важно только: въ отношеніи Спинозы, что Шеллингъ могъ, дѣйствительно, найти въ немъ опору для раціонализма и для ученія объ интелектуальной интуиціи, но не для субъективизма, а въ отношеніи Канта, что Шеллингъ идетъ такимъ образомъ не только противъ буквы, но прямо противъ *духа* кантовскаго ученія. Только одинъ разъ Кантъ выступаетъ на защиту духа своего ученія,—это въ своемъ „Опроверженіи идеализма“, и, какъ не трудно видѣть, здѣсь, дѣйствительно, рѣчь идетъ о существенномъ для кантовской философіи моментѣ. Шеллингъ явно идетъ противъ кантовскаго утвержденія и примыкаетъ къ той формулировкѣ декартовскаго „проблематическаго идеализма“, которая, по Канту, выражается однимъ утвержденіемъ: „Я есмь“ [2]).

10. Что же такое интелектуальная интуиція по Шеллингу? Намъ присуща, говоритъ онъ [3]), чудесная способность въ смѣнѣ времени проникать къ своему я, обнаженному отъ всего внѣшняго, и такимъ образомъ созерцать вѣчное въ формѣ неизмѣнности. Эта потенція есть интимнѣйшій, подлиннѣйшій опытъ, отъ котораго единственно зависитъ все, что мы знаемъ и чему вѣримъ о сверхчувственномъ мірѣ. „Эта интуиція прежде всего убѣждаетъ насъ въ томъ, что что-то въ собственномъ смыслѣ

[1]) Шеллингъ ссылается при этомъ на пол. 30, кн. V, Этики Спинозы, цитируя его слѣд. обр.: „Mens nostra, quatenus *se sub Aeternitatis specie* cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi“ (Письма о догматизмѣ и критицизмѣ, Письмо 8. WW. I, B, 1, S. 317). Въ этой цитатѣ пропущено *послѣ словечка se „et corpus“*, что лишаетъ ссылку Шеллинга всякаго авторитета! Логическое же удареніе этого положенія Спинозы лежитъ на словахъ sub specie aeternitatis. Въ доказательствѣ этого положенія Спиноза даетъ слѣд. опредѣленіе,— разрѣшающее, кстати сказать, circulus vitiosus его опредѣленія 8 Части I, — Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam. Итакъ, вопросъ собственно въ томъ, какъ мы приходимъ къ усмотрѣнію essentia.

[2]) Kr. d. r. V. S. 274 ff. B.

[3]) WW. I, 1, S. 318 f.

есть, тогда какъ все прочее только *является*". Отъ чувственной интуиціи эта интуиція отличается тѣмъ, что проистекаетъ только изъ *свободы*, и невѣдома тому, кто, находясь подъ властью объектовъ, едва доходитъ до сознанія. Но и для лишенныхъ свободы самосозерцанія доступно нѣкоторое приближеніе къ ней, нѣкоторое чутье или углубленіе (Tiefsinn), само ускользающее отъ сознанія и раскрытія,—Якоби описалъ такое состояніе. „„*Отъ опытовъ*", отъ непосредственныхъ опытовъ должно исходить все наше знаніе: это—истина, высказанная уже многими философами, которымъ для полной истины недоставало только выясненія вида этой интелектуальной интуиціи. Конечно, отъ опыта должно исходить наше знаніе,—но такъ какъ всякій направленный на объектъ опытъ опосредствуется какимъ-нибудь другимъ опытомъ,—отъ *непосредственнаго* опыта въ самомъ узкомъ смыслѣ слова, т.-е. опыта самочиннаго и независимаго отъ всякой объективной причинности. Только этотъ принципъ—интуиція и опытъ—можетъ вдохнуть жизнь въ мертвую, неодушевленную систему; даже самыя отвлеченныя понятія, которыми играетъ наше познаніе, связаны съ нѣкоторымъ опытомъ, который направленъ на жизнь и конкретное бытіе".

Ученіе Шеллинга объ интелектуальной интуиціи по существу означало принципіальное отреченіе отъ Канта, хотя Шеллингъ продолжалъ утверждать, что онъ дѣйствуетъ „въ духѣ" критической философіи. Въ то же время это было явное возвращеніе къ раціонализму. Объ этомъ свидѣтельствуетъ не только прямое указаніе Шеллинга на Спинозу. Достаточно вспомнить, что духъ раціонализма, даже въ его школьномъ вольфовскомъ выраженіи, ни въ чемъ такъ не сказывается, какъ въ опредѣленіи разума, какъ способности непосредственнаго усмотрѣнія связи истинъ, восходящихъ къ ихъ первому „самостоятельному" основанію [1]). Пусть Абсолютное называется у Шеллинга до поры до времени Я, а не Богомъ, но Абсолютное, какъ causa immanens есть вещь безусловно иного порядка и иного философскаго узрѣнія, чѣмъ Абсолютное, которое можно толковать только какъ „моральную идею", и роль котораго сводится только къ тому, чтобы дать намъ критеріи для „оцѣнокъ", вмѣсто того, чтобы служить конститутивнымъ принципомъ самой дѣйствительности. Такимъ образомъ, интелектуальная интуиція, дѣйствительно, не была ни „отнесеніемъ къ цѣнности", ни выраженіемъ катего-

[1]) Ср. въ особ. § 930 нѣм. Метафизики Вольфа: „Was selbständig ist, hat den Grund seiner Wircklichkeit in sich" usf.

ріальнаго отношенія,—по сравненію съ кантовской философіей она была *новымъ* принципомъ.

Въ Письмахъ о догматизмѣ и критицизмѣ Шеллингъ очень удачно формулируетъ разницу между догматизмомъ и критицизмомъ [1]): „Вы никогда не могли понять, какъ могутъ навязывать догматизму утвержденіе, что вообще не существуетъ синтетическихъ сужденій. Вы давно уже знаете, что обѣ системы были несогласны не въ вопросѣ: существуютъ ли вообще синтетическія сужденія, но въ вопросѣ, идущемъ гораздо дальше: гдѣ лежитъ принципъ того единства, которое выражается въ синтетическомъ сужденіи". Этотъ принципъ раціонализмъ видѣлъ въ разумномъ основаніи, имѣющемъ предметное „объективное" значеніе, критицизмъ—въ синтетической дѣятельности субъекта познанія. *Формально* Шеллингъ также ставитъ я на мѣсто Бога, но находя въ я Абсолютное, послѣднее основаніе, само не имѣющее основанія иначе, какъ въ себѣ же, онъ тѣмъ самымъ находитъ въ немъ Бога и возвращается къ раціонализму [2]), который восходитъ въ концѣ концовъ къ платонизму.

Уже въ Статьяхъ къ уясненію идеализма наукоученія Шеллингъ вводитъ новое понятіе, которое характеризуетъ его пониманіе я, вовсе не какъ гносеологическаго субъекта, это понятіе—*духъ* [3]). Духъ, по Шеллингу, есть то, что является только *своимъ собственнымъ* объектомъ. „Духъ долженъ быть объектомъ *для самого себя*, однако постольку онъ не есть объектъ *первоначально*, а есть абсолютный *субъектъ*, для котораго *все* (и онъ самъ) является *объектомъ*". Въ связи съ такой интерпретаціей „субъекта", resp. объекта, для Шеллинга возникаетъ идея новаго рѣшенія старой проблемы объ отношеніи „безконечнаго" и „конечнаго". Является духъ конечнымъ или безконечнымъ? Какъ *объектъ* онъ долженъ быть конеченъ, но такъ какъ онъ не является объектомъ *первоначально*, то по своей природѣ онъ не можетъ быть конеченъ.

---

[1]) Письмо третье. WW. I, 1, S. 295.

[2]) Въ Письмѣ шестомъ (WW. I, 1, S. 308—309 Anm.) Шеллингъ замѣчаетъ: „Богъ есть, — это самое недоказанное, самое недоказуемое, самое *необоснованное* положеніе, столь же необоснованное, какъ высшее основоположеніе критицизма: „я есмь!" Терминъ „Богъ" заимствованъ изъ богословія, терминъ я—изъ психологіи, но въ переводѣ на онтологическій языкъ или на языкъ „первой философіи", какая же разница въ ихъ *смыслѣ?* Но разница между я, какъ „гносеологическимъ" субъектомъ познанія, и я, какъ метафизическимъ Абсолютнымъ, очевидна, — какъ между холостымъ и боевымъ патрономъ...

[3]) WW. I, 1, S. 366 f.

Въ немъ заключается самое первоначальное *объединеніе безконечнаго и конечнаго*, — что само уже составляетъ опредѣленіе духа. Та самая интелектуальная интуиція, которая даетъ намъ постигнуть въ одномъ общее и частное, единое и многое, раскрываетъ намъ и это объединеніе безконечнаго и конечнаго [1]). Такимъ образомъ, открывается путь для новаго разрѣшенія старой антиноміи. При этомъ, разумѣется, и на область конечнаго, на область *историческаго* въ самомъ собственномъ смыслѣ слова, долженъ пролиться новый свѣтъ. Изъ Писемъ о догматизмѣ мы можемъ увидѣть, что направленіе, въ которомъ движется мысль Шеллинга, дѣйствительно, должно для проблемы исторіи представлять особенный интересъ [2]).

Главное дѣло всякой философіи, говоритъ здѣсь Шеллингъ, состоитъ въ рѣшеніи проблемы конкретнаго существованія, „присутствія“ (Daseyn) міра. Но поскольку философія исходитъ отъ „безконечнаго“, какъ она можетъ прійти къ „конечному“? Это — проблема *всякой* философіи, но рѣшеніе ея возможно, по мнѣнію Шеллинга, только *одно*, и это рѣшеніе дано Спинозой: такого перехода нѣтъ. Это — единственное возможное рѣшеніе, хотя различныя философскія системы могутъ давать ему различныя толкованія. Но тутъ Шеллингъ и высказываетъ мысль, которая само собою выдвигаетъ на первый планъ вопросъ объ исторіи: „Философія, правда, не можетъ перейти отъ безконечнаго къ конечному, но она можетъ переходить обратно, отъ конечнаго къ безконечному“. Поскольку такой вопросъ можетъ быть признанъ однимъ изъ основныхъ вопросовъ философіи, постольку уже утверждается принципіальное мѣсто *философіи исторіи*, такъ какъ этотъ вопросъ и есть ея собственный вопросъ.

Въ цитированныхъ Статьяхъ Шеллингъ самъ утверждаетъ [3]): „Всѣ дѣйствія духа направляются на то, чтобы *представить безконечное въ конечномъ*. *Цѣль* всѣхъ этихъ дѣйствій—*самосознаніе*, и исторія этихъ дѣйствій есть ничто иное, какъ *исторія самосознанія*“. Но „исторія самосознанія“ или лежитъ въ области принциповъ, тогда это есть чистое описаніе сознанія или „феноменологія“, или это есть исторія осуществленія разума въ дѣйствительности [4]), тогда это—*философія исторіи*. Между тѣмъ Шел-

[1]) О связи этой проблемы съ философіей исторіи по позднѣйшимъ сочиненіямъ Шеллинга см. *Mehlis*, о. с., Кар. VI, S. 118 ff.

[2]) Письмо седьмое. WW. I, 1, S. 313 ff.

[3]) WW. I, 1, S. 382.

[4]) Шеллингъ, кстати, утверждаетъ, что „объектъ философіи есть дѣйствительный міръ“ (WW. I, 1, S. 464).

лингъ въ своемъ „Обзорѣ“, заканчивающемъ эти статьи прямо утверждаетъ, что „*философія исторіи невозможна*“! Какъ это понимать? [1])

Въ своихъ разсужденіяхъ о возможности философіи исторіи [2]) Шеллингъ исходитъ изъ мысли, что еслибы математическій *методъ* сталъ методомъ всеобщимъ,—при каковомъ условіи было бы достигнуто совершенство всѣхъ научныхъ знаній,—то всякій *эмпиризмъ* въ наукахъ долженъ былъ бы исчезнуть. Отсюда естественный вопросъ: вся ли область опыта или только часть, и какая именно, входитъ въ составъ науки *κατ'ἐξοχήν*? Къ области опыта относятъ, съ одной стороны, *природу*, съ другой стороны, *исторію*; это дѣленіе соотвѣтствуетъ дѣленію на теоретическую и практическую философію; слѣдовательно, *должна быть философія природы* и *философія исторіи*. Шеллингъ, такимъ образомъ, принимаетъ кантовское дѣленіе. Но спрашивается входитъ исторія въ составъ науки *κατ'ἐξοχήν* или по терминологіи Канта можно было бы сказать: въ составъ „собственно науки“? Другими словами: „возможна ли философія исторіи“? Шеллингъ предпринимаетъ попытку отвѣтить на этотъ вопросъ, и замѣчаетъ по этому поводу, что онъ не знаетъ ни одной сколько-нибудь глубокой критики *возможности* философіи исторіи. Между тѣмъ само только что указанное раздѣленіе взято Шеллингомъ отъ Канта, и Кантъ въ девятомъ положеніи своей „Идеи“ заявлялъ уже, что философія исторіи возможна.

Забѣгая нѣсколько впередъ, мы можемъ пролить свѣтъ на отношеніе Шеллинга къ Канту въ этомъ пунктѣ. Именно въ Лекціяхъ о методѣ академическаго изученія [3]) (1803) Шеллингъ прямо указываетъ, что̀ его не удовлетворяетъ въ кантовскомъ по-

[1]) Означенный Обзоръ Шеллинга имѣетъ въ виду отвѣтить на три вопроса: какъ возможна философія природы, исторіи и искусства, но отвѣчаетъ только на вопросъ о возможности исторіи. Въ какомъ направленіи былъ бы въ *концѣ концовъ* рѣшенъ имъ здѣсь вопросъ о философіи исторіи, однако, легко предвидѣть, если сопоставить высказываемые имъ въ „Статьяхъ“ взгляды съ позднѣйшимъ отношеніемъ его къ исторіи,—именно *искусство* здѣсь должно было бы быть высшимъ синтезомъ, примиряющимъ „необходимость“ природы и „свободу“ исторіи. Но такъ какъ мы намѣренно ограничили свою задачу, то и здѣсь не выходимъ изъ предѣловъ Обзора. Разсматривая впослѣдствіи философію исторіи Шеллинга въ цѣломъ, я надѣюсь показать, что трудности, изъ которыхъ не могъ выйти Шеллингъ, возникли у него именно изъ его желанія дѣйствовать въ „духѣ“ Канта и Фихте.

[2]) WW. I, 1, S. 461—473.

[3]) WW. I, B. 5. S. 309.

ниманіи исторіи. Прагматическая цѣль исторіи, говоритъ онъ, исключаетъ универсальность и ограничиваетъ предметъ. Поучающая цѣль требуетъ правильной и эмпирически обоснованной связи событій, просвѣщающей *разсудокъ*, но, если къ этому нѣтъ иныхъ добавленій, оставляющей *разумъ* неудовлетвореннымъ. „И кантовскій планъ исторіи въ космополитическомъ смыслѣ имѣетъ въ виду лишь разсудочную закономѣрность исторіи въ цѣломъ, которую Кантъ только ищетъ выше, именно въ общей необходимости природы, благодаря чему возникаетъ изъ войны миръ, въ конечномъ счетѣ даже вѣчный, а изъ многихъ другихъ заблужденій возникаетъ, наконецъ, истинный правопорядокъ. Но этотъ планъ природы самъ есть только эмпирическое отраженіе истинной необходимости, равно какъ и цѣль упорядоченной такимъ образомъ исторіи должна бы называться не столько eine weltbürgerliche, сколько eine bürgerliche, именно—изобразить переходъ человѣчества къ спокойнымъ взаимнымъ сношеніямъ, промыслу и торговлѣ, а это, въ свою очередь, какъ высшіе плоды человѣческой жизни и ея напряженія“. И Шеллингъ приходитъ къ заключенію, которое мы пока оставимъ безъ разсмотрѣнія, что просто эмпирическая связь событій всегда прагматична, а исторія въ своей высшей идеѣ должна быть независима и освобождена отъ всякаго субъективнаго отношенія, и вообще эмпирическая точка зрѣнія не можетъ быть высшей точкой зрѣнія историческаго изложенія. Мы обратимъ вниманіе только на то, что Шеллинга не удовлетворяетъ, 1, кантовскій прагматизмъ, который въ широкомъ смыслѣ есть ничто иное, какъ привнесеніе для исторіи цѣлей *извнѣ*, и который не можетъ удовлетворить требованій, предъявляемыхъ къ исторіи со стороны *разума*; 2, кантовское суженіе задачъ исторіи поставленіемъ ей ограниченныхъ *эмпирическихъ* цѣлей политики; 3, кантовское привнесеніе „субъективнаго отношенія“, т.-е. *оцѣнокъ*. Какъ разъ все специфически кантовскія черты, отъ которыхъ раціонализмъ отчасти сумѣлъ быть свободнымъ съ самаго начала, отчасти шагъ за шагомъ освобождалъ себя, какъ отъ психологистическихъ привнесеній „здраваго смысла“.

11. Что же предлагаетъ Шеллингъ? Мы видѣли, что Мелисъ, на протяженіи всей своей книжки говорящій о „цѣнностяхъ“ у Шеллинга, тѣмъ не менѣе однажды констатировалъ, что Шеллингъ, какъ и его время „вмѣсто того, чтобы изслѣдовать исторію въ смыслѣ теоріи познанія на основѣ категоріальныхъ отношеній и отнесеній къ цѣнности, ставили исторію на метафизиче-

скій базисъ“ [1]). Назовемъ принципы Шеллинга „метафизическимъ базисомъ“, какое за этимъ *словомъ* скрывается содержаніе?

На свой вопросъ о возможности философіи исторіи Шеллингъ отвѣчаетъ, какъ уже указано, отрицательно. Доказать это можно, по его мнѣнію, анализомъ понятія исторіи: нѣтъ ли въ этомъ понятіи признака, который противорѣчитъ такому сочетанію, какъ „философія исторіи“? Исторія, какъ познаніе того, что совершается, имѣетъ предметомъ не *устойчивое* и *пребывающее*, а *измѣняющееся, движущееся во времени*. Какъ легко видѣть, это опредѣленіе слишкомъ широко, чтобы указать специфичность исторіи, но это есть то самое опредѣленіе, изъ котораго исходилъ и раціонализмъ. Но спецификація, вносимая раціонализмомъ, сразу переходила къ названію *человѣка* въ качествѣ предмета исторіи, чѣмъ, какъ выше не разъ уже было отмѣчено, сразу вносилась въ опредѣленіе *гипотеза*, именно подсказывалось *психологическое объясненіе* тамъ, гдѣ требовалось прежде всего *логическое* указаніе предмета. У Хладеніуса мы уже встрѣтили болѣе общее опредѣленіе, гдѣ говорилось о „моральномъ существѣ“, но и это опредѣленіе не было строго логическимъ, такъ какъ предполагало нѣкоторое *истолкованіе* историческаго процеса, какъ соціальнаго процеса. Квалификація предмета исторіи, какъ коллективнаго предмета, была болѣе методологическимъ шагомъ впередъ, но, какъ мы видѣли, и къ этому понятію раціонализмъ подходилъ не со стороны логики, а преимущественно со стороны конкретнаго содержанія, а опытъ теоріи коллективнаго предмета, предложенный Хладеніусомъ опять-таки простирался на предметъ исторіи въ широкомъ смыслѣ, и Хладеніусъ не нашелъ методологическаго перехода отъ него къ специфической исторіи. Наконецъ, специфическое опредѣленіе Канта, гдѣ исторіи отводилась область свободной воли человѣка, страдало не только психологизмомъ въ указанномъ смыслѣ, но прямо дѣлало исторію главой психологіи, что методологически вело бы къ вопіющей нелѣпости, еслибы самъ Кантъ не подставилъ тотчасъ другого, какъ правильно замѣтилъ Шеллингъ, „эмпирическаго“ истолкованія ея задачъ въ смыслѣ выполненія нѣкотораго политическаго плана.

Шеллингъ идетъ совершенно *новымъ* путемъ, что и дало намъ право сказать [2]), что съ него начинается новая эра въ философскомъ и методологическомъ отношеніи къ исторіи. Самый

---

[1]) o. c., S. 27.

[2]) См. выше, стр. 172.

путь Шеллинга есть путь *методологическій*. Если исторія есть познаніе того, что совершается, то исторія есть наука о природѣ, ибо „*природа* есть совокупность всего совершающагося“. Наиболѣе элементарнымъ движеніемъ мысли было бы предположить,— какъ это иногда дѣлается въ современной логикѣ,—что „природу“ просто можно изучать „различными методами“ или подходить къ ней съ „разныхъ точекъ зрѣнія“, тогда получается противопоставленіе наукъ естественныхъ и историческихъ или генерализующихъ и индивидуализующихъ, и т. п. Шеллингъ однако ищетъ основанія для методологическаго различенія наукъ въ самомъ предметѣ и его существенныхъ свойствахъ. „Не всякое событіе въ природѣ,—говоритъ онъ,—есть событіе *историческаго рода*“. Правда, въ анналы исторіи попадаютъ такія событія, какъ землетрясенія, наводненія, и т. п., но, 1, эти событія разсматриваются въ исторіи не какъ *явленія* (Erscheinungen) природы, а какъ *случаи* (Erfolge), касающіеся людей, 2, событія въ природѣ попадаютъ въ исторію только благодаря невѣжеству людей, — повседневныя событія въ нее не попадаютъ, а когда метеоры или кометы выступаютъ въ качествѣ вѣстниковъ несчастій, то это происходитъ только потому, что ихъ появленія еще не умѣютъ научно объяснить. „Итакъ: *событія, періодически планомѣрное повтореніе которыхъ замѣчено, не относятся къ исторіи, даже если не подмѣчено правило этого повторенія* (такъ какъ его предполагаютъ); тѣмъ болѣе если оно подмѣчено!“ Обращеніе звѣздъ, ихъ періодическое появленіе и т. п. только до тѣхъ поръ составляютъ *исторію* для человѣка, пока онъ не замѣчаетъ ихъ планомѣрности; если бы онъ могъ ихъ вполнѣ предопредѣлить, исторіи неба уже не было бы,—такъ затменія солнца, появленіе нѣкоторыхъ кометъ уже не составляютъ исторіи..... *Что можно апріорно различать, что совершается по необходимымъ законамъ, не есть объектъ исторіи; и обратно, что составляетъ объектъ исторіи, то не должно вычисляться апріорно*“[1]).

Это опредѣленіе получено изъ анализа самого предмета, но остается не только формальнымъ и, потому, все еще слишкомъ широкимъ, если имѣть въ виду исторію какъ конкретную осуществленную науку, но сверхъ того оно отрицательно. Хотя здѣсь есть какъ бы положительное указаніе на то, что исторія изучаетъ единичное, какъ единичное, но пока мы не имѣемъ раскрытія того, какъ изъ самой сущности предмета вытекаетъ, что

[1]) Интересно и поучительно сопоставить со всѣмъ этимъ разсужденія Хладеніуса, см. выше, стр. 289.

онъ можетъ вычисляться апріорно или, обратно, по существу иначе не можетъ узнаваться, какъ апостеріорно, мы въ правѣ считать, что это опредѣленіе остается *отрицательнымъ*. Оно, точно такъ же, какъ философія раціонализма, *оставляетъ мѣсто* для исторіи, но еще не опредѣляетъ ея предмета и метода въ ихъ специфичности. Неопредѣленность такого заключенія сказывается прежде всего въ томъ, что всетаки остается сомнѣніе: не является ли исторія, дѣйствительно, только продуктомъ нашего невѣжества? Быть можетъ, съ развитіемъ нашихъ знаній, окажется, что всякое явленіе природы, какъ бы ни казалось оно „непредвидѣннымъ“ и не „планомѣрнымъ“, въ концѣ концовъ, удастся подвести подъ нѣкоторый законъ? Это сомнѣніе можетъ быть устранено только указаніемъ того признака историческаго предмета, который показалъ бы, что передъ нами есть предметы, по существу не подлежащіе апріорному исчисленію, *абсолютно* ему не подлежащіе.

Если держаться по прежнему понятія „природы“, какъ совокупности явленій, т.-е. понятія, изъ котораго мы исходили, то мы сразу попадаемъ на цѣлый рядъ затрудненій. Прежде всего эта „совокупность явленій“ выступаетъ передъ нами именно какъ совокупность постоянно *повторяющихся* явленій. Если здѣсь и остается мѣсто для исторіи, не только какъ продукта нашего невѣжества, то все же возникаетъ вопросъ, какое право мы имѣемъ превращать историческіе *остатки* устанавливающаго законы естествознанія въ *предметъ* исторіи, какъ науки, поскольку мы подъ этимъ предметомъ непремѣнно разумѣемъ нѣчто въ себѣ единое, внутренно связанное и цѣльное? Съ другой стороны, вовсе не трудно указать предметъ, къ существу котораго относилась бы *абсолютная* непредвидимость его проявленій,—это предметъ, къ существу котораго относится *свобода*. Между тѣмъ явленія природы мы характеризуемъ неизмѣнно, какъ явленія *необходимыя*. Необходимость и свобода выступаютъ тутъ, какъ два рода причинности, принципіально издавна различаемыхъ. Разсужденія Шеллинга, къ которымъ мы переходимъ, въ силу сказанныхъ трудностей, особенно заслуживаютъ вниманія, и въ нихъ мы находимъ нѣчто новое по сравненію съ раціонализмомъ.

Онъ признаетъ, что еслибы мы даже достигли того, что возвели бы естественную *исторію* въ естественную *систему*, всетаки оставалось бы мѣсто для *естественной исторіи*. Въ истолкованіи послѣдней допустимы двѣ идеи: или всѣ отдѣльныя организаціи суть только различныя ступени развитія одной и той же

организаціи, или онѣ сводятся къ небольшому числу первоначальныхъ видовъ, разновидностями которой онѣ являются. Въ обоихъ случаяхъ мы приходимъ къ „естественной исторіи въ собственномъ смыслѣ слова“. Въ первомъ случаѣ мы представляемъ себѣ природу въ ея свободѣ развитія нѣкоторой первоначальной организаціи во всѣхъ возможныхъ направленіяхъ; во второмъ случаѣ нужно было бы допустить нѣкоторый общный первообразъ для всѣхъ организацій, различные виды которой должны разсматриваться какъ уклоненія отъ этого первоначальнаго *оригинала*, но и здѣсь намъ пришлось бы разсматривать природу какъ бы (gleichsam) *въ свободѣ* (что не означаетъ еще отсутствія закономѣрности), поскольку всѣ ея продукты были бы отклоненіемъ отъ нѣкотораго идеала. Общій выводъ гласитъ: „*Исторія вообще есть только тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто нѣкоторый идеалъ, и гдѣ имѣетъ мѣсто безконечно-многообразныя уклоненія отъ него въ частностяхъ, но полное совпаденіе съ нимъ въ цѣломъ;* положеніе, изъ котораго такъ же непосредственно ясно, что исторія возможна только о существахъ, носящихъ характеръ *рода*; поэтому, мы единственно также изъ этого положенія можемъ вывести право представлять человѣческій родъ въ исторіи какъ *одно цѣлое*“.

Здѣсь мы не получили открыто выраженнаго опредѣленія специфически историческаго, хотя оно уже ясно, и мы къ нему сильно приблизились, произведя раздѣленіе, которое до сихъ поръ остается для многихъ неяснымъ, но которое, дѣйствительно показываетъ исторію въ новомъ методологическомъ свѣтѣ. Смыслъ разсужденій Шеллинга мы видимъ въ слѣдующемъ.

Идея *развитія*, столь глубоко проникавшая философію Лейбница и усвоенная всѣмъ раціонализмомъ, была перенесена и въ сферу философіи исторіи, какъ напр., и въ особенности, у Гердера. Для послѣдняго исторія *κατ' ἐξοχήν* была прежде всего „продолженіемъ“ естественной исторіи. Шеллингъ дѣлаетъ попытку провести грань между естественной исторіей и исторіей въ собственномъ смыслѣ, но не путемъ изъятія исторіи изъ вѣдѣнія логики и подчиненія ея этикѣ, и не путемъ внесенія въ нее оцѣнокъ, а путемъ методологическаго разграниченія понятій. Идея развитія или идея эволюціи имѣетъ мѣсто въ естественномъ мірѣ, но это—*исторія* только условно, это „какъ бы“ свобода. Обратно, значитъ, исторія *не* есть естественное развитіе и эволюція. Существенная разница между тѣмъ и другимъ обнаруживается въ томъ, что *предметъ исторіи* нельзя разсматривать какъ „верхнюю ступень“ въ томъ прогресирующемъ рядѣ организацій, который

такъ ясно былъ показанъ Лейбницемъ, но въ то же время это не есть принципіально иной міръ. Вся суть именно въ томъ, что предметъ исторіи есть „родъ“, и *поэтому* исторія не можетъ быть высшей ступенью развивающихся организацій. Это есть предметъ, *поэтому*, sui generis,—до такой степени, что когда къ міру природы мы подходимъ со стороны разсмотрѣнія его какъ „одного цѣлаго“, слѣдовательно, прежде всего *конкретно*, то мы и здѣсь встрѣчаемъ „какъ бы“ исторію, именно развитіе.

Въ цѣломъ эти мысли Шеллинга—достойное завершеніе раціонализма, но и новая эпоха въ философскомъ пониманіи исторіи: *родъ какъ предметъ—новый предметъ, не входящій въ рядъ лейбницевскаго развитія*, не „высшая ступень“ органическаго развитія, а нѣчто sui generis, а потому онъ требуетъ особой логики и особой методологіи для своего изученія и изложенія,—методы „органической эволюціи“ не выражаютъ особыхъ чертъ исторической методологіи, такъ какъ эволюція только „какъ бы“ исторія. Мысль Шеллинга отличается отъ раціонализма тѣмъ, что въ раціонализмѣ „общественное“ состояніе человѣка разсматривалось просто какъ *высшая* стадія „естественнаго“ состоянія, и, такимъ образомъ, исторія человѣческаго рода могла быть „продолженіемъ“ естественной исторіи; у Шеллинга же эта „непрерывность“, напротивъ, въ томъ, что „родъ“ есть „предметъ“ на ряду съ другими. Только Хладеніусъ подходилъ къ этой мысли со своей теоріей коллективнаго предмета, и даже въ своемъ опредѣленіи „моральнаго существа“ подходилъ къ опредѣленію предмета специфической исторіи. Съ другой стороны, Кантъ также видѣлъ носителя исторіи въ родѣ, но для него это была совокупность „свободныхъ человѣческихъ воль“ и „родъ“, какъ предметъ, у него вырывался изъ опредѣленій логики. Шеллингъ сумѣлъ соединить „естественность“ предмета исторіи съ его специфичностью. Въ чемъ же эта специфичность, т.-е. въ чемъ тотъ подлинный, свой *собственный* признакъ исторіи, который отличаетъ ее отъ естественной исторіи?

Свобода, усматриваемая въ естественной исторіи, есть только *видимость* свободы, ибо исторія эта есть только „какъ бы“ свобода. Если и не абсолютно, то относительно все же возможно усмотрѣть направленія ея „свободной дѣятельности“, какъ апріорно необходимыя. „Исторія въ единственномъ, самомъ истинномъ смыслѣ только тамъ имѣетъ мѣсто, гдѣ *абсолютно*, т.-е. для всякой степени познанія, *невозможно апріорно опредѣлить направленія свободной дѣятельности*“. Отсюда получается слѣдующихъ два

положенія: 1, *То, что не прогресивно, не есть объектъ исторіи,*— прогресивно, т.-е. именно не кругообразно, не механически. Поэтому, животное не можетъ имѣть исторіи, такъ какъ оно не можетъ выйти изъ круга своихъ дѣйствій, оно навсегда останется тѣмъ, что оно есть; то, чѣмъ оно будетъ, предуказано ему закономъ механизма. Людямъ ихъ исторія не предписана, а дѣлается ими; особенный признакъ человѣка въ томъ, что его исторія, хотя и *должна* быть планомѣрной въ практическомъ смыслѣ, однако не можетъ быть таковой въ теоретическомъ смыслѣ. Не можетъ быть также исторіи „животнаго рода", такъ какъ здѣсь *„родъ"* не прогрессируетъ, всякій отдѣльный индивидъ *въ совершенствѣ* выражаетъ понятіе рода, всякій индивидъ реализуетъ его идеалъ. У человѣчества есть традиція, идущая отъ поколѣнія къ поколѣнію, постоянное строительство на фундаментѣ, заложенномъ прежними поколѣніями, и т. д.—2, *Гдѣ механизмъ, тамъ нѣтъ исторіи, и обратно, гдѣ исторія, нѣтъ механизма.* Часы не могутъ имѣть исторіи.—Оба эти положенія объединяются въ третьемъ: *О чемъ возможна апріорная теорія, о томъ невозможна исторія, и обратно, только то, для чего нѣтъ апріорной теоріи, имѣетъ свою исторію.* „Слѣдовательно, если у человѣка есть исторія (a posteriori), то только потому, что у него ея нѣтъ (a priori); словомъ, потому, что онъ свою исторію не приноситъ съ собою, а самъ только ее создаетъ". Шеллингъ кончаетъ свою статью нѣкоторыми выводами, которые онъ самъ называетъ „поясненіями", изложенными очень спѣшно и скомканно. Главнаго, чего мы въ правѣ были бы теперь ожидать отъ него, раскрытія смысла „свободы", какъ предмета собственной исторіи, онъ *здѣсь* такъ и не даетъ. Общее его заключеніе—отвѣтъ на поставленный имъ вопросъ: „Итакъ, если человѣкъ можетъ имѣть исторію только постольку, поскольку она не опредѣляется апріорно, то отсюда также слѣдуетъ, что апріорная исторія заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, и,—если *философія исторіи тожественна апріорной наукѣ исторіи,—что философія исторіи невозможна*".

12. Всѣ эти выводы и разъясненія Шеллинга могутъ насъ удовлетворить въ методологическомъ отношеніи уже въ меньшей степени, чѣмъ разсмотрѣнныя выше его опредѣленія. Общее его заключеніе, указанное „третье положеніе", какъ резюме, оказывается бѣднѣе содержаніемъ, чѣмъ можно было бы ожидать послѣ разъясненій Шеллинга о значеніи „развитія" и „рода", какъ „единаго цѣлаго". Это положеніе только констатируетъ, что область исторіи есть область исключительно *апостеріорной* теоріи,

какъ теоріи не дающей предвидѣнія; но въ такомъ видѣ онъ только повторяетъ то, что уже признавалось со времени Вольфа. Два первыхъ положенія, выражающихъ въ сущности одну мысль, точно также не вносятъ новаго, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ вызываютъ даже возраженія. Понятіе „прогреса“ само по себѣ даетъ немного. Методологически весьма существенно знать, что слѣдуетъ *разумѣть* подъ прогресомъ,—въ концѣ концовъ, этимъ только и опредѣляется методологическое значеніе того или иного философскаго толкованія этого понятія. Понятіе „прогреса“, какъ было уже разъяснено, можетъ быть истолковано двояко: либо это есть совершенствованіе, опредѣляемое нѣкоторой *заданной цѣлью*, всегда „внѣшней“ по отношенію къ разсматриваемому процесу, и составляющей критерій для оцѣнки степени совершенствованія, либо это есть раскрытіе и осуществленіе нѣкоторыхъ потенцій, заложенныхъ въ развивающейся вещи, всегда „внутреннихъ“ ей, мѣрой развитія которыхъ служитъ идея полной реализаціи этихъ потенцій; разумѣется, и здѣсь можно внести нѣкоторую „внѣшнюю“ цѣль или планъ, ведущій также къ системѣ оцѣнокъ прогреса, но это привнесеніе не вызывается существомъ дѣла и по необходимости носитъ гетерогенный характеръ. Въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ о *выполненіи* нѣкотораго „долженствованія“, во второмъ о *реализаціи* въ „естественномъ“ развитіи. Идея „совершенствованія“ была одной изъ излюбленныхъ идей раціонализма, но, напр., у Гердера она получила строго объективное истолкованіе въ смыслѣ раскрытія сущности человѣчества, состоящей прежде всего въ его разумности. Напротивъ, у Канта мы нашли перенесеніе моральныхъ оцѣнокъ, принимавшихъ въ историческомъ процесѣ эмпирическій (политическій) характеръ, и полученныхъ не путемъ анализа сущности историческаго предмета, а путемъ внѣшняго присоединенія къ нему, какъ нѣкотораго подлежащаго выполненію „плана“. Точка зрѣнія Шеллинга пока выяснена не достаточно, но ясно, что онъ еще находится подъ сильнымъ вліяніемъ кантовскихъ идей.

Наконецъ, въ-третьихъ, изложеніе Шеллинга осталось незаконченнымъ еще въ одномъ главнѣйшемъ пунктѣ. Общее опредѣленіе исторіи у него то же, что въ раціонализмѣ, но онъ сдѣлалъ серьезный и прямой шагъ въ направленіи спецификаціи этого опредѣленія, высказавъ мысль, которая должна оказаться въ высшей степени плодотворной, но ее-то онъ и не довелъ до конца. Родъ есть коллективъ, — это было осознано и до Шеллинга, но человѣческій родъ Шеллингъ отличаетъ, между про-

чимъ, отъ животнаго рода (die Thierheit oder das Thiergeschlecht überhaupt), отмѣчая, что человѣческому роду присущъ особый признакъ „организаціи“, создающей въ немъ преемственность поколѣній, традиціи и пр. Особое значеніе традиціи и преемства также выдвигалось уже, напр., Вегелиномъ, тѣмъ же Гердеромъ и др. Но Шеллингъ впервые здѣсь подчеркнулъ, что есть *какое то* принципіальное различіе между животнымъ родомъ и человѣческимъ, которое обусловливаетъ наличность такого рода качествъ, существенныхъ для исторіи [1]). Логически и предметно это означаетъ, что въ то время какъ мы, подходя къ коллективному понятію животнаго, разсматриваемъ его единичные экземпляры просто *какъ экземпляры,* въ человѣческомъ родѣ мы видимъ въ единичныхъ элементахъ—*индивиды, какъ части органическаго или организованнаго цѣлаго.* Въ сущности и Гердеръ чувствовалъ это, и потому не понималъ смысла кантовскихъ рецензій, но и для Гердера осталось неяснымъ, что *здѣсь* лежитъ специфическая особенность именно „человѣчества“, требующая своего *методологическаго* уясненія. Однако почему же человѣческій родъ *не* есть собраніе экземпляровъ? Отвѣта Шеллингъ не даетъ. Подъ вліяніемъ Канта онъ могъ прійти къ „морали“, подъ вліяніемъ раціонализма къ „разуму“ („гуманности“ Гердера), но его собственный отвѣтъ впереди.

То, что здѣсь дано Шеллингомъ, цѣнно главнымъ образомъ методологически: для *исторіи* не только „остается мѣсто“ и исторія не только есть философская исторія, а она еще должна пріобрѣсти свое логическое обоснованіе, особое и специфическое. Философія раціонализма слишкомъ увлекалась самой философіей исторіи и отошла отъ чисто методологическихъ проблемъ логики историческаго знанія. Со времени Хладеніуса она въ этомъ отношеніи мало подвинулась впередъ: вопросы чистой логики и методологіи для нея остаются вопросами второстепенными и побочными. Подъ вліяніемъ развитія самой науки исторіи и господствовавшихъ „просвѣтительныхъ“ интересовъ вѣка центръ вниманія все болѣе переносится отъ логической формы къ обработкѣ самого содержанія. И хотя послѣднее даетъ не мало для уясненія методологическихъ вопросовъ исторіи и смысла исторической проблемы, какъ проблемы философской, тѣмъ не менѣе только Шеллингъ возвращаетъ насъ къ чисто теоретическому

[1]) Нѣтъ надобности особенно подчеркивать, что это есть только развитіе общей мысли раціонализма о принципіальномъ отличіи человѣка, какъ разумнаго существа, отъ остальныхъ животныхъ.

анализу этой проблемы. Кантъ внесъ въ проблему новые, но чуждые мотивы, и его отношеніе къ исторіи должно было или остаться простымъ эпизодомъ въ исторіи вопроса или послужить помѣхой для его правильнаго рѣшенія. Большая заслуга Шеллинга въ томъ, что онъ *несмотря* на вліяніе Канта [1]), нашелъ къ ней также логическій путь, и такимъ образомъ не далъ оборваться раціоналистической традиціи. Согласно его собственному пониманію предмета исторіи, онъ сыгралъ въ этомъ вопросѣ *историческую* роль.

Его истолкованіе всей „практической“ философіи уже предначертало ему путь. Поставить на мѣсто немощныхъ идей Канта съ неопредѣленными предписаніями „долженствованія“ по адресу „свободой человѣческой воли“ идеи осуществляющейся абсолютной свободы,—уже означало возстановленіе разума, и какъ творческой силы, и какъ ипостаси самой осуществляющейся по внутреннимъ разумнымъ основаніямъ свободы. Носителемъ свободы въ исторіи призванъ быть разумъ, воплощенный въ sui generis предметѣ естественнаго міра, въ человѣческомъ родѣ, не какъ верхней ступени для „естественнаго человѣка“, а какъ конкретной всеобщности организованнаго цѣлаго. Само понятіе рода получается у Шеллинга строго методологически, не изъ психологическаго представленія о „человѣкѣ“, а изъ анализа сущности предмета, подлежащаго „апостеріорному“, абсолютно неопредѣлимому апріорно, „непредвидимому“ изученію. У человѣка только есть исторія, потому что у него нѣтъ исторіи! Исторія какъ процесъ и предметъ не есть „развитіе“, которое само только quasi-исторія, а есть *исторія*, т.-е. процесъ, который *не* предопредѣленъ, *не* имѣетъ заранѣе и извнѣ даннаго плана. Человѣкъ самъ дѣлаетъ исторію и *произволъ есть богъ исторіи* [2]). Если Шеллингъ тѣмъ не менѣе,—или на этомъ основаніи,—говорилъ, что философія исторіи невозможна, то это только значитъ, что онъ недостаточно ясно еще видѣлъ „свободу“, какъ абсолютный объектъ, какъ разумное въ случайномъ, — не видѣлъ, на нашъ взглядъ, потому что ея и не видно съ чисто субъективной установки Канта. Но ровно въ такой степени, въ какой Шеллингъ освобождался отъ кантовскаго субъективизма, онъ приближался къ идеѣ философіи исторіи.

Гердеръ понималъ философію исторіи слишкомъ широко, въ

[1]) Фестеръ, между прочимъ, отмѣчаетъ, что именно Кантъ „вовлекъ“ философію исторіи „въ принципіальныя противорѣчія“. Fester, o. c., S. 166.

[2]) Система трансцендентальнаго идеализма (1800). WW. I, 3, S. 589.

нее у него входила и исторія нашей земли и исторія всей вселенной. Это была исторія природы плюсъ исторія духа, гдѣ самъ духъ выступалъ, и біологически, и психологически, и метафизически. Одно единое, однако, проникало его философско-историческое построеніе—гуманность и разумъ, какъ ея essentia. Кантъ этого не понималъ: для него философія исторіи сводилась къ *системѣ моральныхъ* цѣнностей, осуществляемыхъ по заданному плану „природы", надѣленной для этого случая *провиденціальными* атрибутами [1]). Шеллингъ углубляетъ и по новому осмысливаетъ старую идею, что исторія только тамъ, гдѣ *единичное*, гдѣ нѣтъ механизма и повторенія, и обратно, гдѣ начинаются *законы* природы,—прекращается исторія,—онъ отказывается, слѣдовательно, отъ философской исторіи, сильнѣе выдѣляя методологическое отношеніе философіи и исторіи. Это означаетъ *отдѣленіе* философіи исторіи отъ философской исторіи и требованіе болѣе серьезнаго отношенія къ исторіи, какъ наукѣ со своей логикой. Эта логика есть логика апостеріорнаго, какъ того требовалъ и раціонализмъ. Но тотчасъ оказывается, что исторія какъ наука направлена не на всякое апостеріорное, слѣдовательно, возникаетъ нужда въ новомъ углубленіи и осмысленіи методологическихъ проблемъ исторіи. Человѣчество, человѣческій родъ фигурируетъ и у него какъ предметъ исторіи, и Шеллингъ даетъ ему ближайшее логическое опредѣленіе, говоря о конкретномъ или „единомъ цѣломъ", но если бы на этомъ методологія остановилась, она можетъ быть оправдала бы методологически *всеобщую* исторію, и всетаки передъ логикой оставались бы въ полной неприкосновенности всѣ методологическіе вопросы исторической науки, поскольку она имѣетъ своимъ предметомъ не только „родъ", но каждую *часть* его, поскольку наука исторія не есть только „всеобщая" или „универсальная" исторія.

Возвращаясь еще разъ къ основному вопросу и отвѣту статьи Шеллинга, мы прежде всего подчеркнемъ, что невзирая на кантовскую форму вопроса и отвѣта, по содержанію статья про-

---

[1]) Въ разъясненіи къ IX Положенію своей „Идеи" Кантъ находитъ, что для того, чтобы исторія не была романомъ, она должна быть представлена какъ „система"; тамъ же: „Такое *оправданіе* природы,—или лучше(?) *Провидѣнія*,—не маловажный движущій мотивъ въ выборѣ особой точки зрѣнія въ разсмотрѣніи міра". — К. Фишеръ усматриваетъ у Канта *двѣ* исторіи: „Естественная исторія человѣчества состоитъ въ развитіи его природныхъ задатковъ, тогда какъ исторія свободы состоитъ въ развитіи задатковъ моральныхъ" (Ист. нов. филос. Т. V, стр. 231).

никнута духомъ раціонализма, и въ его направленіи, и на его фундаментѣ воздвигаются главные аргументы Шеллинга. Самый отвѣтъ *формально* есть отвѣтъ раціоналистическій, въ которомъ формальное отрицаніе возможности *философіи исторіи* тѣсно связано съ признаніемъ факта существованія исторіи: апріорная исторія только потому и „невозможна“, что исторія по своему существу апостеріорна. Но это, скорѣе, недостаточно широкій взглядъ на философію, чѣмъ недостаточное пониманіе исторіи, какъ науки, и ея метода. Въ самомъ дѣлѣ, объектъ философіи, по Шеллингу, *дѣйствительный міръ*,—можно ли философіи отказаться отъ разсмотрѣнія апостеріорнаго въ немъ по *своимъ* методамъ и со *своими* пріемами? Развѣ философское и апріорное тожественны, и развѣ не можетъ быть апостеріорной философіи? А самое главное, какъ мы приходимъ къ апріорному? Припомнимъ, что разсужденія Шеллинга начинаются съ указанія на математическій методъ, какъ на методъ создающій науку *κατ'ἐξοχήν*, но что такое апріорное въ математикѣ? Даже Кантъ допускалъ наличность въ математикѣ интуиціи, и пространство и время для него были *апріорными* интуиціями. Правда, здѣсь лежитъ, можетъ быть, самый большой изъ высказанныхъ Кантомъ парадоксовъ, — эти интуиціи были у него *чувственными* интуиціями. Но съ другой стороны, Шеллингъ какъ разъ въ ученіи объ интуиціи свелъ всю кантовскую критику къ нулю. И мы у него находимъ замѣчательное разъясненіе *апріорнаго* [1]).

„У насъ есть,—говоритъ онъ,—способность *свободно* повторять дѣйствія духа въ интуиціи и различать въ ней необходимое отъ случайнаго. Безъ этого различенія все наше познаніе было бы исключительно *эмпирическимъ*. Слѣдовательно, *способность апріорныхъ понятій* есть то, что даетъ намъ возможность выйти изъ состоянія слѣпой интуиціи. Но эти понятія сами суть ничто иное, какъ первоначальныя *интуиціи* (Anschauungsweisen) духа“. Итакъ, совершенно ясно, что „апріорныя понятія“ конституируются нами на основѣ апріорной интуиціи возникающей *по поводу* интуиціи эмпирической. Шеллингъ называетъ этотъ способъ „образованія“ апріорныхъ понятій „абстрагированіемъ“. Но если такова природа „апріорнаго“, то остается совершенно непонятнымъ, почему не быть философіи исторіи, какъ „апріорной исторіи“? Болѣе того, поскольку философія есть область апріорнаго въ смыслѣ изслѣдованія и описанія (*ἱστορία*) идеально интуитивнаго, по-

[1]) Въ Статьяхъ къ уясненію идеализма наукоученія. WW. I, 1, 392.

стольку историческое въ ней играетъ роль *принциповъ* и началъ. „Исторія“ сознанія есть содержаніе „первой философіи“. Такимъ образомъ философія въ основномъ сама становится *исторической* философіей. И если до Шеллинга *философія исторіи* все же была философіей, то теперь подготовляется моментъ, когда Гегель можетъ сказать, что философія исторіи есть сама „*исторія*“.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе . . . . . III—VIII

Введеніе. 1-62

1. Общій характеръ современной господствующей философіи (стр. 1).—2. Специфическій ея характеръ и задачи критики (стр. 4). —3. Философія какъ „первая философія“ (стр. 8).—4. Положительная философія (стр. 12).—5. Отрицательная философія (стр. 16).—6. Проблема исторіи (стр. 20).—7. Научная и философская исторія (стр. 24).—8. Историка (стр. 31).—9. Логика и методологія (стр. 38).—10. Логика исторіи (стр. 45).—11. *Экскурсъ:* Логика исторіи и философія исторіи въ изображеніи субъективной философіи (стр. 49).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Англо-французское Просвѣщеніе. 63-162

1. Сужденія о XVIII вѣкѣ какъ неисторическомъ (стр. 63).— 2. Общее опредѣленіе Просвѣщенія и его философскихъ источниковъ (стр. 70).—3. Англійскій эмпиризмъ и Юмъ (стр. 76).—4. Беконъ (стр. 84).—5. Болингброкъ (стр. 95).—6. Французское Просвѣщеніе (стр. 107).—7. Монтескье (стр. 110).—8. Вольтеръ (стр. 124).—9. Русо (стр. 130).—10. Тюрго (стр. 135).—11. Д'Аламберъ (стр. 144).—12. Нѣкоторые результаты (стр. 154).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Раціонализмъ восемнадцатаго вѣка. 163-244

Нѣмецкое Просвѣщеніе (стр. 163).—2. Познаніе историческое и раціональное (стр. 175).—3. Ratio какъ разумное основаніе (стр. 185).—4. Ens и ratio (стр. 190).—5. Causa и ratio (стр. 200).—6. Вольфъ и Кантъ (стр. 208).—7. Ratio и логическое основаніе (стр. 224).—8. Опытъ и единичное (стр. 232).—9. Итоги (стр. 239).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Первый опытъ логики историческихъ наукъ. 245-302

1. Логика и методика (стр. 245).—2. Г. Ф. Мейеръ (стр. 249). —3. Allgemeine Geschichtswissenchaft Хладеніуса (стр. 257). —4. Теорія коллективнаго предмета (стр. 265). — 5. Историческое познаніе (стр. 275).—6. Предметъ исторіи (стр. 280).—7. Объясненіе (стр. 287).—8. Нѣкоторые результаты (стр. 296).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Философія исторіи на почвѣ раціонализма. 303-375

1. Общая характеристка (стр. 303) —2. Изелинъ (стр. 308).— 3. Фергюсонъ, Гомъ (стр 315).—4. Вегелинъ (стр. 320).—5. Продолженіе (стр. 334).—6. Аделунгъ и др. (стр. 343).—7. Гердеръ (стр. 351).—8. Понятіе Бога (стр. 359).—9. Раціонализмъ въ „Идеяхъ“ (стр. 367).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Философія исторіи на почвѣ критицизма. 376-473

1. „Исторія“ у Канта (стр. 376).—2. „Идея всеобщей исторіи“ (стр. 384).—3. Методологическое значеніе „Идеи“ (стр. 392) —4. Рецензіи Канта (стр. 403).—5. Цѣлесообразность (стр. 411).—6. Гердеръ и Кантъ (стр. 419).—7. Противорѣчія Канта (стр. 430).— 8. Нормативныя основанія исторіи (стр. 439).—9. Кантъ и Шеллингъ (стр. 446).—10. Предпосылки Шеллинга (стр. 456).—11. Возможна ли философія исторіи (стр. 461).—12. Роль Шеллинга (стр. 467).

Книгоиздательство „Гермесъ“.

Г. Шпетъ. Явленіе и смыслъ (Феноменологія какъ основная наука и ея проблемы). Ц. 1 р. 60 к.

Б. Бозанкетъ. Основанія логики. (Популярныя лекціи). Ц 1 р 10 к.

Складъ изданія кн. маг. т./д. „Трудъ“.

Москва, Тверской бульваръ, 26 Тел. 34-54.

Цѣна 4 р. 50 к.