



Густав Густавович Шпет
История как проблема логики.
Часть первая. Материалы
Серия «Российские Пропилеи»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=12157058

Густав Шпет. История как проблема логики. Критические и методологические исследования.
Часть первая. Материалы: Университетская книга; Москва, Санкт-Петербург; 2014
ISBN 978-5-98712-164-1

Аннотация

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

Содержание

Татьяна Щедрина	7
Густав Шпет	10
Введение	14
1	14
Глава первая	51
1	51
Глава вторая	110
1	110
Конец ознакомительного фрагмента.	115

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



Серия основана в 1998 г.

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

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

Редакционная коллегия серии:

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

Ответственный редактор-составитель: Т. Г. Щедрина

© С. Я. Левит, составление серии, 2014

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

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

© В. И. Коцюба, пер. с лат., 2014

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

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

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

© Университетская книга, 2014

Татьяна Щедрина Вместо предисловия

Перед вами первая часть фундаментального труда русского философа Густава Шпета «История как проблема логики», впервые увидевшая свет в 1916 году и переизданная репринтом в 2002¹. Отличие этого издания от предыдущих прежде всего в том, что здесь впервые представлены заметки, сделанные Г. Г. Шпетом на полях личного экземпляра книги. Данный том (уже одиннадцатый в собрании его трудов) продолжает знакомить современных философов не только с работами Г. Г. Шпета, но и с археографическими исследованиями и публикациями его подготовительных материалов. Цели и задачи данного тома могут быть сформулированы более широко, а именно: не только представить читателям еще одну «архивную находку», но и позволить современным специалистам, работающим в различных областях социально-гуманитарного знания, актуализировать его философско-исторические и логико-методологические идеи, которые поразительно созвучны современным концептуальным поискам в области философии и методологии истории².

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

Актуальность этого произведения Шпета состоит не столько в том, что здесь он ставит проблему герменевтики как особой теории познания исторической действительности, и не только в том, что он задается вопросом о семиотическом характере исторического предмета⁴.

¹ Шпет Г. Г. История как проблема логики. Ч. I, II. М., 2002.

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

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

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

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

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

Предметом размышлений Шпета становится то, что мы сегодня можем назвать философско-методологическим сознанием эпохи⁷ (хронологически он ограничивает первую часть своих исследований XVIII веком). Шпет не только актуализирует значимость семиотического и герменевтического анализа для историка, но сам идет этим путем. Для того чтобы понять и осмыслить сознание эпохи как сознание социальное⁸ (читай: историческое), недостаточно ознакомления только с выдающимися произведениями времени. Нужно собрать как можно больше «свидетельств», в которых это сознание выражается, чтобы на их перекрестье обозначилось смысловое зерно исследования: истина, остававшаяся неизменной в каждом свидетельстве, создающая историческую устойчивость эпохи. Вот основная мысль Шпета, которая ведет его на протяжении всей работы над «Историей как проблемой логики». Поэтому наряду с известными произведениями по философии истории эпохи Просвещения (Вольтера, Руссо и др.) в книге этой мы встречаем также имена, практически забытые (о таких философах истории, как И. Изелин и Я. Д. Вегелин, мало кто вспоминает сегодня, да и во времена Шпета они не были на слуху).

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

И еще один момент, на который я хочу обратить внимание в предисловии к этой работе Шпета: насколько уважительно его отношение к русской философско-исторической тра-

органическим миром. Только через нее «...мы получаем новое указание на то, в каком направлении может идти истинная философия социального и истории» (Там же. Л. 248).

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

⁶ Там же. С. 326.

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

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

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

* * *

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

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

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

Густав Шпет Предисловие

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

И. Н. Болтин

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Москва. 1916, февраль.

Густав Шпет.

Введение

1

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

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

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

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

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

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

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

«Невозможность мыслить иначе», – как только при определенных предпосылках и определенных *a priori*, – признак большого жизненного опыта и старости. Старость нередко отказывается понимать юность; разочарованная собственным опытом, она и в порывах

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

нового творчества предвидит неудачу, раздражается стремлением выйти за пределы того, на чем остановилась сама, и по отношению к тому, что в них не вмещается, реагирует скептическими насмешками и софистическим самоограничением. Но философский разум не знает ни пеленок, ни старческих костылей, – он не дряхлеет, хотя временами устает. Современная софистика в своем отрицании есть выражение только этой временной усталости, но чувствуется и настоятельно требуется новая работа. Философский разум не помещается в одной голове, – несмотря на господствующее отрицание, положительная философия в отдельных своих представителях никогда не прекращала своей утверждающей деятельности, придет пора и ей стать общим достоянием. Без этого она – клад за семью печатями. И только став общим достоянием, она может обнаружить все свои ценности и драгоценности. Философское сознание есть человеческое сознание, но не человека, а человечества, его творчество не распыленно-индивидуальное, а социально-коллективное творчество. Нужно только сдвинуть философию с мертвой точки индивидуализма и субъективизма, на которой она стала, и она выйдет из тупика отрицания, чтобы перейти на путь положительного строения.

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

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

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

щается в «теорию познания». Но всякий субъективизм в философии, – будь то субъективизм психологический или трансцендентальный, или иной, – есть софистика и *privatio*.

Нередко, наконец, привативный характер современной философии выражается и в том, что при кажущейся самостоятельности философии, ее прямые задачи познания сущего подчиняются задачам нашего практического поведения. Опять-таки и эта форма привативной философии находит свое самое замаскированное выражение в кантианстве, поскольку у подлинно сущего отнимается его самоопределение и оно подчиняется моральным или иным мотивам и ценностям.

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

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

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

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

Таким образом, по самой своей постановке наша задача предполагает работу в двояком направлении: критическом по отношению к отрицательной философии и положительном по отношению к положительной философии. Но критика бывает двоякого рода: также – отри-

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

3. Названная позиция ясна сама по себе из того принципиального противопоставления, которое мы делаем между философией положительной и философией отрицательной. Речь идет, следовательно, о дилемме, которая, в какой бы словесной и формально-логической оболочке ни была высказана, по существу носит характер безусловной контрадикторности. Предлагаемая здесь формулировка преследует не столько цели точности в выражениях и понятиях, сколько имеет в виду подвести к основному смыслу и тенденциям названного противопоставления, беря его в его типических чертах¹⁰.

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

Обращаясь с этим к самой философии, ее характерной особенностью приходится признать ее принципиально *диалектический* характер. Философия в целом и любой ее «отрывок» есть диалог, есть некоторое «да» и «нет», как свет и тень, как явь и сон, – не только рядом друг с другом, но всегда вместе и пронизывая друг друга. В истинности этого положения

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

легко убедиться при рассмотрении даже совершенно индивидуальных философских систем и построений, – в каждой прихотливо переплетаются моменты положительные и отрицательные, оба одинаково необходимые. Источник действительных философских недоразумений и апорий – в ошибочных попытках придать положительному отрицательное значение, и обратно, отрицательному – положительное значение; в своем действительном значении – оба момента необходимы. Но философское направление может состоять преимущественно из тех или других элементов, и тогда приходится говорить о преимущественно положительной или преимущественно отрицательной философии. Философия, как целое, позволяет выделить в себе положительный момент, как один непрерывный последовательный ряд, звенья которого связаны традицией и непосредственным преемством как в области проблематики, так и методики. Если отрицательная философия не представляет такого же единства последовательности и связи, то это, как легко понять, всецело обуславливается самой природой отрицания, всегда дающего в своем частном утвердительном выражении неопределенное количество возможностей. Но именно эта сторона отрицательной философии представляет часто особенную ценность для общего развития философии, так как ее отрицания и сомнения приводят к новым проблемам или побуждают осветить старые проблемы с новой стороны.

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

Таким образом, философия в своем выражении и через него узнает самое себя, поскольку она рефлектирует на самое себя. Совершенно так же, в самонаблюдении изучаемый процесс изучается как уже выраженный, объективированный, законченный, но оставшийся в памяти процесс. Тот факт, что философия как наука, рефлектируя, среди своих предметов встречается самое себя, сообщает этой науке одно особенное свойство, общее ей с некоторыми науками и отличающее ее от других. Физика, ботаника, минералогия и др. не имеют среди своих предметов самих себя, напротив, логика, психология, подобно филосо-

фии, изучают, между прочим, и самих себя. Таким образом, вышеотмеченная эквивокация имеет, по-видимому, основание в самом характере соответствующего знания. И этот характер есть до такой степени философский характер, что мы не без основания соответствующие науки называем *философскими*.

Если мы теперь пожелаем ответить на вопрос, чем же характеризуется такое знание, то одну его черту нетрудно заметить с первого взгляда. Это – всегда знание самих источников нашего знания, или, точнее сказать, знание *с самого начала*, знание самих начал или принципов. Знание физики, ботаники и пр. предполагает уже эти начала в качестве своих предпосылок, в философии мы изучаем самые предпосылки, – вокруг них сосредоточивается вся философская проблематика и методика. Особенность названных проблем связана с одной особенностью метода, которую необходимо отметить здесь же. Начиная познавать, мы всегда начинаем, так сказать, с середины, – это естественный процесс, но логика требует от наук, чтобы они начинали с начала, с принципов. Где эти принципы заимствованные, как в физике и под., там это требование легко выполнимо, но где речь идет о самих этих принципах, там только один способ обеспечить себя от ложных или предвзятых начал: постоянно оглядываться назад и проверять таким образом каждый свой шаг, давая в то же время отчет о каждом своем новом шаге, показывая, как мы приходим к нему, и доводя каждое высказывание до степени первичной данности и непосредственной очевидности.

Таким образом, философия всегда изучает *начала*, ее предмет – «принципы» и источники, основания; философия всегда и по существу есть *первая философия*. Тот вовсе уничижает ее смысл и значение, кто думает, будто философия есть «конец» или «последнее обобщение», – такие утверждения лежат *вне* сферы даже отрицательной философии, хотя и являются иногда результатом ее. Они вытекают из смешения первого и последнего $\tau\theta\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ и $\pi\acute{\alpha}\sigma\epsilon\varsigma\ \#\mu\acute{\epsilon}\varsigma$. Только там может идти речь о философии, где имеет место искание первых начал, оснований и принципов. Только внутри этой сферы имеет место названное нами противоречие положительной и отрицательной философии.

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

4. Под именем *положительной философии* я собираю следующие основные признаки. Все высказываемое нами в качестве нашего знания имеет свое основание. Можно условиться называть это основание – *ratio cognoscendi*. Каково оно, в чем оно состоит, или где его искать? Ответ на этот вопрос уже относится к содержанию философии, потому что это есть вопрос о «началах». Сами *rationes cognoscendi* суть эти начала, *они*, следовательно, составляют прямой предмет философии, так как они – *основания*. Но основание всякого высказывания лежит в высказываемом, – каково высказываемое, т. е. то, о чем делается высказывание, таково и основание. Какой бы частный характер ни носило наше высказывание, оно *implicite* заключает в себе несравненно «больше» того, к чему мы непосредственно обращаемся в своем высказывании. Само по себе оно как бы оторвано от некоторого целого, в котором оно обозначает часть или член или звено или момент и т. д. Высказываемое разворачивается таким образом в некоторую неисчерпаемую полноту, которая выступает перед нами прежде всего как *действительность*. Под действительностью здесь не следует разуметь ничего, что носило бы характер объясняющего начала, в качестве реальности или производящего начала или чего-либо подобного. Действительность есть та обстановка, в которой мы живем и философствуем, к которой мы сами принадлежим, как ее часть и член, это – то, что нас окружает, что дает пищу для всех наших размышлений, забот, волнений, вос-

торгов и разочарований, как равным образом, конечно, и сами эти размышления и волнения. Это – та «естественная» действительность, которую хорошо знает каждый. В философии она выступает, таким образом, как первая проблема и первый вопрос, – она не объяснение и не ответ, а именно вопрос, то, что требует объяснения и разрешения. Как нельзя уйти от действительности, так нельзя уйти и от философии. Цвета и краски, звуки, препятствия, на которые мы наталкиваемся, перемены пространственных форм и отношений, боль и сладость ощущения, любовь и ненависть, – все это действительность, единственная *подлинная* действительность, действительность нашей жизни во всей ее жизненной же полноте. Это – первая и это – самая всеобщая проблема философии, потому что она, действительно, обнимает собою *все*. Все остальные философские проблемы – или части, непосредственно входящие в состав этой проблемы, или «искусственные» пути, косвенно ведущие к ней.

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

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

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

Положительная философия всегда отмечает в качестве основного пути, каким мы приходим к утверждению действительного, как истинного, и идеального, как необходимого, путь разума в широком смысле. То, что есть, есть, и потому оно всегда истинно; заблуждение проистекает от того, что мы приписываем бытие тому, чего нет, или отрицаем бытие за тем, что есть; заблуждение проистекает также от того, что мы приписываем одной форме или одному виду бытия то, что присуще другим формам и видам. Действительность, оказывается, есть не только сложное сплетение и наложение различных видов и форм бытия, но и различных временных моментов. Протекая по внутреннему закону последовательности, она в каждый момент своего настоящего содержит в себе прошлое и предугадывает будущее. Наше собственное творческое участие привносит в нее новые моменты. Непосредственно и первично данное выступает в среде примышляемого, вспоминаемого, воображаемого, ожидаемого и т. д., и т. д. Нужно тщательно выделить *первичное* и непосредственное от приносимого таким образом. И все это, как и простое утверждение бытия там, где его нет, или небытия там, где есть бытие, есть область суждения. Суждение вообще есть источник заблуждения, но не источник истины, – истина есть, и ее источником может быть только то, что призвало ее к бытию.

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

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

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

сознаваемого, или уже, поскольку речь идет об основании познания (*ratio cognoscendi*), она была «теорией познаваемого».

5. Намеченные общие черты положительной философии под разным терминологическим одеянием, с различными оттенками в подчеркивании то тех, то других сторон философской работы в смысле их важности, тем не менее могут быть признаны довольно постоянной и устойчивой суммой ее признаков. Труднее дать такую суммарную характеристику отрицательной философии, именно потому, что, как само собою разумеется, не может быть такого знания или такой философии, которые состояли бы из одного только чистого отрицания. Но так как всякое отрицание влечет за собою неопределенное количество ограничивающих утверждений, то количество типов отрицательной философии с течением времени возрастает, и самые виды отрицательной философии иногда вступают в противоречивые отношения. Часто даже одно, по-видимому, определенное название прикрывает ряд весьма разнообразных направлений. Достаточно сопоставить, с одной стороны, например, позитивизм, как тенденцию к принципиальному отрицанию философии и, следовательно, признанию одного только специального знания, и, с другой стороны, материализм, как последовательную и догматическую объяснительную метафизическую систему. Точно так же легко обнаружить многообразие форм отрицательной философии, если обратить внимание на то, как много возникает типов позитивизма, в зависимости от того, какая из специальных наук берется за «образец» для всеобщих объяснений, или как разнообразны и иногда взаимно противоположны виды скептицизма, где то утверждается достоверность одного только единичного и отрицается достоверность общего, то отрицается достоверность одного только разума, а в качестве источника познания выступают и опыт и инстинкт и другие биологические функции.

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

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

Сообразно новой возникающей отсюда проблематике и основная проблема истины принимает совершенно иной характер в отрицательной философии, чем тот, какой был при-

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

Отрицательная философия, невзирая на присущую ей в большинстве случаев крайнюю формалистичность, однако не может обойтись в анализе суждения вовсе без всякого содержания. Но содержание, как мы видели, отодвигается в область для нас недоступного, позади мира действительности помещается мир непознаваемого, «вещей в себе». Вопрос теперь и идет о том, в каком отношении должно стоять суждение к этому миру вещей в себе, к непостижимому для нас X? И здесь, в то время как положительная философия ищет истину в непосредственно данном, отрицательная философия создает из истины проблему согласования суждения с названным X-ом. Эта проблема в самой постановке своей подсказывает двураздельное решение, вследствие чего она принимает видимость дилеммы: или познание согласуется с вещами или вещи согласуются с познанием. Самая постановка этой мнимой дилеммы характерна для отрицательной философии, еще больше – ее разрешение в пользу второго ее члена.

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

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

Если мы не хотим сходить с пути истины, мы должны держаться в пределах строгого самоограничения. Всякий выход за границы ведет в область «иррационального». Сама действительность отодвигается в область исключительно «иррационального». Истинное познание движется всецело в сфере «образования понятий», внутри круга суждений, не только

отделенного точными границами от действительности, но все больше от нее удаляющегося по мере приближения к истине. Как указано, истина в самом деле отрывается от действительности, ибо ее санкция лежит в сферах прагматических. Обращения к действительности здесь нет и не может быть, потому что не должно быть. Другими словами, там, где начинается самая серьезная и самая глубокая проблема положительной философии, там отрицательная философия запрещает ставить вопросы.

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

В своем противопоставлении положительной и отрицательной философии мы не обобщали, а типизировали. Типическое для разного рода представителей той и другой философии мы объединяли в целое. Поэтому, может, ни одно конкретное философское направление не совпадает до последней точности с данными здесь характеристиками. Но если бы пришлось искать конкретного воплощения намеченных типов, то наиболее полно и исчерпывающим образом такое противопоставление мы представили бы себе в философии Платона, как пример положительной философии, и в философии Канта, как пример отрицательной философии. Нетрудно затем отнести к положительной философии Платона, Декарта, Спинозу, Лейбница и т. д., как и к отрицательной – Протагора, скептиков, Локка, Кондильяка и др. Каждое новое течение в философии имеет также своих систематизаторов, – впрочем, часто отступающих от духа и смысла основателей учения, – через них передается преемственность и создается традиция. Самый яркий пример Лейбниц и Хр. Вольф, но, кажется, всякая эпоха в философии может быть отмечена также своим Вольфом, – древность знала своего Вольфа в лице Аристотеля¹¹, Кант нашел своего Вольфа в лице Рейнгольда, а позже в лице Германа Когена. Так создаются «школы», принадлежность которых к одному из двух основных типов философии нетрудно определить по принадлежности их главы.

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

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

сти также «историческое», – и, по-видимому, это самый простой и естественный путь для решения исторической проблемы.

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

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

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

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

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

Другое дело история. Она по существу не может довольствоваться «внешностью», ибо *начинает* с утверждения, что то, что ей дано, есть только *знак*. Раскрытие этого знака ее единственная задача. Документы и памятники суть знаки, требующие прежде всего уразумения некоторых действий, которые сами только знаки, прикрывающие некоторые движущие историей факторы, постигаемые опять-таки с помощью уразумения. Философия может идти еще дальше в поисках за уразумением самого субстрата истории, но в существенной своей основе за всеми этими интерпретациями: филологической, технической, исторической, философской, лежит один и тот же путь уразумения. История есть по существу наука не техническая, а *герменевтическая*.

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

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

7. Было бы неправильно думать, будто наука истории ограничивает свои задачи только пониманием и интерпретацией, т. е. обходится без выполнения того логического требования, которое предъявляется ко всякой эмпирической науке и которое называется объяснением или составлением *теории*. Такое допущение противоречило бы как факту, так и логике. Исторические теории суть не менее теории, чем теории физики или биологии, какие бы свои осо-

бенности не имели эти теории и науки. Кажущееся противоречие между единичным и неповторяющимся характером исторических явлений и закономерностью явлений «природы», проистекающей именно из повторения их, является в результате только совершенно произвольного отождествления теоретического и подчиненного «закону». Но даже крайний случай объяснения из «произвола» или «каприза» есть логически такая же правомерная гипотеза и теория, как и объяснение из необходимости «законов природы». История может не быть наукой законоустанавливающей и тем не менее *она есть наука объяснительная*, т. е. наука, логической задачей которой является установление объяснительных *теорий*.

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

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

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

Лучше было бы эту последнюю стадию называть не генетической, а стадией истории *объяснительной*. Теория всегда есть логический признак науки, а какой характер носит эта теория, может быть решено только логическим же анализом соответственного предмета, а не предварительным определением науки. В частности название истории «генетической» совершенно предвзято и подсказывает биологические или органические аналогии,

что не только само по себе подвержено сомнению, но сильно может стеснить свободу и непредубежденность дальнейшего анализа.

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

Этот момент можно предусмотреть совершенно априорно, если иметь в виду довольно прочно установившееся мнение о том, что «все науки возникают из философии». Фактически и исторически это положение весьма спорное, но в порядке логическом оно имеет свое оправдание в том, что известное знание становится, действительно, научным только тогда, когда оно сознательно рефлексировывает о своих началах и когда оно сознательно обращается к логическим, т. е. также и философски оправданным, средствам своего выражения. Философия есть рефлексия на всякое духовное творчество, она легко подмечает его типы и виды, и стоит ей заметить зарождение новой науки, как она уже на страже ее интересов. Сократовский образ «повивальной бабки» заключает в себе много истинного. Философия тотчас принимает новорожденную науку в свое лоно, и этот момент *философской стадии* в развитии науки есть момент собственно исторический для нее, в противоположность прежнему доисторическому. Этот момент характеризуется некоторой дифференциацией сперва неопределенного по составу знания, так что из него выделяется некоторая объединенная и однородная система. В исторической науке этот момент наступает тогда, когда она достигает стадии спецификации своего предмета и, следовательно, приходит к идее какого-то особенного методологического единства. На первых порах это – чисто отрицательная работа разграничения и отделения, но с течением времени в ней все больше намечается положительный результат, точная формулировка или сознание которого уже приводит к научной объяснительной истории.

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

сказать, что период философской истории есть тот именно ее период, в который зарождается и конституируется научная история. Ниже будет показано, что таким периодом для исторической науки является XVIII век, в частности эпоха Просвещения.

Так как в последующем изложении нам придется начать именно с этой эпохи, то к вышеприведенной схеме Бернгейма¹² необходимо сделать еще некоторые разъяснения. Переходя от истории повествовательной к истории прагматической, Бернгейм имеет в виду, главным образом, античную историографию, но нельзя игнорировать также того обстоятельства, что прагматизм XVIII века выступает преимущественно против так называемой «эрудиции» и «эрудитов»¹³. Таков просто факт. Как факт же мы можем констатировать, – не входя, следовательно, в его объяснение, – тесную связь, которая существует, по всей вероятности, не случайно, между прагматической и так называемой «политической» историей¹⁴. Но сама по себе *политическая* история может рассматриваться уже как изложение истории («деяний») с определенной точки зрения и, поскольку она может быть «всеобщей», она приближается к *философской истории* в нашем определении. Прагматическая история в ее целом и в широком смысле характеризуется, между прочим, тем, что одним из обычных приемов ее «объяснения» является резонирующее и морализирующее привнесение телеологии, которая остается для самого исторического предмета «внешней», т. е. *внешне* предначертанным планом или *внешне* заданной целью и т. п. Этот же признак остается заметным и в философской истории, хотя в нее проникает уже сознание того, что мораль и резонанс не должны иметь места в историческом изложении. Прагматическая история, признавая «единичность» исторического предмета, тем не менее ищет в истории «постоянств», которые прежде всего понимает, как «повторения», единство коих и дает ей соответствующую «точку зрения». «Точка зрения» также выступает с претензией на объясняющую роль и в этом смысле призвана заменить *мотивы* («побуждения», страсти и т. п.), к которым обращается прагматическая история. Сама прагматическая история говорит, как известно, о «причинах», но поскольку в ней указываются преимущественно побуждения, движущие в направлении к практическим целям и моральным оценкам, мы вправе говорить именно о мотивах, так как «мотив» и есть не что иное, как побуждающее представление с более или менее яркой чувственной окраской, где в конце концов само чувство выступает как движущий момент. В силу этого психологического факта «мотив» обычно признается движущим началом, исходящим от «характера» индивидов или «лиц», «личностей». Напротив, философская история больше интересуется «закономерностью» вообще, чем просто «повторяемостью» явлений, что само по себе уже влечет ее к некоторым опытам методологического анализа соответствующих понятий, и что в конце концов определяет ее переход к научным понятиям «оснований» и «причин», или так называемых «факторов», неиндивидуальных и «безличных». В философской истории могут беспорядочно перемешиваться «мотивы» с объединяющей их «точкой зрения» и причинными факторами, но тенденция к настоящей философии и науке истории выражается именно в методологическом очищении этих понятий. В целом можно сказать, что для философской истории является существенным внесение в рассмотрение исторических событий *рационального* метода на место психологического мотивирования прагматической истории. Обратная сторона этого рационализма в

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

¹³ Ср. ниже о Болингброке.

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

истории состоит в том, что история здесь строится нередко так, как она *могла бы только быть*. Но *то, что может быть*, в свою очередь, принимается ею за *то, что должно быть*, и в результате просто утверждается, как *то, что было*. Поскольку «возможность» есть гипотеза и может перейти в теорию, постольку это – движение в сторону научной истории, а постольку «возможность» возводится в «долженствование», определяемое внешним планом или целью истории, постольку здесь – возвращение опять к прагматизму. С этой стороны философская история и определяется преимущественно, как «переходная ступень» в развитии самой исторической науки.

Внешним признаком, по которому можно определить наступление и наличность в исторической науке периода философской истории, является прежде всего ее стремление обнять свой предмет во всей его конкретной полноте и всеобщности. Поэтому, это есть период по преимуществу *всеобщих* или *универсальных* историй. Но, как констатирует историография, наряду со стремлением к универсальности всегда обнаруживается также стремление к составлению историй национальных, народов и государств, но опять-таки «в целом», в их конкретном единстве. Другой, более углубленный признак дает возможность перенести понятие философской истории и на такого рода «национальные» истории. Можно заметить, что в характеризуемый нами период, прагматизм истории, ее стремление к поучению сменяется стремлением найти в ней какое-то внутреннее единство. При отсутствии строгой методологии и точных логических средств такое стремление не сразу приводит к нужным результатам по причине исключительной сложности и многообразия объединяемых в предмет явлений. Результатом этого бывает то, что в качестве объединяющего момента или «идеи» выдвигается либо совершенно субъективное понимание исторического процесса, как целого, либо подчеркивание одного какого-нибудь момента в сложном целом, как момента руководящего или направляющего. Другими словами, вместо «идеи» в историческом процессе устанавливается «точка зрения» на этот процесс. Так история изображается или понимается с «точки зрения» религиозной (Боссюэ), с точки зрения развития нравов (Вольтер), успехов интеллекта (Кондорсе), гражданственности (Фергюсон), образованности и благосостояния (Изелин), размножения и экономических потребностей (Аделунг), государства и международных отношений (Кант), и т. д., и т. д. Все такие «точки зрения» суть частные точки зрения и возведение их в степень общего и философского принципа философски и логически не может быть принято. Свое оправдание они могут найти только с момента *обращения* всех отношений, когда самая постановка вопроса, так сказать, переворачивается, и начинают говорить об историческом методе в праве, экономике, филологии, богословии и пр. Для философов философская история сменяется *философией истории*, когда удастся подметить идею и смысл исторического процесса, не путем внешнего привнесения «точек зрения», а путем имманентного раскрытия смысла самого предмета, а для историков философская история сменяется научной историей, когда ее объяснения и теории проникаются сознанием своей специфичности.

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

8. Итак, определение и место философии истории, по-видимому, ясно и недвусмысленно. То, что обозначается этим понятием, может отвергаться, потому ли, что оно скучно и неинтересно, когда превосходит нашу меру понимания и способностей, потому ли, что оно бесполезно и даже вредно, так как не видно, с какой стороны оно может способствовать

успехам техники и индустрии, – во всяком случае, отвергая это, не следует пользоваться термином для обозначения другого содержания. Между тем с таким явлением приходится не редко встречаться. Под философией истории иногда понимают не метафизическое или онтологическое изучение исторического процесса, а изучение исторического *познания*, т. е. или соответствующей психологии или соответствующей логики и методологии. К сожалению, и в употреблении терминов «теория исторического знания», «методология истории», «логика истории» и т. п. господствует полная разногласия и безграничный произвол. Необходимо и здесь соблюдать некоторое постоянство.

Процесс научной работы складывается из двух, в общем легко различимых, моментов: из момента познания и из момента сообщения познанного во всеобщее сведение¹⁵. Тот и другой моменты имеют свои средства, свои пути и приемы, свои *методы*. Но ясно, что они должны быть тщательно различаемы, когда мы их самих делаем предметом своего размышления. Строго говоря, для характеристики *науки* важен только второй момент, – как бы мы ни пришли к своему знанию, существенно, чтобы оно было сообщено так, чтобы не вызвало сомнений, чтобы было *доказано*. Но само собою разумеется, что в общей организации науки создается свой кодекс правил и наставлений к самому познанию соответствующего предмета, так как опыт этого познания показывает, что есть пути и приемы более короткие, более целесообразные, более удобные и т. п., которых и следует держаться в интересах большей производительности самой работы. Это не есть неподвижный список правил и рецептов, он постоянно меняется, пополняется, но в целом это – всегда некоторый регистр удачно применявшихся приемов, рекомендуемых и впредь. Только работавшие в области соответствующей науки могут оценить достоинство такого списка правил и советов, ими же он устанавливается и исправляется. Естественно, что всякая наука имеет свою технику познания, и собрание соответствующих наблюдений может оказать ей большую услугу. При познании существенную роль играет, конечно, личное дарование, находчивость, догадка, подготовленность, иногда и «случайность», тем не менее совокупность специфических для каждой науки правил ее техники объединяется в некоторую вспомогательную для науки дисциплину. Поскольку речь идет о некоторых искусственных приемах в достижении нужного знания, это – *техника* его, поскольку речь идет в широком смысле об исследовании и нахождении его, это – *эвристика*, поскольку речь идет о путях и методах исследования, это – *методика* исследования. Такая дисциплина всегда специфична, и едва ли есть смысл говорить об «общей» методике или «общей» эвристике, имея в виду такие правила *исследования*, которые применялись бы и в математике, например, и в истории, в физике и богословии, в гистологии и лингвистике, и т. д.

Другое дело – сообщение уже приобретенных знаний. Оно имеет и свои совершенно общие требования, ибо средство сообщения, в конце концов, одно, – *слово*, – и свои специальные предписания, в зависимости от характера подлежащих изложению мыслей. Совокупность приемов и методов сообщения и выражения наших мыслей имеет в виду или эстетическое впечатление (также моральное воздействие) или изображение – самого познаваемого предмета в его бытии, свойствах, действиях и т. п. В последнем случае речь идет именно о *логическом* выражении наших мыслей и нашего познания. Поскольку возможно учение об общих и специальных методах такого выражения, постольку и говорят о *логике* или *методологии* как общей, так и специальной. Методология не есть дело удобства или принятости, она диктуется особенностями внутренне присущими предмету, как такому, и потому она не есть дело опыта или навыка соответствующего представителя науки, а есть в себе законченная система, которая в силу этого сама становится наукой *sui generis*. Это – не спи-

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

сок правил, а внутренне связанный органон, служащий не лицам, а научному предмету в его изначальных и принципиальных основаниях. И в таком виде методология есть одна из философских основных наук. В противоположность методам исследования она говорит о методах *изложения* или *изображения*. Можно допустить, что кто-либо изобразит полученное им знание, описав путь своего исследования, – здесь как будто методы «совпадают», но призрачность этого «совпадения», разумеется, гораздо легче заметить, чем эквивокацию, вызываемую применением слова «метод». Между тем только этой эквивокации мы обязаны тем, что правила эвристики не редко обозначаются именем научной методологии, а логические анализы иногда выдаются за правила методики исследования.

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

Автором термина «историка» признается в соответствующей литературе¹⁶ ученый историограф XVII века Фоссиус. Для него лежит вне спора, что *историку* следует отличать от истории так же точно, как отличают поэтику от поэзии, так как обе излагают правила: историка для составления истории, поэтика – для поэзии¹⁷. Насколько знакомо, говорит он, имя истории, настолько большинству почти неизвестно, что есть «органическая» (*organica*) дисциплина, которая называется *историкой*, и которая ведет свое начало от Дионисия Галикарнасского и Лукиана¹⁸. Историка есть искусство, которое учит нас писать историю. Это не есть наука, что видно из ее цели и предмета, ибо из истории научаются составлять надлежащим образом историю, а наука имеет в виду не действия, а знание, – *scientia vero est, non operationis, sed sciendi gratia*, – кроме того историка имеет дело с вещами случайными, тогда как наука говорит о вещах необходимых¹⁹.

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

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

¹⁷ *Vossius G. J.* Op. cit. P. 1.

¹⁸ *Ibid.* P. 6.

¹⁹ *Ibid.* P. 15.

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

В XIX веке термином историка опять начинают пользоваться. Гервинус возобновляет вопрос Фоссиуса, – как случилось, спрашивает он²¹, что наряду с поэтикой не позаботились о месте для истории? Ответ на этот вопрос Гервинус ищет в особенностях самого предмета истории и форме ее изложения. Никаких *правил* исследования он не предлагает, а ищет признаки, по которым можно было бы определить характер современной истории в отличие от истории повествовательной (хроники) и истории прагматической. Поскольку у него речь идет не только о внешнелитературных формах изложения, этот трактат скорее относится к логике истории, чем к технике ее исследования, к эвристике.

Новое опять понимание истории дает Дройзен²². «Историка, – говорит он, – не есть энциклопедия исторических наук, не есть философия (или теология) истории, и не физика нравственного мира, меньше всего поэтика для писания истории. – Она должна поставить себе задачей быть органом исторического мышления и исследования <...> Историка обнимает *методику* исторического исследования, *систематику* исторически исследуемого». Это было бы ясно и бесспорно, но оказывается, что Методика обнимает у Дройзена, наряду с эвристикой, критикой и интерпретацией, также *изложение* (die Darstellung).

В последнее время опять вышло сочинение под заглавием «Историка» Людвиг Рисса²³. Как показывает подзаголовок книги: «Органон исторического мышления и исследования», автор имеет в виду выполнить задачу, поставленную историке Дройзеном, но в действительности в этой, исключительно интересной по содержанию книге нет никаких правил «исследования». Речь идет о *принципе* истории и об ее предмете. Такое исследование может быть отнесено только к принципам философии и к логике.

Под другими терминами, вводимыми современными исследователями, как «теория исторического знания» и «методология» скрывается то же смешение задач эвристики и логики. Например, профессор Кареев²⁴ употребляет promiscue термины «историка» и «теория исторического знания», что вполне законно и последовательно, но когда он поясняет, что «специальные вопросы истории касаются, главным образом, того, что может быть обозначено, как техника исторической методологии», это способно вызвать недоумения. Ведь «историческая методология» есть *глава логики*, что значит ее «техника»? А если под методологией вопреки точному смыслу термина понимать «историческую методику», т. е. правила исторического исследования, то ведь «техника исторической методологии» значит *техника исторической техники*. В другой своей книге²⁵ наш уважаемый ученый дает совершенно безукоризненное определение истории: «Теория исторического знания, которую можно еще назвать “историкою”, имеет своим предметом выяснение того, как добывается познание прошлого и при соблюдении каких условий оно может быть действительно научным». Но в другом месте той же книги он говорит о вопросах, которые в историке, как теории исторического познания, «берутся с гносеологической и методологической точки зрения».

Наконец, термином «теория исторического познания» пользуется профессор Виппер²⁶. Его книга богата весьма ценным содержанием, и она не есть «историка», как эвристика, – это исследование преимущественно по логике и методологии исторической науки. Сам автор

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

²² Droysen J. G. Grundriss der Historik. Lpz., 1868. См.: §§ 16, 18.

²³ Riess L. Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens. B. I. Brl., 1912.

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

²⁵ Кареев Н. И. Историология. Пгр., 1915. С. 17 и 313.

²⁶ Vippner P. Ю. Очерки теории исторического познания. М., 1911. С. 1, 115 {Против метафизики! Философия истории}.

сопоставляет термин «теория исторического познания» с терминами «философия истории» и «методология» истории. И действительно, наряду с методологическими вопросами, т. е. вопросами логической конструкции исторической науки, автор обсуждает также вопросы «философии истории», как учения об историческом *процессе*.

При таком многообразии понимания чего же держаться? Беря все в целом, нельзя ли сделать того обобщения, которое допускает, например, профессор Флинт²⁷, который утверждает, что «ход развития истории, в целом, есть некоторый прогресс от общих мест рефлексии по поводу истории к философскому уразумению условий и процессов, от которых зависит историческая наука»? Однако такое обобщение было бы весьма спорно по соображениям чисто логическим. Имея в виду проведенное выше различие терминов, если их можно обнять в одном понятии развития истории, как перехода от вопросов техники к вопросам логики, то, по-видимому, это может быть достигнуто лишь путем *отказа* от рассмотрения методических и технических задач исторического исследования. Всякое же *соединение* задач обоего рода под одним титулом, «историки» ли или «методологии», ведет к смешению этих задач и приносит больше вреда, чем пользы. Позволю себе привести одну иллюстрацию. Ланглуа и Сеньобос²⁸ выделяют «синтетические процессы» в качестве «второй части методологии». Если говорить, действительно, о *методологии*, т. е. о логике, то, конечно, только тут *впервые* она находит свое применение. Но тогда к этому «отделу» должны быть предъявлены и соответственные требования. Однако то, что мы действительно встречаем у названных авторов, именно с логической точки зрения не может выдержать самой легкой критики. Например, говоря об «общности исторических фактов»²⁹ авторы на протяжении всего своего рассуждения не различают даже *общего* и *абстрактного*, отношения части и целого и отношения вида и рода, и т. п. Переход от частей к целому здесь толкуется, как переход от частного (видового) к общему (родовому), а реальное разделение и реальный анализ не раз выступают под именем «абстракции». Количество примеров можно было бы увеличить, но и без того, мне кажется, ясно, что правильнее было бы *различать* задачи истории и логики, чем искать между ними общего, – родового ли или конкретного.

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

²⁷ Flint R. History of the Philosophy of History. Edinburg, 1893. P. 15.

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

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

стику, данную ей Флинтом: «весьма значительная часть ее до такой степени тривиальна и поверхностна, что едва ли когда-либо может пригодиться даже для лиц самых ограниченных способностей»³⁰. Но как же понимать собственные задачи *логики и методологии* исторической науки?

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

Это, конечно, не очень ясно, так как все-таки оставляет нас неудовлетворенными по вопросу о значении, в каком берется здесь термин «форма». Многообразие пониманий этого термина обуславливается в значительной степени многообразием пониманий и определений коррелятивного форме содержания. Но приведенная формула может быть полезна здесь тем, что она предостерегает против всякого такого понимания формы, как предмета логики, которое сколько-нибудь ограничивало бы сферу значения этого термина. Так, если бы мы ограничили содержание, или познаваемое, только областью *действительного* предмета, т. е. областью «вещей», мы, может быть, получили бы некоторую формальную науку онтологического порядка, но это не была бы логика, так как вообще область применения логики шире области действительного предмета. С другой стороны, ограничение предмета логики может произойти и в том случае, если мы введем в круг рассматриваемых ею форм только одну какую-нибудь область идеального предмета, например, только математические формы, или вообще ограничим область форм областью идеального предмета, как предмета общего. Если в первом случае опасность для логики заключалась в том, что мы впали бы в ошибку онтологизма, то во втором случае мы пришли бы к своеобразной форме *логического материализма*, состоящего, – как и всякий материализм, – в «механизации» логики, т. е. в упрощении сложного, в симплификации квалифицированного и в элементарном схематизировании живого.

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

³⁰ Flint R. Op. cit. P. 15–16.

том, т. е. с тем, что обнимается этим понятием. Вопрос о предмете, как носителе содержания всякого понятия, есть совершенно уместный и даже необходимый вопрос в логике.

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

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

При таком отношении выражения к выражаемому логика действует совершенно так же, как и всякая специальная наука. Но как всякая специальная наука имеет не только форму, но и содержание, так, следовательно, и логика, будучи формальной наукой *ἡ αὐτὴ ἡ σοφία*, тем не менее не есть, скажем, формалистическая наука в том смысле, будто она изучает «пустые» формы без содержания, — что, кстати, в себе противоречиво, — а изучает формы самого общего предмета, невзирая на свою общность, не лишенного вовсе какого бы то ни было содержания. Вот почему чрезвычайно односторонен тот взгляд, по которому логика, как формальная наука, имеет дело только с «объемами» понятий, так что все ее операции, в конце концов, сводятся к операциям над отношениями «рода» и «вида». Логика должна обращаться также к содержанию, потому что в нем значение понятий, оно есть выражаемое³¹. Формалистическая логика одного только объема никогда не могла выполнить своих задач, и это — не только эмпирический факт, а это вытекает из существа ее задач и предмета. По этой же причине и все попытки «математической» логики обречены на неуспех, поскольку они претендуют на то, чтобы заступить место логики; для логики они имеют только второстепенное значение. В целом логика есть не только логика объема, но и содержания. От этого и происходит, что нередко, говоря о логических связях, отношениях, основаниях и т. п., мы имеем в виду не собственно связи и отношения и пр. выражений, как таких, а именно выражае-

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

мого ими. Квалифицируя соответственное выражение определением: *логический*, мы только хотим сказать, что оно берется не в его эмпирической действительности и не в его частной принадлежности к какой-либо определенной области идеального предмета, а в его приуроченности к «предмету вообще», так что значение соответственной связи и т. д. простирается на *всякий* предмет и *всякую* вещь.

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

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

Одно общее замечание должно еще пояснить наше понимание логики и методологии. Существует довольно распространенное мнение, — которое явно находится в противоречии со всем сказанным, — будто особый характер логики составляет ее «нормативность», будто логика есть нормативная наука. Что под этим понимать? Часто такое утверждение связывается с утверждением, будто логика призвана давать правила для научного мышления не в смысле его выражения, а в смысле его нахождения. Логика в таком случае понимается, как *ars inveniendi*. И, действительно, если бы логика была эвристикой, а не методологией наук, она могла бы быть собранием правил, рецептов и советов, и тогда она могла бы называться и «нормативной» дисциплиной. Но если логика есть *ars disserendi*, то что значит ее нормативность? Говорят о «долженствовании», которое будто бы усматривается помимо бытия и даже до такой степени противно ему, что от бытия к долженствованию нет никакого перехода; говорят даже об особой «логической совести», определяющей это долженствование. Происхождение этих аналогий от «этики» очевидно. Но аналогия — плохой способ доказательства, а по существу это вызывает много недоумений. Долженствование, — какое бы то ни было, как и совесть, — дает преимущественно отрицательные указания, так что, может быть, правильное было бы тогда и логику определять, как науку о не-должном или не-позволительном. Но логика, как известно, никогда не ограничивалась одним анализом логических ошибок, а как усмотреть положительные указания на то, чего должно держаться без анализа того, что есть, — вещь исключительно непонятная. В конце концов, тут может быть только один выход, заключающийся в том, что логическое долженствование подчиняют какой-нибудь

гетерономной санкции, вроде морали или нашего пожелания («кто хочет достигнуть того-то, должен держаться таких-то правил», «кто хочет цели, должен хотеть средств» и т. п.), и логика, претендующая быть основной дисциплиной, теряет всякий смысл.

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

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

Но есть течение в современной философии, которое не только в нормативном характере видит спасение для самой логики, но вообще понятию «ценности» приписывает столь существенное для науки значение, что только с помощью этого понятия обещает разрешить все труднейшие вопросы философии, в том числе и наш вопрос об истории как науке, и даже этот вопрос в особенности. Это отрицательное учение об исторической науке и ее методе мы исследуем ниже с возможной полнотой, здесь же остановились на нем, только для того, чтобы ближе определить собственные задачи. Логика столь же мало есть наука о ценностях, как мало может быть какая-нибудь ценность, даже воображаемая, которая не имела бы некоторой определенной формы бытия и предметности. Но если бы какая-либо наука, действительно, оказалась наукой о ценностях, то, как ясно из всего вышесказанного, логика могла бы только эту *sui generis* форму бытия подвергнуть своему анализу в формах его выражения и, следовательно, в принципе ее задачи тут ничем не отличались бы от задач логики по отношению к другим наукам.

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

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

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

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

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

мета, как предмета действительного мира, требуется показать свой особый характер исторической причинности, лежащей в основе всех исторических объяснений и теорий.

Таковы задачи, которые стоят перед логическими и методологическими исследованиями в области исторической проблемы. В этой первой части наших исследований мы собираем только материалы. Настоящим Введением мы хотели наметить те принципы, которыми определяется выбор этих материалов³², а равно критика и последующая конструкция. Разумеется, в области самих этих предпосылок есть много спорного. Их обоснование есть также дело будущего. Результаты могут дать для их оправдания больше, чем априорный спор о них. Это ожидание служит для меня также оправданием догматичности в вышеизложенном.

Таким образом, вопрос о методах истории и о специфическом характере истории как науки есть совершенно правомерный вопрос методологии. По своему объему он не является совершенно общим, так чтобы его можно было решить простой ссылкой на методологию другой какой-либо общей науки, но он и не представляет собою до такой степени частной проблемы, которая принуждала бы нас держаться возможно ближе к тому эмпирическому материалу, которым располагает сама история как наука, и к тем ее методам, которые имеют совершенно узкую сферу специального приложения. Это не крайнее положение нашей проблемы создает для решения ее своеобразные затруднения: с одной стороны, мы должны предполагать некоторые совершенно всеобщие предпосылки общей логики и методологии данными, с другой стороны, мы должны отказаться в значительной степени от помощи опыта самой эмпирической науки истории, по крайней мере, поскольку у представителей ее этот опыт не получает принципиального обоснования и освещения³³. И, однако, в обоих случаях мы увидим себя вынужденными нарушать эти ограничительные требования.

Дело в том, что хотя философский анализ предмета $\tau\theta\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ предшествует методологическому $\pi\theta\theta\epsilon\varsigma\ \#\mu\theta\varsigma$ он следует не только за методологическим, но и за эмпирическим. И это не историческая случайность, а это лежит в самой природе нашего познания: «естественное» понимание мира для нас необходимый первый шаг в его понимании вообще. Этим обстоятельством обуславливается и то, что общие методологические положения, в действительности, оказываются не вполне общими, мало того, они могут оказаться и вовсе ошибочными, если обобщению подвергается не то, что выражает подлинную сущность вещи, или если видовое принимается за родовое. Таким образом, в философии наряду с ее положениями накапливаются положения, представляющие собою мнения философов, – всякое специальное исследование, ведущееся на почве так или иначе установленных общих предпосылок, является вместе с тем *experimentum crucis* для них самих. Специальное философское исследование не может вестись без того, чтобы в то же время не ревизовались общие предпосылки самого исследования, – это характерно для философского исследования, как исследования, касающегося, даже в самых частных своих вопросах, основ нашего познания вообще, и притом касающегося *принципиально*; поскольку приходится наблюдать такое же или аналогичное явление и в самих науках, постольку это лишний раз подтверждает зависимость их от философских приемов и методов.

Таким образом, нам не раз придется останавливаться на выяснении некоторых общих вопросов методологии и логики, останавливаться подробнее, чем это может показаться с первого взгляда необходимым для исследования специального. С другой стороны, мы не можем отказать себе в праве обращаться и к чисто эмпирическому материалу, почерпаемому из суждений самих историков, – и не только в тех случаях, когда, можно думать, авторитет специалиста служит подтверждением методологического исследования, но и в тех случаях, когда, напротив, суждение специалиста служит только иллюстрацией того, как мало историк

³² Выбор обусловлен этими принципами – следовательно, правке подлежат именно принципы!

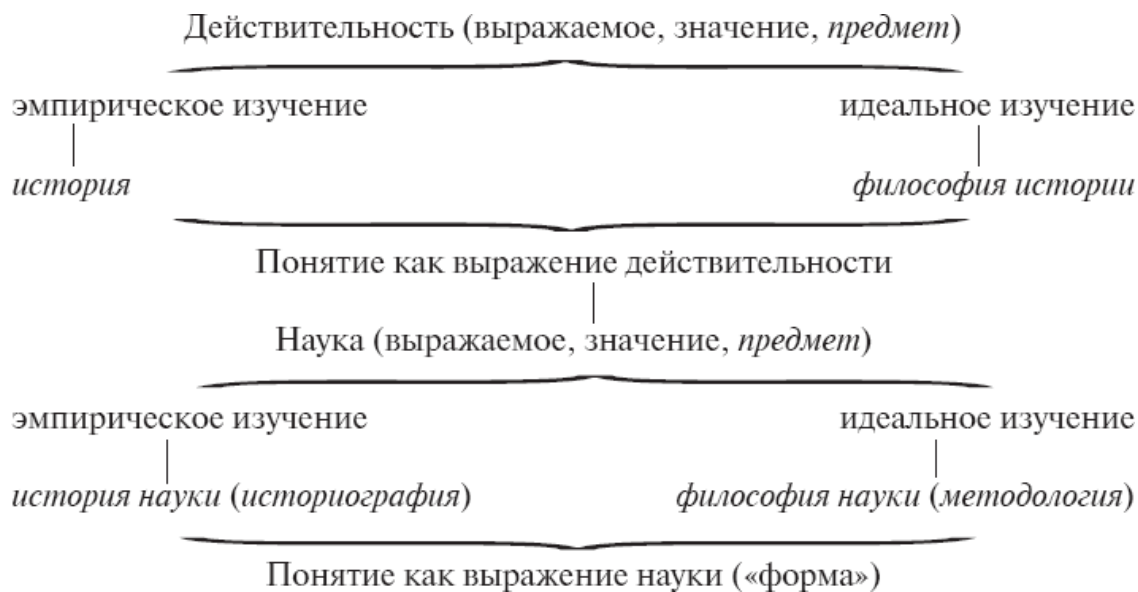
³³ Т. е. нет сознательной рефлексии.

отдает себе отчета в тех методах, которыми он сам пользуется. Последнее даже будет встречаться чаще, и мы не можем здесь не подчеркнуть, – вопреки распространенному, может быть, мнению, – ту мысль, что представитель специальной науки, как такой, не призван и не компетентен судить о методах и логической конструкции собственной науки. Здесь повторяется то же, что в отношении между техникой и наукой вообще: даже хороший *техник-историк* не всегда может высказать хорошее теоретическое суждение о своей работе, как не может, например, инженер-техник разрабатывать теоретические проблемы математики. Для суждения о философском и логическом значении своей науки у специалиста ученого нет ни нужной опытности в философской рефлексии, ни даже нужного запаса философской и логической терминологии, фактическое совмещение в одном *лице* историка и логика, разумеется, ни малейшим образом не колеблет принципиального различия их задач.

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

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

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



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

Возможно только в том *единственном* случае, если мы произведем с тем вместе и известную софистическую подмену, т. е. на место предмета истории как науки, «вещи», подставим другой предмет, «понятие». В таком случае и рождается вопрос о более тщательном отделении логики и методологии истории от философии истории. Логика истории есть логика истории как науки; философия истории есть философия истории как эмпирической действительности. Это положение – крайней очевидности. Но ведь логика тоже философская дисциплина, в каком же отношении стоит философия истории к логике? Ответ на этот вопрос опять-таки дается точным различением предметов. Это различение затемняется отрицательной философией.

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

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

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

Обратим внимание на переходы от одного понимания философии истории к другому, как это изображено у Риккерта. В то время как первый переход от универсальной истории к философии истории есть переход *от действительности к ее же* принципам, второй переход от философии истории к логике есть переход *от действительности к* понятиям и принципам *науки* об этой действительности. Философия истории с ее принципами и логика исторического познания (изображения этой действительности) с ее принципами – вещи до такой степени разные, что их смешение может быть допущено только при смешении двух здесь различных значений термина «принципы». И действительно, допустим, что универсальная

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

история «необходимо приводит» к философии истории, – что это значит? Это значит, что универсальная история без принципов философии истории будет несовершенной, можно сказать «догматической», в том смысле, что она не критически установит свой *принцип единства*, т. е. «произвольно» поймет это единство, и следовательно, может субъективное мнение выдавать за нечто присущее самой действительности. Но может случиться и иначе, что автор универсальной истории совершенно адекватно выразит принцип единства, заключающийся в действительности, не прибегая вовсе к помощи философско-исторических анализов, – как можно, например, утверждать, что законодательная власть в Англии принадлежит парламенту, не изучая предварительно государственного права.

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

После совершенно основательной критики претензий заменить философию истории социологией, Риккерт приходит к выводу, что поскольку речь идет о философии истории как науки об исторических принципах, ее дело – не установление «законов», а разрешение вопросов, касающихся общей сущности исторической жизни³⁵. Это бесспорно верное утверждение однако интерпретируется Риккертом в том смысле, что все попытки к установлению таких законов были только попытками установить «*формулы ценности*», и именно в установлении системы ценностей лежит задача философии истории. Понятие «ценности» является центральным в теории Риккерта и мы впоследствии подвергнем его специальному разбору; здесь для нас интересен только вопрос: меняет ли это понятие отношение между логикой исторической науки и философией исторического процесса, и если меняет, то в каком направлении?

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

³⁵ Op. cit. С. 89.

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

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

Риккерт считает, что понятие закона является в истории и в философии истории противоречивым, поэтому философия истории как наука о принципах должна говорить не о законах, но точно также, по его мнению, она не может говорить и о так называемых общих факторах или «силах» исторической жизни³⁶. Это и есть смешение закона и объяснения. Все эти факторы вообще, по его мнению, могут быть разделены на факторы физические и психические, но в конце концов они являются только *условиями*, без которых не могли бы совершаться исторические события, и именно поэтому они не представляют интереса ни для историка, ни для философа истории. Это совершенно справедливо. Однако существенно другое: *почему* это суть условия, а не объяснительные причины? Только потому, что они не суть *производящие* исторический процесс причины, что они *для исторического* процесса *внешни*, как, например, сами физические условия «внешни» при психологических процессах и являются только их условиями, и т. п. Совершенно иначе обстоит дело с «внутренними» факторами исторического процесса, которые берутся как *действующие* силы. Для философии истории, как и для науки истории, не безразлично, будут ли этими факторами развитие производительных сил или социальная психология масс, но если только они понимаются как внутренние факторы исторического процесса, логически они являются совершенно законными факторами в объяснительных теориях. Если бы даже кто-либо увидел внутреннее основания исторического объяснения в капризе и произволе Божественного Промысла, то логически это было бы правомернее, чем отказываться вовсе от объяснений в истории и обращаться для ее построения к системе ценностей. Но глубокий философский корень риккертовского отрицания лежит в его кантианском понимании причинности, – оно признает только ту причинность, которая связывается с феноменалистическим истолкованием необходимой временной связи; все, что сверх этого, относится к «свободе», но не как абсолютной причинности, а как области морали и ценностей.

Риккерт в этой же статье сделал весьма рискованное утверждение: «В докантовской же философии прошлого и настоящего для выяснения этих вопросов (логики исторической науки) не сделано решительно ничего»³⁷. Это не есть простое незнание истории вопроса, это есть нежелание ее знать, и, как видно из собственных заявлений Риккерта, нежелание, истекающее из его убеждения, что он призван к борьбе с натурализмом Просвещения³⁸,

³⁶ Ibid. С. 88.

³⁷ Ibid. С. 9.

³⁸ Ibid. С. 1–2.

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

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

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

³⁹ Ibid. С. 94 и сл.

⁴⁰ Ibid. С. 99–100, ср. С. 107.

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

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

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

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

Остается, однако, факт, что, невзирая на эту благодарную для философии истории разрушительную работу Канта, впервые только Риккерт нашел, как можно на почве изображенного субъективизма и прагматизма понять философию истории. Ее предмет — не действительность, как думают «докантовские» мыслители, а нечто совершенно иное: «предмет философии истории как науки о принципах есть “идея” в кантовском смысле, как всюду там, где предметом является безусловное в полноте своего содержания»⁴². Эта «идея» и есть у Риккерта не что иное, как его система культурных ценностей⁴³. Но с точки зрения именно кантовского понимания «идеи» можно ли признать такую систему ценностей системой «действительности»? Ни в коем случае. От действительности тут ничего не остается, и всякая

⁴¹ Ibid. С. 131–132.

⁴² Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts... / Hrsg. v. W. Windelband. B. II. Heidelberg, 1904. S. 111. Рус. пер. С. 112. (Я отступаю в передаче этой цитаты от русского переводчика, потому что так мне кажется выразительнее, но у меня под руками только 1-е немецкое издание, и я не могу судить, сам ли Риккерт изменил редакцию фразы, или я расхожусь в ее понимании с русским переводчиком.)

⁴³ Ibid. С. 125.

попытка придать «идее» конститутивный характер, ведь приведет только к иллюзии (Schein). Философию истории, действительно, можно принять, если ее предметом является *идея*, но не в кантовском, а в платоновском смысле. Платоновская идея может быть объясняющим началом, может раскрываться в историческом прогрессе, может быть имманентной силой в истории, и философия истории, как учение о ней, есть теория познаваемого во всяком случае. «Идея» же субъективизма, идея «теории познания», на место действительного или идеального предмета ничего не вносит, — это место остается пустым; от прагматичности этой «идеи», от того, что это — идея практического разума, дело нисколько не меняется, теоретическая философия ничего от этого не приобретает, а теряет всю свою автономию. Поэтому, когда Риккерт сводит и философию истории к логике, объявляя ту и другую царством ценностей, он не доводит дела до конца. Примат практического разума должен бы побудить его сделать еще один «переход», к этике, — здесь ведь последние основания и первые предпосылки. Но в этике ли, или в логике собственной науки, исторический процесс становится предметом философии истории, в обоих случаях философия истории выступает, как теория познания, а не теория познаваемого. И в этом пункте коренное различие в отношении к ней со стороны философии отрицательной и философии положительной.

Общее заключение Риккерта об отношении установленных им видов философии истории гласит: «задачи философии истории, которая сперва, казалось, распадается на три различных дисциплины, принимают совершенно единообразную форму»⁴⁴. Эмпирическое бытие предоставляется специальным наукам, философия же имеет дело с «царством ценностей». «Одною из областей ценности является область науки, поскольку последняя стремится к осуществлению ценностей истины, и философия истории, поэтому, должна прежде всего иметь дело с сущностью исторической науки. Она понимает последнюю как индивидуализующее изображение неповторяющегося развития культуры, т. е. бытия и процесса, полноточного в своей индивидуальности в смысле культурных ценностей. Отсюда получается тогда, что принципы исторической жизни сами суть ценности и обработка этих ценностей в смысле их правомочия (Geltung), поэтому есть вторая задача философии истории, которая, однако, в конце концов совпадает с задачей философии, как науки о ценностях вообще». Это — туманно, но смысл имеет короткий: философия изучает ценности, среди этих ценностей находится *наука история*, — философия, изучающая ценность под титулом: «наука история», есть логика исторической науки; но наука история также изучает ценности, именно ценности культуры, *изображение* которых она ставит своей задачей; принципы этих ценностей, т. е. ценностей культуры, которую изображает историческая наука, изучает философия истории; ergo, задача философии истории совпадает с задачей философии, как науки о ценностях вообще. Формально, это — *quaternion terminorum*, так как наука, как ценность, и предмет этой науки, как ценность, суть разные вещи. Но по существу, как будто все приемлемо: ведь и наука есть культурная ценность, с одной стороны, а с другой стороны, разве не правда, что философия истории есть философия?

Это — один из примеров того, как трудно разрешается кантовский основной софизм! Но стоит продумать все рассуждение Риккерта в порядке обеих частей кантовской дилеммы — и ошибка раскрывается сама собою. В порядке субъективном Риккерт рассуждает последовательно: как Кант предписывал законы природе, записывая их на страницах естествознания, так Риккерт хочет предписывать ценности историческому процессу, записывая их на страницах истории. Как для Канта нет природы вне естествознания, так для Риккерта нет исторического процесса вне исторической науки. История как процесс = история как наука.

⁴⁴ Op. cit. S. 133. Рус. пер. С. 147–148. (Опять прибегаю к оригиналу по тем же основаниям, что выше. Впрочем, в интерпретации русского переводчика нужна мне мысль Риккерта, пожалуй, подчеркивается еще резче: слово *einheitlich* я перевожу здесь «единообразный», г. Гессен — «тождественный».)

Понятно, что философия исторического процесса совпадает с логикой исторической науки, – непонятным остается разве только, – почему это совпадение касается только «принципов», а не всего содержания.

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

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

Глава первая

1

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

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

Новая эра в философии, начавшаяся с Канта, на первых порах, по крайней мере, сохраняет сложившиеся «неисторические» традиции. Виндельбанд, один из первых в наше время выступивший с «новыми» взглядами на научную природу истории, так изображает роль Канта в отношении нашей темы: «Совсем в другом смысле (чем отрицание научности химии и психологии) имеет силу это относительно исторических дисциплин, которые, наконец, прямо исключены Кантом из сферы науки. Мы не можем за это упрекать Канта: до его времени, действительно, было, в сущности, только искусство дееписания (*eine Kunst der Geschichtsschreibung*) и великие художники в нем; но историю причисляли именно к беллетристике, она не была еще наукой. Таковой она стала после Канта»⁴⁷. Несколько ниже, впрочем, Виндельбанд высказывает мнение, — которого мы не разделяем, — будто единственно «критическому духу» мы обязаны теперь сциентификацией истории, но существенным в этой характеристике остается общее отношение к XVIII веку. Правда, для нас ясно, что далеко не вся теоретическая мысль конца XVIII века представлена именно и только Кантом. Напротив, такое сужение интересов момента неизбежно должно привести к неполноте и односторонности представления о нем. Но, с другой стороны, роль и влияние Канта основательно побуждают видеть в нем новую эру философии. Таким образом, само собою обозначается тот момент, который завершает собою объем нашего исследования. Поскольку мы

⁴⁵ Упрек XVIII веку в неисторичности относится к материализму XVIII века. Он принимает общий характер в устах тех, кто *всю* философию XVIII века представляет себе как господство материализма. — Характеристика философии Просвещения как *неисторической* не возникла ли из представления о ней как о «революционной» или подготовившей революцию, поскольку последняя рассматривалась сама как «неисторический» или антиисторический факт?

⁴⁶ Как определял Ж. Боден: «*Historia nihil aliud esse debeat quam veritatis et rerum gestarum veluti tabula*» (*Bodin J. Methodus, Ad facilem historiarum cognitionem. Parisiis, 1566*).

⁴⁷ *Windelband W. Nach hundert Jahren // Kantstudien. B. IX: Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben usw. Brl., 1904. S. 10.*

берем его не как хронологический только предел, очевидно, для нас имело бы немалое значение, если бы можно было обнаружить среди современников Канта, избегших его всестороннего влияния, иное отношение к интересующим нас проблемам «истории».

Ограничивая, таким образом, поле своего внимания, мы должны признать, что приводимая характеристика XVIII века, если ей придавать совершенно *общее значение*, далеко не соответствует фактам. Она сама страдает *неисторичностью*, так как она не столько констатирует факты, сколько представляет собою *выводы* из некоторых положений, схематизирующих состояние науки и философии в ту пору. В особенности такая характеристика должна показаться несправедливой, если иметь в виду все интеллектуальное развитие эпохи в ее местных и индивидуальных особенностях применительно к странам, игравшим руководящую роль в культуре эпохи. Единственно правильным методическим решением этого вопроса был бы не метод «выводов», а метод исторический же, или, по крайней мере, чистое, непредвзятое, констатирование фактов. Окажется прежде всего, что в XVIII веке очень энергично разрабатывались чисто исторические вопросы при помощи исторических методов, что хотя и остается преобладающей прагматической окраска в способе объяснения, но зато закладывается фундамент основательной филологической и материальной критики, наконец, что самый предмет истории приводится к тому его пониманию, которое господствует и в XIX, «историческом» веке. Вообще сравнение состояния истории в XVIII веке с предыдущей эпохой точно так же, как и сравнение его с состоянием исторической науки в XIX веке, дает полное основание для того, чтобы искать семена взращенного нашим временем, именно в XVIII веке. Все это ставит перед эпохой новые теоретические проблемы, сосредоточивающиеся, главным образом, на чисто теоретическом же определении самого предмета «новой науки», но побуждающие настойчиво как к чисто философским обобщениям, так и к логическому и методологическому анализу средств и путей этой новой науки, не говоря уж о психологических опытах теории исторического познания, выдвигающихся иногда на первый план и волнующих ученое общество. Показать это путем хотя бы общего обзора некоторых фактов мы ставим теперь своей ближайшей задачей, рассмотрев предварительно некоторые примеры тех оснований, которые побуждают к приведенной выше отрицательной характеристике.

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

Для решения наших задач мы обращаемся не к историческому методу хотя и может показаться, что он был бы здесь наиболее уместен. Однако, исторический метод требует не только фактов, он требует также их *объяснения*, а для этого мы не располагаем достаточными данными. Мы ограничиваемся только анализом и интерпретацией отдельных приме-

ров, которые приводим, как *instantiae negativae* против сложившихся в истории философии выводов и мнений. На отдельных мыслителях мы останавливаемся не в меру их *общего* значения и известности, а лишь постольку, поскольку они дают нам эти *instantiae*. Таким образом, мы получаем *материалы* как для будущего систематического построения, так и для немедленного ответа на вопрос о действительной связи исторической проблемы в XVIII веке с философскими основаниями того времени. Не будучи историческими, наши исследования могут пригодиться и для исторического построения, и постольку к ним применяются обязательные в таком случае приемы критики и интерпретации⁴⁸.

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

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

Из рационализма, может быть, вытекало приложение абстрактно-математического метода и к объектам истории, но показывает ли *фактическая* наличность и развитие этой науки в рассматриваемую эпоху, что такая рационалистическая обработка социальных объектов считалась именно *историей*, – вот в чем вопрос. Разве не может быть попытки наряду

⁴⁸ См.: С. 73, 74 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 72, 73.

⁴⁹ Виндельбанд В. История новой философии / Пер. под ред. А. И. Введенского. СПб., 1902. Т. I. С. 101.

⁵⁰ Руссо, 133.

⁵¹ Wundt W. Logik. 3. Auf. B. III. S. 630.

с историей создать особую науку, «социальную физику», «науку о человеке» и т. п.? Опыты приложения абстрактных методов к самой истории могут никакого влияния на эту последнюю не оказывать, а привести только к созданию особой философской или специально-научной дисциплины. С другой стороны, индивидуализм, связанный с рационализмом, еще не ведет необходимо ни к атомизму, ни к отрицанию «реальной цели человеческого существования» вне и выше индивидуальной личности. И не следует забывать, что само понятие индивида не имеет однозначного противопоставления в понятии общества, а какую роль могла сыграть в развитии «истории» идея «человечества», во всяком случае вышедшая в XIX век не из пены, *## τον #φ#ο#*⁵², – это вопрос, который путем *выводов* решен быть не может. Еще больше щепетильности требуется для всеобщего отрицания идеи специфического объекта истории, и пока оно не будет иметь за собою фактических оснований, очень неточным оказывается утверждение, будто «образование всякого рода социальных объединений» рассматривалось как произвольное и намеренное. Это утверждение остается неточным до тех пор, пока не будет показано, что в этом взгляде на историю *исчерпывалось* представление о ее факторах и причинах. А играет ли телеологический момент в самом историческом процессе в виде идеи прогресса, как совершенствования, большую роль в мировоззрении рационализма и Просвещения, чем в философско-исторических и исторических построениях XIX века, – это еще большой и опять-таки фактический вопрос.

Приведем еще суждение К. Фишера, которое является тем более разительным примером, что мы имеем дело с крупным, по распространенному признанию, историком. Замечательно, что его историческое чувство, подсказавшее ему решительное различие англо-французского и немецкого Просвещения, все же должно было подчиниться логике его теории, так что само это различие оказалось *выведенным* из общего положения⁵³. По мнению К. Фишера, «неспособность исторически мыслить» объясняется отчужденностью от религии, – если Просвещение не в состоянии понять религии, то оно не может объяснить историю. «Если религия есть носитель исторической жизни в великом и философия – носитель научного образования в целом, то можно высказать положение: как философия относится к религии, так она относится к истории <...> Философия неспособна объяснить религию, если она или обращает ее в суеверие или объясняет побуждениями какой угодно только не религиозной природы: так рассуждало французско-английское Просвещение в своих самых свободных умах, его образ мысли был естественно *неисторическим* и *противоисторическим*». Напротив, немецкое Просвещение уже в самом источнике своем (Лейбниц) имело в виду соединение веры и разума, оно включает в себя религию и проникается ею, а потому, в силу установленного общего положения, оно, по крайней мере, по задатку своему способно исторически мыслить; оно владеет этим задатком уже в Лейбнице, разрешает и развивает его в Винкельмане, Лессинге и Гердере, но *не могло* развернуть его в пору господства Хр. Вольфа и его школы.

Эта характеристика апеллирует, как мы видим, к фактам и именам, но по существу есть также только *вывод* из предпосылки Фишера об отношении религии и философии. Не касаясь даже вовсе этой предпосылки, мы все же наталкиваемся на ряд сомнений: прежде всего не входит ли в противоречие с общими выводами К. Фишера также теоретическое соображение, что рационалистические основания философии кажутся вообще более противными духу историзма, чем ее эмпирические основы, родственные по существу «историческому»? Между тем с этой точки зрения можно было бы ожидать, что именно немецкое Просвещение окажется в большем противоречии с историзмом, чем Просвещение французское, впитав-

⁵² Ср.: «Aber vom einzelnen schweift immer der Blick des Rationalisten zum Ganzen, zur Menschheit» (Günther F. Die Wissenschaft von Menschen. Gotha, 1907. S. 18 f.).

⁵³ Fischer K. Fr. Bacon und seine Nachfolger. 2. Auf. Lpz., 1875. S. 456 ff.

шее в себя большую долю английского эмпиризма⁵⁴. Правда, К. Фишер делает весьма существенное ограничение для «Вольфа и его школы», – но это повод к новым сомнениям, так как не только этим вносится разрыв в историческую преемственность философии конца XVIII века от философии ее начала, но игнорируется и столь существенный факт, как *прямая* преемственность Вольфа от Лейбница⁵⁵. Таким образом, прав ли Фишер в своей предпосылке или не прав, вопрос решается не ее отвлеченным анализом, а констатированием фактов, и только по установлении фактов мы имеем право переходить к попыткам их гипотетического и теоретического объяснения; тогда только могут быть непредвзято установлены и те факторы, которые способствовали или противодействовали тому, что философское мировоззрение эпохи складывалось определенным данным образом⁵⁶.

2. Для того, кто под философией понимает не просто всякого рода туманности и отвлеченные рассуждения на заданную тему житейской мудрости, а имеет в виду специальную группу предметов и вопросов, разрешаемых по своеобразному методу, для того отождествление, – популярное в эпоху «Просвещения», – «философа» и «просветителя» должно показаться столь же нелепым, сколько и претенциозным. Единственным философским моментом в Просвещении можно признать его стремление в обсуждении всех волновавших в то время вопросов исходить из какого-то *общего* мировоззрения или прийти к нему. По нашим понятиям, поэтому Просвещение не есть эпоха в философии, не есть какое-либо философское течение или направление, не есть даже популяризация *философии*, хотя популяризация *знания вообще* составляет, несомненно, одну из характерных черт эпохи. Но сама эта популяризация носит такой специфический характер, который, пожалуй, наиболее адекватно можно было бы передать современным термином *публицистика*⁵⁷.

Действительно, проблемы, занимавшие писателей и деятелей, которых принято считать выразителями эпохи Просвещения, были проблемами текущей житейской практики вообще, и в частности насущными политическими, социальными, религиозными и т. п. темами, философских задач в собственном смысле эпоха перед собою не ставила, самое большее философия служила только *средством* для решения вопросов социальной или церковной политики, государственного переустройства, защиты свободы слова, веры и т. д. «Просвещение» должно было служить только средством пропаганды соответствующих

⁵⁴ Р. Майр энергично защищает эпоху Просвещения против упреков К. Фишера (Mayr R. Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. Wien, 1877. S. 97 ff.). Майр скорее готов признать, что само «историческое понимание религии» началось с эпохи Просвещения, «da ja diese die Schranken zwischen Heidenthum und Christenthum niederriss und statt überirdischer Quellen die irdischen, nämlich die psychologischen und specifisch historischen Ursprünge der Religionsgeschichte aufzudecken suchte» (Там же. S. 101). Ср. S. 136: «Die Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts berührten noch die Geschichte ganz obenhin, meist nur indirect, erst mit 18. Jahrhundert begannen sie die Geschichte an und für sich zum Gegenstande des Nachdenkens zu machen»; S. 104: «Die Aufklärung hat sich um die Geschichte und deren Philosophie verdient gemacht, wie keine Zeit vor ihr und nach ihr».

⁵⁵ В другом месте К. Фишер особенно настаивает на том значении, которое имели для Лессинга и вообще для конца XVIII века «Новые опыты» Лейбница, вышедшие в 1765 году и неизвестные Вольфу и его ближайшим последователям (Фишер К. История новой философии. Т. III: Лейбниц / Пер. Н. Н. Полилова. СПб., 1905. С. 630). Но не более ли важно для общей мысли Фишера, что Теодицея (1710) была Вольфу знакома?

⁵⁶ До какой степени сложен здесь вопрос об «объяснении» можно видеть из попытки Гасбаха, сделанной в его известном исследовании об Ад. Смите. Ходячее мнение об антиисторизме XVIII века Гасбах отвергает, но любопытно, что развитие самой исторической науки в этом веке он объясняет, между прочим, как раз теми факторами, которые прежде приводились в доказательство неисторичности эпохи: развитие естествознания, деизм, естественное право! Ср. Hasbach W. Untersuchungen über Adam Smith. Lpz., 1891. S. 303–304. Впрочем, и у Гасбаха это – только «общее» суждение, конкретное же обоснование и недостаточно и иногда ошибочно. Так, например, не приводя никаких данных, он усматривает в «бэконовских принципах» благоприятные условия для развития исторической науки (S. 305); или, например, высокая оценка Юма как историка опирается у него на устаревшую уже историографию Вахлера (S. 306).

⁵⁷ Bunner P. Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе. 2-е изд. М., 1908. С. 45, 47. – См.: С. 107 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 98.

идей, освободительный смысл которых *положительно* состоял в неопределенном убеждении, что власть должна принадлежать никому иному, как просвещенным⁵⁸.

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

Именно в этом смысле Просвещение XVIII века должно считать за собою особенно важную заслугу. Всякая наука и всякая философия может быть сделана предметом «просвещения», и рассматриваемая эпоха стремилась «просвещать» во всем том, что было до нее изобретено в области знания, – популяризовались особенно идеи, входившие в обиход науки «нового» времени. Но специальные задачи, – впервые тогда возникшей в широком масштабе, – публицистики наталкивали и на специальные философские темы. Вопросы права, политики, веротерпимости, свободного суждения и под. неизбежно выталкивали на первый план вопросы о самом *человеке*, во всех его значениях и отношениях. Что здесь необозримое поприще для научной и философской работы, теперь очевидно для всякого. А если сам XVIII век по преимуществу резонировал о *моралистической* стороне этих вопросов, то это столько же свидетельствует о его практических тенденциях, сколько о его философской слабости. Но и тут историческая справедливость требует признать, что моральные и прикладные выводы из философских предпосылок были в большей степени делом популяризаторов и публицистов, чем представителей философии; для последних во всяком случае они играли роль только «применений». И эпоха «Просвещения» в собственном смысле подходила к концу, когда Кантом был принципиально провозглашен *премат практического разума*.

Но было бы совершенно несправедливо за резонирующей и морализирующей стороной забывать те, в общем многочисленные, попытки серьезного научного отношения к новым проблемам, которые хотя и не исходили от самих просветителей, но тем не менее были выдвинуты временем Просвещения, в нем находили свою опору и пищу. Напротив, непредвзятое отношение к ним вызовет наше удивление перед их смелостью и разносторонностью, а их прямолинейность и некоторая примитивность имеет еще больший интерес в силу их новизны и начальности. Этика, эстетика, психология, антропология, этнография, юриспруденция, политическая экономия, филология, не говоря уже о науках, имеющих целью разрешение вопросов о физической стороне человека, – все эти дисциплины должны сохранить самое благодарное воспоминание о XVIII веке. Пожалуй, сравнительно в наименее благоприятном положении стояли вопросы *теории* и *методологии* исторической науки, но, как мы надеемся показать, и в этом отношении изучаемая нами эпоха не была слепой и немой⁵⁹.

⁵⁸ Там же. С. 50, 51.

⁵⁹ Следует, однако, отметить, что в то время как история философии все еще продолжает решать вопрос об антиисторизме XVIII века путем «выводов», в специальных исследованиях чаще можно встретить признание заслуг этого века перед историей. Кроме уже цитированных Гюнтера и Фютера укажу еще на также упомянутого Гасбаха, который пишет: «Таким образом, XVIII век, за которым часто отрицали исторический интерес, в действительности, насколько мы могли заглянуть в него, наполнен страстной любовью к истории. Едва ли найдется область, которая не подверглась бы обработке! Во вторую половину века жмутся друг к другу: культурная история, социология, философия истории, политическая история, история искусства, экономическая история» (*Hasbach W.* Op. cit. S. 324). Мы только думаем, что философские основания этого были даны философией первой половины века. Специальное исследование Менцера, вообще очень тщательное и интересное, приводит его к выводу, сходному с вышеприведенными. Надоело, говорит он, что историческое Мировоз-

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

Можно было бы сравнительно точно установить хронологические рамки нужной нам эпохи, если бы мы вошли в рассмотрение социальных причин просветительной публицистики, с одной стороны, и тех причин и условий, с другой стороны, в силу которых ее идеи воплотились, получив определенную общественную и государственную регламентацию и уступив место новым злобам дня и новым постановкам социальных проблем⁶⁰. Но решение *объяснительных* задач здесь не входит в нашу цель, и мы должны ограничиться простым констатированием некоторых фактов, и притом наиболее общеизвестных. Неизбежная условность такого определения должна быть рассматриваема как методическое самоограничение; неизбежную интерпретацию мы считаем позволительной лишь в рамках приведенного общего определения.

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

Последовательность в развитии мысли, как и всякого социального движения, не есть последовательность в смене династий и коронаций, а потому здесь не может быть и речи об указании года и дня. Априорно не может вызвать сомнений факт, отмечаемый, кажется, всеми историками культуры, что Просвещение XVIII века было во многих отношениях завершением эпохи Возрождения наук и искусств. Но также не подлежит сомнению, что ближайшие философские источники Просвещения нужно искать в *результатах* так называемой «новой» философии, т. е. философии, идущей от методологических и метафизических реформ Бэкона и Декарта⁶². Но, разумеется, наивно было бы думать, что названные «результаты» суть всецело и исключительно следствия *только* этих источников. Ни общее развитие культуры, ни в частности развитие наук, не должно оставаться без рассмотрения при анализе множителей этого произведения. С другой стороны, нельзя слепо принимать

зрение Просвещения характеризуется, как одностороннее; «...суммарное суждение, что это время было неисторическим, должно быть отвергнуто. Только тот, кто реконструирует свои взгляды по известному шаблону, исходя из рационалистической характеристики эпохи, без действительного знания ее, может повторять это. Знакомство с нею, напротив, должно привести к тому взгляду, что она первое побуждение к историческому осмыслению почерпнула из характеризующего ее самочувствия» (Menzer P. Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berl., 1911. S. 204).

⁶⁰ См.: С. 66, 74 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 67, 73.

⁶¹ См.: С. 66, 73 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 67, 72.

⁶² Ibid.

за определяющий факт простое *ante hoc*. Между тем по содержанию и по существу, какая же в самом деле «новая» философия была у Бэкона, если вообще у него была *какая-нибудь философия*? Если же и относить Бэкона к новой философии, то, во всяком случае, не за его философию, а скорее за его новое, «светское», настроение, выразившееся в провозглашении им *regnum hominis* и шедшее от настроений Возрождения и Гуманизма. Иное можно сказать о Декарте. Внутренняя связь его с церковной философией, в частности с философией отцов церкви, именно философией бл. Августина, факт достаточно веский, чтобы отнести Декарта к хранителям традиций античной и христианской философии, невзирая на то, что он является также учителем «новой» философии. А то, что, действительно, являлось *новой* философией, была философия светская, автономная и довлеющая себе *по идее*, хотя на деле часто отличающаяся от средневековой только господином: место у церкви она не редко меняет на место у государства. Сохранить традиции и в то же время освободиться от гипноза церковной догмы, – задача, требующая, действительно, непомерной силы. Пожалуй, только гений Спинозы впервые выполнил эту задачу философски вполне достойно.

Более легкими и более популярными опытами «новой» философии являются чисто скептические и отрицательные рассуждения по поводу традиционных проблем философии, связанные обычно с признанием последних результатов в области специального знания и с попытками обобщить эти результаты до значения философских принципов. Естественно, попытки такого рода само собою служат делу популяризации и просвещения, и с этой точки зрения понятнее было бы считать родоначальниками Просвещения такие примеры, как Гоббс или Бейль. От Бейля (1647–1705), в самом деле, нередко ведут историю французского Просвещения и современные историки философии. Таково же было мнение *первого* историка XVIII века Йениша, который в своем изображении «духа и характера восемнадцатого столетия», вышедшем в первый же год нового века, следующим образом характеризует значение Словаря Бейля: «его влияние на просвещение XVIII века было так широко, так многосторонне и так глубоко, что я назвал бы труд Бейля – *электрофором новейшего просвещения*»⁶³. Но когда приходится искать *утверждающих* источников Просвещения, история останавливается на двух современниках Бейля – Локк и Лейбниц, которые, не будучи сами просветителями, тем не менее дают своим учением опору для Просвещения. Влияние Локка сказалось прежде всего в распространении психологизма и очень быстро имело своим последствием появление сенсуализма Кондильяка. Напротив, Лейбниц – продолжатель дела Спинозы, и всюду, где остается его влияние, мы встречаемся с онтологическим понятием «первой философии», что отодвигает появление и распространение субъективизма почти на целое столетие. Самый же субъективизм, выступивший здесь в форме кантовского «критицизма», оказывается гораздо более углубленным и лучше снаряженным учением, чем антропологизм Локка или сенсуализм Кондильяка. Происхождение Просвещения из локковской философии есть черта преимущественно французской публицистики; немецкое Просвещение, заимствовавшее также из Локка и непосредственно и косвенно через французских просветителей, всегда имело серьезный противовес этим влияниям, сперва в вольфовском систематизировании философии Лейбница, а затем, – с выхода в свет «Новых опытов» (1765), – в учении самого Лейбница и даже Спинозы (Лессинг, Гердер). Меньше всего «Просвещение» имело места в Англии, где на долю «деловой» публицистики выпали совершенно иные задачи, чем те, которые стояли перед континентальной культурой, поскольку на континенте еще только подготавливался переворот, совершенный в Англии в конце XVIII века⁶⁴. Английская же философия пошла своим путем в деле доведения до конца предпосылок Локка.

⁶³ *Jenisch D. Geist und Charakter des achtzehnten Jahrhunderts. B. I–III. Brl., 1800–1801. См.: B. I. S. 256.*

⁶⁴ Религиозное возрождение в последние годы министерства Уэльполя (ушел в 1742 и Уильям Питт 1742–1762). Очи-

3. Итак, мы склоняемся к мнению, что нет достаточных оснований говорить об эпохе Просвещения в собственном смысле в Англии⁶⁵. В то же время остается несомненным тот факт, констатируемый историографией, что наука история в период ближайший за Локком⁶⁶ не подвигалась вперед. И напротив, ее оживление к концу XVIII века⁶⁷ происходит под обратным влиянием французского Просвещения (Юм, Робертсон, Гиббон)⁶⁸. Могло ли это зависеть от господствовавших в XVII и XVIII столетиях философских течений?

Согласно распространенному мнению, *рационализм*, по общему своему духу, был неблагоприятным условием для развития исторической науки. Но тогда именно Англия находилась в ту пору в благоприятных условиях, потому что *философский* рационализм в ней не имел широкого распространения. Одним из самых замечательных представителей картезианства был Норрис⁶⁹. Но как раз Норрис усвоил наименее рационалистическую систему рационализма, именно учение Мальбранша, и сам становится в ряды противников деизма. Правда, именно в деизме некоторые видят тот «рационализм», который мог стать на пути развития исторической науки. Конечно, желательно было бы строгое различение *этого* рационализма и философского рационализма, так как, очевидно, речь идет о совершенно разных вещах. Мне кажется, совершенно, правильно изображает положение вещей Р. Майр: «Рационалист Герберт Черберийский развивает самые свободомыслящие идеи о религии разума, сенсуалисты Бэкон и Гоббс – ортодоксы, сенсуалист Локк исследует разумность христианства, пантеист Толанд также, рационалист Шефтсбери мечтает о своей естественной религии, рационалист Кларк проповедует против деистов и т. д. Деистические сочинения образуют свой собственный круг; а позиция отдельных мыслителей в меньшей степени зависит от их гносеологических предпосылок, чем от их характера, опыта, политического направления»⁷⁰.

Но, оставляя даже в стороне названную эквивокацию, мы можем прямо задаться вопросом: действительно ли деизм по существу своему мог способствовать антиисторическим направлениям?⁷¹ Я думаю, что если только отказаться от общей предпосылки о неисторичности рационализма, то для положительного ответа на поставленный вопрос нет достаточного основания. Скорее наоборот, деизм мог способствовать развитию исторического метода. Деистический рационализм в основе своей включает требование свободной критики, направленной на всякое откровение и на всякую его историческую форму. Всякому очевидно, что такая критика прежде всего есть *историческая* критика. Некоторые утверждают⁷², что всю сущность деизма можно найти у Спинозы, в его *Tractatus Theologico-Politicus*. Но едва ли было бы несправедливо видеть в этом трактате также зародыш позднейшего исторического

шение нравов, литературы; филантропия. Оксфордские студенты: 1738 – в Лондон; Уайтфилд и Пемброк; Чарльз Уэсли и Джон Уэсли (методизм). Говард (реформа тюрем).

⁶⁵ См.: С. 96 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 89.

⁶⁶ (ум. 1704).

⁶⁷ Юм (1711–1776) «History of England» 1688. Стюарт (1754–1757 <1756>) «The History of Great Britain».

⁶⁸ Fueter E. Geschichte der neueren Historiographie. München, 1911. S. 363–371.

⁶⁹ John Norris (1657–1711). Наибольшее значение имеет его «An Essay towards the theory of the ideal or intelligible world» (1701–1704). – Кольер исходит из Мальбранша и Норриса, и в меньшей степени из Декарта. См.: Collier A. Clavis universalis. Ldn., 1713. Но Кольер не оказал на развитие английской философии никакого влияния, так как до Рида оставался вовсе неизвестен. В Германии названное сочинение Кольера было известно с 1717 года по отрывкам напечатанным в «Acta Eruditorum» (полный перевод Эшенбаха, 1756); Вольф и Бильфингер цитируют его; сходство III и IV аргументов Кольера с антиномиями Канта общеизвестно. См.: Bowman E. Introduction // Collier A. Clavis universalis. Chicago, 1909.

⁷⁰ Mayr R. Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. 1. Abt. Wien, 1877. S. 125.

⁷¹ Исчерпывающий ответ на это можно было бы получить только с помощью истории богословия и религиозных учений и сект того времени.

⁷² Например, Лесли Стивен (Stephen L. History of English Thought in the XVIII Century. Ldn., 1902. Vol. I. P. 33).

метода в богословии. Во всяком случае наряду с филологической критикой в этом произведении немало образцов применения методов чисто исторической критики⁷³.

Следует обратить также внимание и на другую сторону дела. Деизм тесно связывается с этическими учениями английских моралистов, а как ни разнообразны взгляды последних, все же есть черты, общие для всех направлений рассматриваемой эпохи. И если мы соберем эти черты, мы убедимся, что они заключают в себе данные, которые могли бы скорее благоприятствовать развитию исторической науки. Такими чертами являются, главным образом, следующие три черты. Прежде всего обращение к чувству или психологическое изучение не только, что касается индивидуального развития, но и социального; так, со времени Локка все чаще встречаются в научно-философском обиходе аргументы, заимствованные из этнографии. Далее, решительный и преобладающий интерес к психологии вообще, и опять-таки также в ее социальных проявлениях. Наконец, вообще преобладание социального и анти-индивидуального истолкования вопросов морали перед истолкованием чисто индивидуалистическим⁷⁴.

В таком случае перед нами остается вопрос о роли другого философского направления, господствовавшего в XVII и XVIII веках именно в Англии, эмпиризма. Что эмпиризм вообще и в частности эмпирическая психология могут представить благоприятную почву для историзма и исторической науки, априорно кажется несомненным в виду исключительно эмпирического характера самой этой науки. Правда, эмпиризм в силу своей внутренней логики переходит в феноменализм и английская философия прошла весь логический круг, который предначертывается внутренним смыслом эмпиризма, как философского мировоззрения, и в этом отношении она, действительно, попадает в конфликт с «историей», поскольку *действительность* объекта последней идет прямо против феноменистических схем. Но, как известно, в характеристику эмпиризма входит обычно также указание на его особую логику и особый «эмпирический» *метод*. А так как, с другой стороны, само собою напрашивается сопоставление, которое было сделано как рационализмом, так и эмпиризмом⁷⁵, эмпирического и исторического, то все-таки остается мысль о благотворном значении эмпиризма для исторической науки.

Таким образом, можно было бы ждать, поскольку в таком отождествлении есть основание, что именно в эмпирической философии *логика истории* должна бы найти свое признание и более глубокую обработку. Но фактически мы наталкиваемся здесь на новые препятствия. В эмпирической философии нового времени, следовательно, главным образом английской философии, логика со времени Бэкона понимается несколько своеобразно: то, что выступает с этого времени, как учение об индукции, есть в сущности учение об *эвристических* приемах отыскания причин. Трудно было бы ожидать углубленного понимания различия научных методов, объяснений, образования понятий, характера причинности и т. д., раз эти принципиальные вопросы вовсе не ставились в логике. Наконец, когда все же философски была решительно выставлена проблема причинности, то разрешение, которое она

⁷³ Стивен, излагая последовательно полемику деизма, указывает зачатки исторической критики у Моргана (ум. 1743, «Moral Philosopher» 1737–1741), а затем у Миддлтона (1683–1750; «Letter from Rome» 1729, «Free Enquiry» 1748). См.: Stephen L. History of English Thought in the XVIII Century. P. 168, 263 s. Относительно последнего он даже говорит: «Миддлтон, очевидно, антиципирует основные принципы исторического критицизма» (Ibid. P. 264). Но в сущности, конечно, и у Моргана, и у Миддлтона можно говорить об историческом методе только в очень примитивном смысле. Для нас, впрочем, все это существенно, как фактическое удостоверение того, что рационализм деизма не исключал развития исторического метода. Слишком категорических обобщений все же здесь следует остерегаться, так как, например, такой авторитетный историк, как Гарнак, констатирует, что исследования английских деистов в области христианской догматики, хотя и дают примеры критического отношения к последней, но это – «критика абстрактная, редко историческая» (Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Auf. Tübingen, 1909. B. I. S. 29. Anm. 2).

⁷⁴ Ср.: Виноградов Н. Д. Философия Д. Юма. М., 1911. Ч. II. С. 400 и сл., а также 5 и сл., 16.

⁷⁵ Напомню только, что Локк называет метод своего «Опыта» «историческим». {Кн. I, гл. 1, § 2.}

получила у Юма, не могло обосновать ни индукции вообще, ни оказаться сколько-нибудь пригодным специально для логики исторического объяснения. Центр тяжести юмовского обоснования заключения от причины или к причине состоял в признании *повторения*, как достаточного основания такого заключения. Могла ли идти речь о самой возможности обоснования единичной необходимой связи? История при таких условиях могла трактоваться либо как простое описание, само по себе не представляющее как будто никакой логической загадки, либо историческое приравнивалось в задачах объяснения «естественному», т. е. объяснялось из общего, и отыскание объяснения было равносильно исканию закона. Но и в последнем случае, при отсутствии специального анализа исторической работы, это объяснение понималось в высшей степени примитивно, как «психологическое» объяснение, но не в смысле установления тех или иных психологических обобщений или законов, а в смысле того практически-психологического объяснения, к какому мы прибегаем в обыденной жизни для истолкования поступков и действий отдельного лица. В такой форме, по крайней мере, выразилось понимание задач истории у крупнейшего из английских философов рассматриваемого времени, у Юма, в его *Истории Англии*. Юм оказывается типическим прагматистом⁷⁶.

У Юма, действительно, легко привести в связь философские предпосылки и его понимание исторического процесса, так как он связывает свой способ исторического объяснения со своими общими философскими суждениями, главным образом, этического содержания⁷⁷. Но нас интересует другая сторона дела: влияние философии на методологическую конструкцию исторического изложения. И в этом отношении Юм – очень удобный пример, так как философски его интересует главным образом та проблема, в которой именно завершается работа научного объяснения. Если может быть сомнение в том, что общее учение о причинности предрешает направление научной методологии, то как раз Юм – прекрасный аргумент для опровержения этого сомнения. Хотя проблема причинности, действительно, занимает в философии Юма центральное место, но не трудно увидеть, что не только скептическое «решение» ее, но самая постановка проблемы возникает на почве феноменализма и только при феноменистических предпосылках имеет смысл⁷⁸. Точно также «субъективизм» Юма только следствие его феноменализма. Тем же путем за Юмом пошел затем Кант. Последовательность этих вопросов может показаться безразличной только для того, кто думает, что можно говорить о методологии совершенно независимо от предмета науки и, следовательно, в конечном счете от принципов философии. Для противоположного взгляда на задачи логики и методологии должно быть ясно, что именно феноменализм лишает методологию последнего завершающего вопроса о научном объяснении, потому что феноменализм по существу не в состоянии разрешить проблему причинности⁷⁹. Феноменализм с внутренней необходимостью превращает всякую теорию, – онтологическую и методологическую, – в *теорию познания*. На почве феноменализма, поэтому невозможна никакая теория науки о действи-

⁷⁶ Такое же понимание ярко обнаруживается в «Историке» Мабли (Например: *Mably G. B. De la manière d'écrire l'histoire*. 1773. P. 43 ss., 236). – Философское значение юмовского понимания истории в связи с его общим философским мировоззрением показано в работе: *Goldstein J. Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes*. Lpz., 1903. Нельзя, однако, согласиться с соображениями Гольдштейна по поводу тех условий, при которых история Юма имела бы более, чем только прагматическое значение (S. 15 ff). (Т. е. если бы была настоящая научная психология.)

⁷⁷ Ср.: *Goldstein J. Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes*. S. 5–6. Найт считает, что было бы «больше, чем ошибкой думать», что История Юма не имеет отношения к его «системе», напротив, «Юм историк не может быть отделен от Юма философа»; его история написана с точки зрения «философии опыта», в основе всей его истории лежит «учение эмпиризма». *Knight W. Hume*. Edb., 1895. P. 224, 226. Стивен высказывает предположение, что убеждение Юма, будто один только опыт может разрешить все проблемы этики и политики, привело его к тому, что он отверг спекуляцию и обратился к истории. *Stephen L. History of English Thought in the XVIII Century*. Vol. I. P. 57.

⁷⁸ См. мою статью «Скептицизм и догматизм Юма» (Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 1).

⁷⁹ Современный феноменализм, например, Маха, уже признает это, отвергая само понятие причинности, и это – только последовательно.

тельном мире, – для него одинаково *невозможны* естествознание и история. Но если для обоснования естествознания все же еще остается уловка, заключающаяся в истолковании причинности как «необходимой» последовательности, раскрывающейся в закономерности и единообразии благодаря систематическому *повторению* связей опыта, то история, – самый сильный аргумент против феноменализма, – либо должна быть изъята из области причинных действий, либо само ее существование подлежит отрицанию. Одним из утвердительных выражений этого отрицания является то понимание истории, согласно которому история, собственно – не история, а систематическая наука, т. е. что в ней *есть* свои повторения, даже «круговорот», следовательно, есть своя закономерность.

Юм тем более затрудняет себе представление исторической, т. е. единично обнаруживающейся причинности, что, как известно, причинная связь, по его мнению, ни в коем случае не устанавливается с помощью разума, а исключительно путем «механического» повторения, создающего *привычку* переходить от одного члена связи к другому. «Наше представление, – говорит он⁸⁰, – необходимости и причинения возникает исключительно из единообразия, наблюдаемого в действиях природы, где сходные объекты постоянно связаны друг с другом и ум определяется привычкой при появлении одного делать вывод к другому». Но для истории, – и не только для истории, – существенны как раз случаи неповторяющихся связей. Как же там может идти речь о причинной зависимости? На этот вопрос Юм наталкивается в Трактате⁸¹, но здесь он волнуется вопросом только о том, как объяснить случаи единичной причинности (by one experiment) также из *привычки*, т. е. без помощи «размышления» или при минимальной его помощи. Что здесь также имеет место причинность, в этом он не сомневается, так как «многие миллионы опытов» должны были убедить нас, «*что одинаковые объекты, помещенные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия*». Юм как будто не знает, что в действительности есть много такого, что «ни на что непохоже». Ему кажется, что и в случае единичного опыта легко распознать причину, стоит только произвести опыт «толково (with judgment), и тщательно устранив все посторонние и излишние обстоятельства». Но вопрос только тут и *начинается*: что существенно и что «постороннее и излишнее»?

С такими предпосылками Юму пришлось излагать историю. О причинности в историческом процессе прагматическая история говорит уже устами своих античных предшественников, и не меньше, чем история объяснительная. Юм исходит из признания единообразия в историческом процессе и понимает его совершенно согласно с «прагматизмом». Еще в Исследовании он писал⁸²: «Честолюбие, скупость, самолюбие, тщеславие, дружба, великодушие, здравый смысл, – все эти душевные движения, смешанные в различной степени и распространенные в обществе, были от начала мира и являются до сих пор источником всех действий и предприятий, какие только наблюдаются в человечестве». И потом: «Вы хотите знать чувства, склонности и жизнь греков и римлян. Тщательно изучайте дух и поведение французов и англичан <...> Человечество до такой степени одно и то же во все времена и всюду, что история не сообщает нам о нем ничего нового и особенного <...> Как земля, вода и прочие элементы, которые исследовались Аристотелем и Гиппократом, подобны тем элементам, которые мы теперь исследуем, точно так же и люди, которых описывает Полибий и Тацит, подобны тем, которые теперь правят миром».

Как показывает пример из истории Англии, приводимый Гольдштейном, Юм именно к этим «факторам» и прибегает в своих исторических «объяснениях». Вполне понятно, что историография квалифицирует Историю Юма, как *прагматическую* историю. Для «фило-

⁸⁰ Hume D. Enquiry... Sect. VIII. P. I. (Vol. IV. P. 67 по изд. T. H. Green and T. H. Grose).

⁸¹ Hume D. Treatise... B. I. P. III. Sect. VIII (Vol. I. P. 404–405).

⁸² Hume D. Enquiry... Sect. VIII. P. I (Vol. IV. P. 68).

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

Таким образом, в юмовском эмпиризме нельзя видеть логических оснований ни для науки, ни для философии истории; феноменализм имел для Юма большее значение, чем влияние «философии истории» Вольтера; феноменализм не знает ни действующих причин, ни «внутренних оснований», и Юм обратился к прагматической истории с ее моральными и эмоциональными мотивами точно так же, как Кант, – мы это еще увидим, – при аналогичных условиях обратился к помощи «практического разума».

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

Логика Аристотеля есть прежде всего логика изложения и доказательства, силлогизм есть ее замечательное орудие. Что *нового* предлагает Бэкон? – *Индукцию*, – но не как метод изложения, а как метод нахождения или открытия «законов», а по *современному* толкованию индукции, «причин». Едва ли нуждается в доказательстве, что аристотелевская силлогистика меньше всего претендует на то, чтобы быть *ars inveniendi*. Поэтому вся полемика Бэкона против силлогизма в его первой части Нового Органа не на бьет мимо цели и попадает не в Аристотеля, а в Раймунда Луллия, например, и ему подобных, т. е. даже *не в логику* как *ars bene disserendi*⁸⁴. *Новое*, таким образом, в Новом Органоне состоит в том, что на место

⁸³ Hume D. Treatise... B. III. P. II. Sect. I.

⁸⁴ Если я не ошибаюсь, Бэкон *первый* понимал логику как *ars inveniendi*: «Sicut scientiae, quae nunc habentur, inutiles sunt ad inventionem operum; ita et logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem scientiarum» (Bacon Fr. Novum Organum scientiarum. Venetiis, 1762. I. 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». (Bacon Fr. De Dign. etc., Предисловие.) {Несомненно, что «inventio» взял от *Рамуса*! Но у Рамуса по аналогии с риторикой, inventio есть именно нахождение *аргументов*, у Бэкона, по-видимому, уже в приведенной здесь цитате <проведена стрелка к

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

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

Всю человеческую образованность (*Doctrina humana*) Бэкон делит сообразно способностям человеческого ума, — памяти, воображения и разума, — на три группы: история, поэзия и философия. История собственно имеет дело с индивидуальным, которое ограничено местом и временем. Может показаться, что естественная история занимается видами, но это происходит благодаря сходству вещей, включаемых в вид, — раз известна одна из них,

non Argumenta» оппозиция Рамусу, которого он и вообще отвергал. Непростительно было прозевать тут Рамуса!!} Раймунд Луллий свою *Ars Combinatoria* называет просто *Ars Magna et Ultima* (краткое изложение: *Ars brevis* <...> *Compendium et Isagoge Artis Magnae*). «Искусство» Луллия как *Ars inventiva* определяет Агриппа в своем комментарии к *Ars brevis*: *Dicitur autem haec ars inventiva, quia docet nos invenire et multiplicare res et terminos, etc., etc.* *Lullii R. Opera* / Ed. postrema. 1651. P. 790). Но Прантль совершенно основательно отметил, что эти сочинения Луллия мало имеют отношения к логике (III. S. 145). Да и сам Луллий *не смеивал* свою *Ars Magna* с логикой; в своей *Dialectica seu logica nova* он определяет логику следующим образом: *Logica est ars, qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur, et argumentative discernuntur* (*Lullii R. Opera*. P. 147), а в его «ста формах» под № 87 находим: *Logica est ars cum qua logicus invenit naturalem conjunctionem inter subjectum et praedicatum* (*Ibid.* *Ars brevis*. P. 28). И в последнем случае речь идет все-таки не об эвристике. — Декарт был неудовлетворен логикой, которую ему пришлось изучать, именно потому, что она была наукой об *изложении*: «Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore qu'à les apprendre» (*Descartes R. Discours de la Méthode*. P. II). Следует еще напомнить, что Новый Органон составляет только *часть* логики, как ее понимает сам Бэкон (см.: *Bacon Fr. De Dign. L. V*). Но не трудно было бы показать, что существенным все же для него везде остается *inventio*. — У Лейбница *Ars inveniendi* также имеет эвристическое значение, но ее задачи значительно расширяются. См.: *Couturat L. La Logique de Leibnitz*. Paris, 1901. P. 272 s.

известны все. Философия отвлекается от индивидуального и имеет дело не с первоначальным впечатлением, а с отвлеченными понятиями. Бэкон отождествляет опыт и историю, с одной стороны, философию и науку, с другой⁸⁵.

Бэкон, таким образом, повторяет ту *opinio communis*, которая сложилась под несомненным влиянием аристотелевского определения: *ἡ ἱστορία τῆς ἀφ’ ἑᾶς λέγει*⁸⁶. Из того же определения исходил рационализм, но рационализм, как мы убедимся, видел, что в «единичном» и в «опыте» заключены проблемы, которые этим определением только ставятся. Для Бэкона здесь не было проблемы, так как и вообще *эмпиризм* был для него способом разрешения вопросов, и не был сам вопросом. Действительно, интересовавший Бэкона вопрос о том, как от единичного или от опыта мы приходим к общему, разрешался его «индукцией», но для истории этот путь был закрыт. Либо история «относится к памяти», либо она может перейти в философскую область разума, но тут она должна утратить свою «историчность», так как это – область абстракции. Может ли разум проникать историю, не делая ее абстракцией, – в этом весь *вопрос*. Но Бэкон сам ценил, в конце концов, только абстрактное и общее знание, и логический смысл такого вопроса остался для него скрытым⁸⁷.

Гражданская история делится, по мнению Бэкона, на три вида: история церковная или священная, собственно гражданская и история наук и искусств (*Literarum et Artium*). Первыми двумя мы обладаем, последняя относится к числу *desiderata*. Определение ее предмета, действительно, очень интересно, и неудивительно, что именно Просвещение видело свою задачу в выполнении этого *desideratum*. В виду исключительного интереса этого определения позволю себе привести его целиком⁸⁸: «Предмет всеобщей истории наук и искусств состоит в том, чтобы воспроизвести в памяти всех, какие науки и искусства, в какие эпохи и в каких странах мира, процветали. Нужно рассказать об их состоянии в древности, об их успехах (*progressus*), и об их странствиях по различным странам света (ибо науки пересекаются точно так же, как и народы), снова об их падении, забвении и возрождении. В то

⁸⁵ Bacon Fr. De Dign. et Augm. L. I. Cap. I // Baconi Opera omnia Impensis Schönwetteri. 1665. P. 43–44: «*Historia proprie individuum est, quae circumscribuntur loco et tempore*»; «*Etenim historiam et experientiam pro eadem re habemus: quemadmodum etiam Philosophiam et scientias*».

⁸⁶ Περί πολιτικῆς. IX.1451b. Известный историограф Vossius (автор больших историографических сочинений *De historicis Graecis Libri X* и *De historicis Latinis Libri III*) в своей *Ars historica*, ed. secunda. Lugduni Batavorum, 1653. P. 15 ss., делает следующий переход: *Ab historice transeamus ad historiam. Quae non incommode defini nobi posse videtur, cognitio singularium, quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum. Ea definitione tria sumus complexi, genus, objectum, finem.* Переходя дальше к разъяснению этого определения, Фоссинус прямо ссылается на цитируемое выше определение Аристотеля и высказывает соображения, которые стоит воспроизвести, несмотря на некоторую длинноту в цитате: *At de historia quidem, – рассуждает он, – 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 {густой, толстый, здоровый, с здравым рассудком} esse puto, ut iudicent, 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 oppositè, 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, versatur sua natura circa singularia? Aut si intellectus non intelligit singularia, quomodo ab iis abstrahit universalia? Suntque haec eo magis considerata, quod, cum Averroes existimaret, intellectum non esse singularium, statuerit Deum, quia purus est intellectus, non perspicere res singulares, neque ea, quae in mundo sunt curare (P. 18).* Это рассуждение не лишено также чисто философского значения, так как оно, очевидно, содержит в себе критику всякого сенсуализма.

⁸⁷ А. С. Лаппо-Данилевский в своем интересном курсе «Методология истории» считает, что со времени появления сочинения Бэкона De Dign. можно начинать историю «эмпирического построения исторического знания в идиографическом смысле». В оценке Бэкона я решительно расхожусь с почтенным автором. Почему тогда не начинать «идиографическое» понимание истории с Аристотеля? Ведь это утверждение основано только на том, что Бэкон считает предметом истории «индивидуальное». Идея же «номотетической» истории, – если принимать это несколько примитивное противопоставление идиографического и номотетического, – есть выдумка XIX века, тут только имеет смысл и названное противопоставление; в эпоху Бэкона «идиографическое» понимание истории было естественным, *само собою разумеющимся*. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. СПб., 1910. Вып. I. С. 182 и сл. – Майр также преувеличивает значение Бэкона. См.: Mayr R. Op. cit. S. 92 ff.

⁸⁸ Bacon Fr. De Dign. et Augm. L. I. Cap. IV // Bacon Fr. Opera cit. P. 49–50.

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

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

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

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

Бэкон отличает *первую философию* (*philosophia prima sive Sophia*) от *метафизики*, – в то время как первая философия, мать всех наук (*Communis scientiarum parens*; *Scientia universalis, Mater reliquarum*), с одной стороны, изучает положения *общие* всем наукам, а с другой стороны, трансцендентные или адвентивные условия вещей (величина, сходство,

различие, возможность и пр.)⁸⁹, метафизика есть только часть умозрительной или теоретической естественной философии⁹⁰, которая делится на физику и метафизику. Различие между физикой и метафизикой устанавливается Бэконом в следующем порядке: физика изучает то, что заключено в материи и что подвижно, метафизика рассматривает абстрактное и постоянное; физика предполагает в природе только существование, движение и естественную необходимость, метафизика также дух и идею (*mentem et Ideam*); наконец, имея в виду природу и разделение причин, физика исследует действующие причины и материю, метафизика – форму и цель⁹¹.

Что понимал Бэкон под *формой*? Это – центральный вопрос бэконовского учения об индукции, так как именно с ее помощью мы приходим к «открытию» форм⁹², – как говорит сам Бэкон: *Inventionem Formarum ex omnibus scientiae partibus dignissimam esse*. И это вообще коренной пункт различия между эмпиризмом и рационализмом: основная наука (=онтология) рационализма исходит из этого же вопроса, так как *essentia* или *essentialia* рационализма и есть не что иное, как бэконовская форма, аристотелевская *μορφή* или *τί τινος ἔσθαι*, или *νοῦς*. Но в то время как разум (*ratio*) рационалистов в своей деятельности исходит из «сущности»⁹³, Бэкон «открывает» ее с помощью «индукции». Пресловутое противопоставление-параллель: рационализм – эмпиризм, имеет оправдание только в этом пункте. По содержанию, рационалистическому онтологизму должен противопоставляться, начиная с Локка, эмпирический *психологизм*. Но Бэкон сам в своей метафизике одинаково далек как от психологизма, так и от рационалистического онтологизма, – как указано, он – материалист. Само собою напрашивается сопоставление Бэкона с тем учением об *ἔσθαι*, которое исходило не от Платона, а от Демокрита. Разъяснения Бэкона не оставляют в этом сомнений.

Бэкон сам сопоставляет свои «формы» с «идеями» Платона. Платон видел, что формы – истинный предмет науки, но ошибка его состояла в том, что он хотел проникнуть к формам совершенно отвлеченным от материи, а не предопределенным в материи⁹⁴. Формы субстанций, с которыми мы встречаемся в природе, так сложны и запутанны, что нужно было бы или вовсе отказаться от их исследования, или нужно предварительно открыть и исследовать более простые формы природы, или *формы первого класса* (*formae primae classis*). Бесполезно искать форму льва, дуба, воды, воздуха, необходимо ограничиться исследованием таких форм, как плотный, редкий, теплый, холодный, тяжелый, легкий и под. состояний и движений. Число таких форм ограничено, но из них можно получить сущности и формы всех субстанций, как из букв можно составить все слова. Физика рассматривает те же свойства, но только как причины преходящие (*causae fluxae*), и потому причины физики (*causae physicae*), т. е. действующие причины, являются только посредствующими орудиями или *носителями формы* (*nihil aliud quam vehiculum formae*)⁹⁵. Термин «форма» выступает

⁸⁹ Bacon Fr. De Dign. L. III. Cap. I.

⁹⁰ Ibid. Cap. IV.

⁹¹ Бэкон горячо восстает против телеологии в физике, но к числу *desiderata* относит вторую часть метафизики, где исследуются целевые причины (*Metaphysicae pars secunda est finalium causarum inquisitio*). Целевые причины, по Бэкону, и физические не исключают друг друга: *Conspirantibus optime utrisque causis, nisi quod altera intentionem, altera simplicem consecutionem denotet*. Bacon Fr. Opera... 1665. P. 92.

⁹² Фаулер в своем Введении к изданному им Новому Органону, сопоставляя значение «формы» у Бэкона, с одной стороны, как сущности, дифференции, определения, а с другой стороны, как причины, закона, нашел здесь два различных смысла, которые он примиряет

⁹³ Например, Вольф так определяет форму: *Determinationes essentiales sunt id, quod Forma appellari solet, item Causa formalis*. Wolff Ch. Ont. § 944.

⁹⁴ 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. Bacon Fr. Opera... 1665. P. 89.

⁹⁵ Bacon Fr. Opera... 1665. P. 90. Ср. также: Bacon Fr. N. Org. II. 3, где о физических причинах: *quae causae fluxae sunt, et nihil aliud quam vehicula et causae formam deferentes in aliquibus*.

у Бэкона с большим количеством синонимов⁹⁶, но всюду их *общий метафизический* смысл неизменен. По нашему ходу мысли, было бы важно найти субстанциальный коррелят этого понятия и его метафизическую спецификацию.

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

В своей «первой жатве» Бэкон получает искомую им форму теплоты, причем оказывается, что его вывод: теплота есть движение, нужно понимать не в том смысле, что теплота порождает движение или движение порождает теплоту, но что теплота *сама по себе* есть движение, *ipsissimus Calor, sive quid ipsum Caloris, sit Motus et nihil aliud*⁹⁷. Эта форма есть не что иное, как истинное определение теплоты, *definitio vera caloris*. Но что значит это *quid ipsum*, как не то, что мы теперь называем «вещью в себе»? А само это определение потому и называется *истинным*, что оно указывает не отношение теплоты к другим видам «явлений», а ее, в нашем (не бэконовском) смысле, *трансцендентность*, или, как поясняет Бэкон, это определение дается в порядке вселенной, а не по отношению к нашему чувству⁹⁸. Та же мысль яснее им выражена по другому поводу⁹⁹, где противопоставление вещи и вещи в себе (*ipsissima res*) поясняется также, как противопоставление явления и существования, внешнего и внутреннего. Но каково же «содержание» этой «вещи в себе» в его специфицированном виде?

Общий ответ на этот вопрос дан в следующих словах Бэкона: ум человеческий по природе своей склонен к абстрактному и преходящее он воображает постоянным. Но лучше природе рассекать путем анализа, как делала школа Демокрита, проникая в природу глубже других, чем отвлекать. Нужно прежде всего рассмотреть материю и ее скрытые процессы и скрытые процессы этих скрытых процессов, а также чистый акт и закон акта или движение; ибо формы суть выдумки человеческого духа, если эти законы акта нельзя называть формами¹⁰⁰. Этого *общего* ответа для нас достаточно, и представляется уже вещью второстепенной дальнейшее исследование вопроса о типе материализма, исповедуемого Бэконом, так как нам важен не генезис его метафизики, а констатирование его принципа¹⁰¹. Выводы из этого принципа ясны сами собою, но Бэкон и сам не оставляет своего читателя без соответствующих разъяснений. Для нас может быть особенно важно следующее его рассуждение. Отступая несколько от Демокрита в представлении атомов, Бэкон решительно берет его под защиту против Платона и Аристотеля¹⁰². Как ни разнообразны кажутся понятия материи у

⁹⁶ 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*.

⁹⁷ Bacon Fr. N. Org. II. 20.

⁹⁸ *qui est in ordine ad universum, non relativus tantummodo ad sensum*.

⁹⁹ Bacon Fr. 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*.

¹⁰⁰ Bacon Fr. N. Org. I. 51: *Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam; atque ea, quae fuxa 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 meta-schematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus; formae enim commenta animi humani sunt, nisi libeat leges illas actus formas appellare*.

¹⁰¹ Бэконовское понимание материализма с достаточной ясностью раскрыто в его статье «De Principiis atque Originibus» (secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii, et praecipue Democriti Philosophia, tractata in Fabula de Cupidine). Bacon Fr. Opera... P. 649 ss.

¹⁰² Ibid. 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*.

различных философов древности, в одном сходятся такие мыслители, как Эмпедокл, Анаксагор, Анаксимен, Гераклит и Демокрит, именно, что та «первая материя», которая является всеобщим принципом, не есть только чувственный образ и не есть только абстракция. Не отвлеченное и не химерическое, а согласное с опытом представление о материи требует, чтобы она понималась действующей, обладающей формой и являющейся источником движения (*principium motus*). Платон подчинял мир мышлению, а Аристотель само мышление – словам. Отвлеченная материя есть материя споров, а не вселенной. Для правильного познания нужно рассекать, а не отвлекать. Первую материю нужно брать так, как ее находят, в соединении с первой формой и с первым принципом движения. «Отвлечение движения так же породило бесконечные фантазии о духах, о жизнях и под., как если бы для них недостаточно было материи и формы, а они зависали от своих собственных принципов. Но материю, форму и движение ни в коем случае нельзя разделять, а нужно только различать и нужно полагать, что материя (какова бы она ни была) так устроена, упорядочена и оформлена, чтобы всякое качество, сущность, действие и естественное движение могли быть ее следствием и истечением»¹⁰³. Допускать при таких предпосылках еще какой-нибудь особый принцип социального или исторического было бы для Бэкона совершенно недопустимой непоследовательностью.

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

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

¹⁰³ Op. cit. P. 654: Nam et motus quoque abstractio infinitas phantasias peperit, de animis, vitis et similibus, ac si iis per materiam et formam non satisfaceret, sed ex suis propriis penderent illa Principiis. Sed haec tria nullo modo discernenda, sed tantummodo distinguenda; atque asserenda materia (qualiscunque ea sit) ita ornata, et apparatus, et formata, ut omnis virtus, Essentia, actio, atque motus naturalis, ejus consecutio, et emanatio esse possit.

Одновременно с Юмом и непосредственно после него, как свидетельствует историография, положение вещей меняется, хотя и не со стороны логического уразумения истории, но, во всяком случае, со стороны разработки прагматической истории, и отчасти, по крайней мере, философской и научной истории. Наиболее существенно для новой эпохи, что ее мировоззрение начинает проникаться подлинным «историзмом», так что не только конституируется сама историческая наука, но исторический метод как такой и самый дух его все глубже проникают в области, подлежащие историческому истолкованию – на первом плане в область филологии (Jones) и права (Burke)¹⁰⁴. Рассмотрение этого периода уже не входит в наш план, но для уяснения картины целого необходимо подчеркнуть, что какими бы причинами ни был вызван этот переворот, не подлежит ни малейшему сомнению, что и сам Юм, и Робертсон, и Гиббон уже шли по стопам *Вольтера*¹⁰⁵. А следовательно, если бы и можно было так широко раскинуть понятие «Просвещения», то пришлось бы говорить не об англо-французском, а об франко-английском Просвещении¹⁰⁶.

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

Вслед за Бэконом Боллингброк горячо нападает на Платона и Аристотеля, а также на Мальбранша и Лейбница, по адресу которых он не щадит бранных и насмешливых характеристик¹⁰⁸. Но Боллингброк не «пересказыватель», – он мыслит, хотя и не глубоко, но самостоятельно, он не философский гений, но иногда не лишен оригинальности. Он решительный приверженец индукции, но расходится с Бэконом¹⁰⁹ в философских и принципиальных суждениях, точно так же, как расходится с Локком, опираясь все же на его психологию даже в пунктах расхождения с Бэконом. Не по своему философскому значению, но по общему направлению, Боллингброк должен быть сопоставлен с Беркли и Юмом, как с мыслителями, искавшими последовательного завершения локковских предпосылок¹¹⁰. Боллингброк прежде всего делает вывод, который сам собою напрашивается, из «логики» Бэкона и психологии Локка, вывод об *относительности* нашего знания, и является, таким образом, последо-

¹⁰⁴ В эту пору и богословие начинает пользоваться историческим методом и несомненно, что теологическая интерпретация Старого и Нового Завета весьма способствовала развитию исторической критики и интерпретации. Это относится особенно к Германии (Михаэлис, Землер, Эрнсти). В английской литературе известно сочинение Пристли (1733–1784) об «Историческом методе», не помешавшее самому автору высказывать весьма наивные исторические суждения (Ср. *Stephen L.* Op. cit. P. 434 ss.). Чувствование «исторического духа», на мой взгляд, обнаруживается в рассуждениях Кэмпбелла (Campbell, 1719–1796) о «вероятности» (ср. его интересную «Philosophy of Rhetoric»).

¹⁰⁵ Ср. *Fueter E.* Geschichte der neueren Historiographie. München, 1911. S. 363–371.

¹⁰⁶ См.: С. 76 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 75.

¹⁰⁷ Стивен считает Локка также выразителем принципов 1688 года. Новое направление английской мысли, по его мнению, начинается с середины XVIII века, но под несомненным влиянием французской литературы. «By degrees a new spirit was to awake, but speculative impulse was not to come from England». Мало того сама Англия понималась французскими писателями лучше. Ср.: *Stephen L.* History of English Thought in the XVIII Century. Vol. II. Ldn., 1902. P. 186 ss.

¹⁰⁸ Философские сочинения Боллингброка были изданы *Маллетом* в 5 томах: *Bolingbroke H. S.-J.* The Philosophical Works. Vol. I–V. Ldn., 1754.

¹⁰⁹ Даже в таких важных вопросах, как, например, вопрос о целевой причине (*Bolingbroke H. S.-J.* Works. Vol. I. P. 67 ss.) или материализме (*Ibid.* P. 230 ss., 241 ss.). Примером тонкости, которой достигает иногда философское мышление Боллингброка, может служить его анализ понятий «idea» и «notion». Сущность его мысли передается следующим остроумным различием: «We might avoid it (эквивокции), I presume, if we distinguished between ideas and notions, if we conceived the former to be particular in their nature, and general only by their application, and the latter to be general in their nature, and particular only by their application» (*Ibid.* P. 116–119 note).

¹¹⁰ Его философски самый интересный Опыт носит заглавие «Essay concerning the Nature, Extent and Reality of Humane Knowledge». Кроме Бэкона и Локка Боллингброк благосклонен также к Беркли, но как, кажется справедливо, предполагает Стивен скорее из личных добрых отношений, чем из философского единомыслия. *Stephen L.* Op. cit. Vol. I. P. 178.

вательным проповедником релятивизма¹¹¹. Это одно уже накладывает на все рассуждения Болингброка своеобразный отпечаток, свойственный всякому релятивизму, – опровержение всякого другого мнения, усердное доказательство относительности всякого познания, но очень мало положительного, и то в противоречии с собственными основаниями.

Наиболее интересным философски у Болингброка представляется мне тот своеобразный феноменализм, к которому дал толчок Локк, и который в противоположность берклеевскому имматериализму можно характеризовать как *материалистический феноменализм*¹¹². Феноменализм Болингброка связывается, разумеется, как всякий феноменализм, с агностицизмом, но у Болингброка это отказ только от познания «вторых причин»¹¹³, тогда как «первая причина» допускается им, хотя и не вполне по теоретическим основаниям. Болингброк признает большую достоверность материального, телесного мира в силу его непосредственной сенсуальной данности. Он готов говорить даже о материальной субстанции, но это не только не ведет у него к объяснительному материализму, но даже не связано с безусловным отрицанием специфичности «духовного», которое лишь не должно быть изъясняемо субстанциально¹¹⁴. Это хотя бы первичное различие «предметов» представляется нам важным с методологической точки зрения, так как оно должно быть связано с признанием разнообразия и специфичности путей и методов познания этих предметов. Болингброк признает единственным научным методом индукцию или «аналитический» метод, но в то же время он углубляет локковское разделение «представлений» от ощущений и рефлексии до степени принципиального различия методов, обусловленного различием самих предметов¹¹⁵. Я не хочу сказать, что у Болингброка было ясное понимание методологического значения этого различия, или что оно у него было возведено в принцип, из которого он исходил в обсуждении задач науки, в частности интересующей нас истории, но это, во всяком случае, предпосылка, дающая большую свободу в постановке и решении этих задач, чем единый материалистический объяснительный принцип Бэкона. Нельзя поэтому рассматривать взгляды Болингброка на историю, как безусловно чистое и некритическое применение принципов Бэкона и Локка, тем не менее они сильно в духе английского эмпиризма и в этом смысле показательны.

«Письма об изучении и применении истории»¹¹⁶ Лорда Болингброка (1678¹¹⁷ – 1751), имеют значение для истории английского деизма и политических учений XVIII века, но, не касаясь этих сторон их содержания, мы остановимся на них¹¹⁸, лишь поскольку в них обнаруживается понимание Болингбромом не истории, как хода событий, а истории как науки. «Письма об изучении истории» написаны «вольнодумцем», врагом «ученых лунатиков», весьма пренебрежительно настроенным по отношению к авторитетам всякого рода и цер-

¹¹¹ *Bolingbroke H. S.-J. Works. Vol. I. P. 12–13, 44, 55, 57, 58.*

¹¹² *Ibid. 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».

¹¹³ *Ibid. P. 261.*

¹¹⁴ *Cp.: Ibid. P. 223, 226 s.*

¹¹⁵ *Ibid. P. 207 s.*

¹¹⁶ *Bolingbroke H. S.-J. Letters on the Study and Use of History. Ldn., 1752. Vol. I–II.* (Написаны в 1735 году во Франции.)

¹¹⁷ У Кареева – 1672.

¹¹⁸ Болингброк в этих «Письмах» дает схематический обзор древней и новой истории, напоминающий по своей манере «философию истории» Вольтера. – В некоторой части литературы к Болингбромку существует глубоко отрицательное отношение «за то», что он был «безнравственный человек»... Бесспорно, это был человек, который даже на фоне своей эпохи, вообще богатой блестящими талантами и людьми, представлял выдающееся явление. Но даже Дильтей не воздержался и сообщил по поводу Болингброка полстраницы бранных слов. См.: *Dilthey W. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt // Deutsche Rundschau. 1901. H. 12. S. 379.* Что касается собственно «Писем» Болингброка, то наряду с отрицательным отношением к ним встречается в современной историографической литературе и такая оценка их: «Bolingbroke's Letters on the Study and Use of History are famous and valuable» (*Adams Ch. K. A Manual of historical Literature. 3 ed. New York, 1889. P. 67.*)

ковным в особенности¹¹⁹. Автор остроумен, выразителен, не без вкуса цитирует древних, пишет живо, легко и ясно, иногда с афористической яркостью. Идеи его не глубже идей Вольтера, часто не продуманы до конца, но скорее обнаруживают «историзм», чем отсутствие его. Вытекают ли они из его «вольнодумства» и «безнравственности», или его вольнодумство вытекает из его критического отношения к историческому преданию, – вопрос, не представляющий для нас важности. Точно также мы оставляем открытым вопрос об его источниках, так как для нас Болингброк существен только, как показатель своей эпохи, а даже в сфере заимствования должен быть свой «принцип выбора»¹²⁰.

Не подлежит никакому сомнению, что то, что связывало самое историческую работу XVIII века, и что, таким образом, стояло на пути ее прогресса, в общем и целом коренится в *прагматическом* понимании истории, присущем этому веку. Прагматизм заслонял не только научный *метод*, но долго не позволял разглядеть и самый *предмет* исторической науки. Но, как было указано выше во Введении, было бы неправильно представлять дело так, что научная история непосредственно приходит на смену истории прагматической. На самом деле, – и как увидим, в этом заслуга XVIII века, – необходимо различать «переходную» стадию между прагматической и научной историей в «истории философской», приведшей не только к «философии истории», но и к науке истории. Правильная оценка писателя XVIII века поэтому должна исходить из этого различия, и мы вправе видеть шаг вперед всюду там, где замечаем проникновение в чисто прагматическое толкование истории также философских мотивов. Как мы увидим, эпоху в этом отношении составит французское Просвещение, но шаг вперед делает и Болингброк¹²¹.

Во всяком случае, на наш взгляд, изучение Болингброка должно опровергнуть заключение, которое делает о нем Дильтей. Дильтей видит следующие признаки в прагматической истории: стремление к причинному познанию, признание, в качестве единственной истинной причины, индивидов, действующих по сознательному плану и намеренно в собственных интересах; следовательно, отсутствие понятия социальной связи, общества или государства, как первоначальной исторической величины; она направлена на пользу и поучение читателя о движущих мотивах действующих лиц, партий и т. д. «Этот способ, – продолжает он¹²², – рассматривать людей в истории, возник, когда XVIII век принял человека, каким его образовало общество этого века, за норму человеческого существования. Вошло в правило считать Болингброка творцом такого изложения истории». Дильтей считает, что впервые выполнил в полном объеме задачу прагматического историка Монтескье, в «Размышлениях о причинах величия и падения римлян» (1734). Если согласиться с этим последним мнением Дильтея, то все же может оказаться верным, что Болингброк был первым *теоретиком* этого вида

¹¹⁹ Майр цитирует заключительные слова «l'Examen important du Mylord Bolingbroke» Вольтера: «Il a été donné à M. Bolingbroke de détruire les démentes théologiques, comme il a été donné à Newton d'anéantir les erreurs physiques. Puisse bientôt l'Europe entière s'éclairer à cette lumière! Amen».

¹²⁰ Как будет видно из последующего, Болингброк подобно другим апологетам истории в XVIII веке имеет в виду, между прочим, отразить нападки на историю со стороны скептиков. Несомненно, он заимствует аргументы, и сам он указывает Бодена, делая по его адресу несколько иронических замечаний. Весьма вероятно, что он был знаком с Lenglet du Fresnoy, – по крайней мере, рассуждения Болингброка о цели изучения истории (ср. особенно Письмо I) совершенно совпадают с замечаниями Lenglet du Fresnoy (см. его «Méthode pour étudier l'histoire». Nouvelle édition. Paris, 1729. T. I. Ch. I. Fin qu'on doit se proposer dans l'étude de l'Histoire. P. 1–3. – Первое издание этого монументального труда относится к 1713 году. Т. 2, составляющий просто Supplément, содержит только библиографию и вышел впервые в 1741 году).

¹²¹ Как указано в предыдущем примечании, Болингброк находился под французским влиянием, но не обратно. По-видимому, – как думает Фютер, – нужно совершенно исключить мысль о влиянии Болингброка на Вольтера (Fueter E. Geschichte der neueren Historiographie. S. 349). Мы подчеркиваем это, чтобы не казалось противоречивым наше отрицание Просвещения и историзма в Англии и признаке некоторого историзма у Болингброка. Точно также в философском смысле мы склонны относить большую непредвзятость Болингброка в его понимании истории насчет отмеченных нами *уклонений* его от Бэкона, а не на счет «логики» Бэкона.

¹²² Dilthey W. Op. cit. H. 12. S. 379.

истории. Но существенно не то. Существенно, что быть может и Монтескье можно отнести к тому *новому* виду историков, которые уже не удовлетворялись чистым прагматизмом, а искали средств придать истории более философский и научный характер. Под влиянием ли французского настроения или самостоятельно, но Болингброк высказывает идеи, ведущие в этом направлении.

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

Это – совершенно верно: Болингброк понимает предмет истории *индивидуалистически*, или, – мы предпочитаем свой термин, – *дизъюнктивно*, и с другой стороны, ищет от изучения истории прежде всего поучения и *пользы* в смысле воспитания как морального, так и гражданского¹²³; тут его понимание истории – *прагматично*. Но в приведенном выше мнении Дильтея основная мысль иная, – и с нею нужно считаться, потому что она высказывается нередко, – свое время, утверждает он, Болингброк считал образцом и мерою, по которым судил о всяком другом времени, а это свидетельствовало бы, конечно, об отсутствии исторического чутья, о прямом антиисторизме.

Но то, чего хочет Болингброк, по-видимому, прямо противоречит этому утверждению. Дильтей упрекает Болингброка в непонимании Гвиччардини, а тем не менее Болингброк сумел не только у Гвиччардини, но даже у Буало найти основания для принципа различения исторических фактов по их временной обстановке и условиям¹²⁴. С точки зрения этого различения, запрещающего прямо переносить на себя «пример», извлеченный нами из истории, а требующего возведения его в некоторый общий принцип, получает свой особый смысл его определение предмета истории. «Человек, – говорит он, – есть предмет всякой истории; и чтобы знать его как следует, мы должны видеть и рассмотреть его так, как нам его может представить одна только история, во всякую эпоху, во всякой стране, во всяком положении, в жизни и в смерти»¹²⁵. Если при этом понимание человека у него все же остается слишком абстрактным, то это не потому, что он отрицает факт изменения и роль исторических условий, а только потому, что, *исходя* из прагматизма, он обращает внимание только на постоянные свойства человеческой природы. Так впоследствии и Юм видел везде «одно» честолюбие, страсти и т. п., но так же точно и в наше время в совершенно научно организованной истории сплошь и рядом *ищут* только общего. Разница уже определяется пониманием предмета: психологически-дизъюнктивного или социально-коллективного.

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

¹²³ Bolingbroke H. S.-J. Letters on the Study and Use of History. Vol. I. P. 55 ss.

¹²⁴ Ср.: Ibid. Vol. I. P. 60 ss. {Гвиччардини предостерегает против следования частному примеру. Буало – цитата о том, что буквальный перевод не передает автора!}

¹²⁵ Bolingbroke H. S.-J. Letters on the Study and Use of History. Vol. I. P. 170.

минизма прирожденной «естественной конституции», который или доказывает слишком много, или ничего не доказывает и Болингброк аргументирует свою позицию влиянием обстановки и среды и, следовательно, фактом возможности воспитания¹²⁶. С другой стороны, не следует упускать из виду, что позиция защитников истории в XVIII века в значительной степени определялась тем полемическим положением, которое им приходилось занимать против безудержного скептицизма, сводившего вовсе на нет ценность истории в силу сомнения, направленного на самые источники исторического познания. Как Вольтер в этом смысле является не продолжателем Бейля, а его противником, так и Болингброк решительно противопоставляет историческому скептицизму требование систематической исторической *критики* и различения ценности исторических источников¹²⁷. Но это противодействие непременно толкало к подчеркиванию значения общих психологических и естественных предпосылок, что касается самой человеческой природы. В сущности здесь Болингброк только остается на почве того эмпирико-позитивного понимания задач познания, которое свойственно и современным защитникам законоустанавливающего характера истории как науки.

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

История является наставницей в том же смысле, в каком философия: история, повторяет Болингброк, есть философия, которая учит на примерах¹²⁹. Здесь – целое мировоззрение, которое и сейчас, может быть, является *господствующим*, но которое не помешало XIX веку создать науку историю. Сущность этого мировоззрения в том, что наука, знание, *не представляют собою ценности сами по себе*. По большей части эта мысль, характеризующая мировоззрение эмпирико-позитивное, принимает положительное выражение, когда ценность науки определяется ее *полезностью*. Наиболее абстрактная формула этой идеи есть контовское *savoir pour prévoir, prévoir pour agir*, но, как известно, исходит эта мысль с такой именно тенденцией от Бэкона. Болингброк здесь – только бэкониец. Разница между современной законоустанавливающей историей и Болингброкком – в степени изощренности в определении общей формулы знания.

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

Конечно, это есть совершенно извращенное понимание, – и не столько истории, сколько именно философии. Но от этого сравнения истории с философией Болингброк выгадывает в другом отношении, в отношении *метода*, и с этой стороны приближается к тому,

¹²⁶ Ibid. Vol. I. P. 52 ss.

¹²⁷ Cp.: Ibid. Vol. I. P. 68, 70 («We must neither dwell too long in the dark, nor wander about till we lose our way in the light»), 119, 120 («Don Quixote believed; but even Sancho doubted»), 132, 135, 142–143 («He who reads without this discernment and choice, and, like Bodin's pupil, resolves to read all, will not have time, 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.

¹²⁸ Cp.: Ibid. Vol. I. P. 3 ss., 140, 166; 41, 150 etc.

¹²⁹ Ibid. Vol. I. P. 15.

что выше было названо философской историей. Сам Болингброк следующим образом интерпретирует свою мысль: «Мы всегда должны помнить, что история есть философия, учащая на примерах, как вести себя во всех положениях частной и общественной жизни; что поэтому мы должны пользоваться ею в философском духе и способе; что мы должны восходить от частного к общему знанию, и что мы должны приспособляться к обществу и делам человечества, приучая свой ум рефлексировать и размышлять о характерах, которые мы находим в описании, и о течении событий, которые сюда относятся»¹³⁰. И далее: «Сравнивая в этом изучении опыт других людей и других эпох с собственным опытом, мы обрабатываем и тот и другой: мы анализируем, так сказать, философию. Мы сводим все абстрактные спекуляции этики и все общие правила человеческой политики к их первым принципам»¹³¹.

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

Беря все в целом, мы не можем признать суждение Дильтея справедливым, но должны согласиться, что всего этого еще слишком мало, чтобы говорить о новой эпохе в понима-

¹³⁰ Ibid. Vol. I. P. 57–58.

¹³¹ Ibid. Vol. I. 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»).

¹³² Ibid. Vol. II. P. 191.

¹³³ Ibid. Vol. I. P. 20, 37, 40–42, 49, 67.

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

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

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

6. На французской литературе XVIII века в особенности оправдывается характеристика Просвещения, как литературного движения, преследующего цели популяризационные и публицистические¹³⁵. В сущности вся эта литература осуществляет цель, которую ставила себе Энциклопедия, толковый словарь наук, искусств и ремесел: «собрать знания, рассеянные по лицу земли, и изложить их в виде общей системы... дабы труды предшествующих веков не остались бесполезными для грядущих столетий, и дабы наши потомки, просветив

¹³⁴ Mayr R. Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. S. 130.

¹³⁵ См.: С. 71 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 71.

свой ум, стали вместе с тем более добродетельными и более счастливыми». Как ни смотреть на такие цели, – очевидно, что это не есть задачи философского учения. В просветительной литературе во Франции не было не только философского учения, но не было и вообще одного *положительного* учения, не было одной *положительной* идеи. Даже идея разумного и естественного (права, религии), по своему содержанию, была идеей отрицательной, невзирая на положительную ее форму. «Разумное» и «естественное» означало только: не традиционное, не господствующее, не божественное и т. д. Так, по-видимому, понимали свой век и сами представители XVIII столетия¹³⁶. Те различия в индивидуальности писателей и их учений, которые ясно видны нам, плохо замечались в то время, и во всяком случае не им придавалась ценность, – это относится даже к теперь общепринятому выделению из общего духа и настроения эпохи идей Руссо¹³⁷, – существенным казалось только сходство *в отрицании*.

Эта чисто отрицательная идея естественного права и естественной религии не была *новой*, и было бы неправильно думать, что учителем Франции в этом отношении была *только* Англия. Но каково бы ни было ее литературное и философское происхождение, во Франции оказался собственный лучший из возможных учителей, – сама французская политическая и социальная действительность¹³⁸. Она подсказывала некоторый «идеал», который выступал в качестве рационального, «естественного» порядка и давал критерий для оценки современности. Представление о нем, как о некотором *устойчивом* порядке, вполне согласовалось с общим настроением эпохи, привыкшей к аналогичному представлению необходимого порядка в мире природы. Та же аналогия могла подсказать и требование метода, по крайней мере, по своей «точности», соответствующего методам уже испытанным в познании природы. Но нужно в особенности ценить те моменты, когда в научной и методологической мысли эпохи обнаруживается сознание необходимости специфицировать самое методологию сообразно специфическому различению изучаемых предметов.

В нижеследующем изложении мы имеем в виду подчеркнуть только соответствующие моменты логического сознания французского Просвещения. Может возникнуть лишь вопрос о материале, из которого приходится «выбирать», и о тех хронологических рамках, в которых помещается этот материал. Можно заметить, что «совершеннолетие» Людовика XV, по-видимому, совпадало с литературными совершеннолетием тех, кому предстояло сыграть руководящую роль во французском просвещении¹³⁹. Во всяком случае в 30-х годах уже ясно обнаруживается в литературе усиленный интерес к вопросам философии, морали, политики, тогда как «время регентства было эпохой полного размягчения и расслабления в литературе, как и во всех других областях общественной жизни»¹⁴⁰. Этим определяется приблизительно время, с которого можно считать начало французского Просвещения¹⁴¹. В 1734 году¹⁴² выходят Философские письма об Англии (пребывание Вольтера в Англии относится к 1724¹⁴³ – 1729), к концу 40-х и началу 50-х годов просветительная литература достигает своего рас-

¹³⁶ Винтер Р. Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. С. 47. + Ардашев.

¹³⁷ Например, М. Ковалевский цитирует мнение Шампиона, которое и сам разделяет: «Противопоставлять Монтескье Руссо в XVIII веке никто и не думал, если не говорить о второстепенных вопросах; то, что есть у них общего, останавливало на себе гораздо больше внимания, нежели встречающиеся между ними различия». Ковалевский М. М. Происхождение современной демократии. Т. I. Ч. IV. М., 1889. С. 330.

¹³⁸ Ардашев П. Н. Провинциальная администрация во Франции... Т. II. Гл. IV.

¹³⁹ Родился 1710 – регентство 1715 – совершеннолетие 1723. В 1726 – самостоятельно, но кардинал Флери.

¹⁴⁰ Всеобщая история с IV столетия до нашего времени / Под ред. Э. Лависса и А. Рамбо; пер. М. Гершензона. М., 1901. С. 648.

¹⁴¹ Кареев, Просвещение 1740–1789.

¹⁴² У <Эйслера>: (1728; 1734) 1731. Кареев – 1734.

¹⁴³ <Исправлено>: 1726.

цвета, 1748 – Дух законов (Персидские письма – 1721, Размышления – 1734); 1751 – первые два тома Энциклопедии; 1750 – Рассуждения Тюрго и Рассуждение Руссо¹⁴⁴.

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

Флинт характеризует философию французского Просвещения, как философию, ищущую деятельности, склонную к прозелитству и завоеванию, жаждущую реформировать общество и управлять им; в противоположность картезианству, говорит он, она была воинствующей и агрессивной в области этической, политической и религиозной¹⁴⁵. И совершенно вопреки распространенному мнению об антиисторизме XVIII века, Флинт категорически утверждает, что одной из характерных черт философов того времени было их живое участие в изучении истории (*their keen interest in the study of history*). Он не отрицает того факта, что немногие из них вносили в свое исследование строго исторический и вполне научный дух, что они слишком поддавались своим страстям и предрассудкам, но он высказывается решительно против того мнения, по которому историческая литература во Франции в XVIII века стояла на низком уровне или, по крайней мере, на более низком, чем в предшествующее столетие: такой взгляд, по его мнению, было бы трудно или даже вовсе невозможно доказать. Напротив, приходится констатировать значительный прогресс исторической науки. «Прежде только очень немногие исключительные и изолированные мыслители пытались открыть закон и смысл в истории; теперь это стало излюбленным предметом теоретизирования. Почти все руководящие умы эпохи были направлены на это, – с результатом, который менее чем в пол столетия дал гораздо больше философско-исторических сочинений, чем за все предыдущее время»¹⁴⁶.

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

7. На первое место мы выдвигаем Монтескье не только вследствие его хронологического первенства, но в особенности в силу того разногласия в оценке его главнейшего произведения, которое наблюдается у писателей, имевших повод высказаться о его значении для

¹⁴⁴ 1746 – «Философские мысли» Дидро.

¹⁴⁵ *Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. Ldn., 1893. P. 242.* В области философии истории французского Просвещения Флинт остается вполне надежным руководителем, а потому, отсылая к нему читателя, мы позволяем себе по возможности сократить этот отдел нашего изложения.

¹⁴⁶ *Op. cit. P. 244.*

развития исторического метода и философии истории вообще¹⁴⁷. Например, в то время как Л. Стивен категорически заявляет, что «Монтескье – основатель исторического метода», Флинт занимает более умеренную позицию: «у Монтескье не было намерения основать философию истории; и провозглашать его основателем ее, как сделал Элисон, есть чрезмерное восхваление. Мне кажется, что это даже – панегирик в ущерб истине, изображать его, как делали Конт, Мэн и Лесли Стивен, основателем исторического метода. Но, – не отрицает Флинт, – он сделал больше, чем кто-либо другой для облегчения и утверждения его основания». Флинт видит доводы в пользу последнего мнения в том, что идея Монтескье о зависимости законов, привычек, учреждений и пр. от конкретной действительности времени и места необходимо вела к тому историческому релятивизму, из которого возникло развитие исторического метода. Впрочем, тот же исторический релятивизм он отмечает у Платона и Аристотеля, Макиавелли и Бодена¹⁴⁸.

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

Еще более произвольно видеть в Монтескье основателя исторического метода и вообще представителя «историзма» на основании субъективной интерпретации отдельных мест и выражений из Монтескье. Такое отношение к Монтескье встречается у некоторых исследователей юристов, желающих видеть в Монтескье предтечу исторического метода в праве и современного «историзма» вообще. На новейшем исследовании, идущем в этом направлении, мы остановимся и, в связи с ним, выясним действительные взгляды Монтескье¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Кареев: III, 173. В «Рассуждениях о причинах величия и падения римлян» Монтескье: прагматист – постоянство страстей, как общая причина.

¹⁴⁸ *Stephen L.* History of English Thought in the XVIII Century. Vol. II. P. 187; *Flint R.* Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. P. 279. По мнению Бернгейма, Монтескье (и Руссо) дают повод к возникновению философии истории; с другой стороны, опять Монтескье (и Вольтер) начинают новую эпоху в развитии исторического метода (Lehrbuch, S. 692 и 230). Проф. Кареев считает, что Вико не был философом истории, но «равным образом и Монтескье не был философом истории, каким его считает, например, Бокль: его *Дух законов* – социологический трактат» (*Кареев Н. И.* Основные вопросы философии истории. 2 изд. СПб., 1887. Ч. I. С. 7). {<Галочка возле Вико и добавление>: Vol. IV, p. 306: возражение на заметку в *Acta eruditorum*: non jus naturale gentium, ... sed *communis nationum natura!* Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Senza mia scienza (è a mia scienza). } Фютер утверждает: «Montesquieu war ohne allen kritischen Sinn. Er las seine Autoren wie die Juristen ihre Gesetzbücher: er ging bloss darauf aus, einen Text zu finden, der sich zur Sache anwenden liess». *Fueter E.* Geschichte der neueren Historiographie. S. 383.

¹⁴⁹ NB! Фютер: а) не относится к историографии, как и Макиавелли. Особенно: 1) Теория климата. Больше к <стар.> направлению; 2) Вера в «закон» и законодателя («внешние формы» – юридические!).

¹⁵⁰ {*Bunner P. Ю.* Op. cit. С. 33, 43: «В этой умственной постановке и создавалась крупнейшая социологическая работа первой половины XVIII в. – “Дух законов” Монтескье». *Алексеев Н. Н.* Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Ч. I. М., 1912. – П. И. Новгородцев видит в Монтескье предшественника так называемой «исторической школы в праве». *Новгородцев П. И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896. С. 34–35. Это – совершенно иной вопрос, чем вопрос о значении Монтескье для науки истории, так как это есть вопрос о значении Монтескье для учения о праве. Может быть, есть основания считать Монтескье предшественником «исторической школы в праве», может быть нет. Вообще это вопрос не бесспорный. Если, беря, например, крайности, кто-либо утверждает, что «право» и «законодательство» определяются почвой и климатом, и должно с ними сообразоваться, а другой, что «законодательство» определяется «духом нации», то явно речь идет о разных вещах, и позволительно спросить, сохранит ли нация свои «законы» в разных климатических условиях или нет, а с другой стороны, годны ли законы данного «климата» для любой нации? Однако формально, отчего не признать в обоих случаях «изменчивости» законов в зависимости от некоторого «внешнего» или «внутреннего» фактора, в своей переменчивости определяющего законодательство, и отчего не назвать такое понимание историческим и не противопоставлять его другому пониманию, исходящему не из конкретного представления условий применения юридических законов, а из некоторого априорно конструированного идеала, соответственно которому предписываются законы? Но ясно, что здесь речь идет не об «историческом процессе» и обнаруживающейся в нем «закономерности», а о гражданских и политических отношениях людей и нормирующего их

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

Уже у Локка автор находит элементы историзма¹⁵¹, а еще последовательнее исторические и эволюционные идеи, по его мнению, были развиты у Монтескье. «Можно сказать, что в его лице историческая реакция против рационального натурализма XVII столетия достигла своего высшего пункта развития»¹⁵². По-видимому, автор считает, что достаточно не защищать *механическую социальную теорию*, чтобы быть представителем историзма. По крайней мере, такой только смысл может иметь его ссылка на название книги: «Дух законов» и на определение этого «духа» у Монтескье: «этот дух состоит в различных отношениях, которые законы могут иметь с различными фактами»¹⁵³. В этом определении автор усматривает «принципиальное различие» Монтескье от «идеалов механического естествознания»; из него видно, что «у Монтескье дело идет не о разложении конкретной действительности на всеобщие отношения, но о нахождении конкретных связей между конкретными объектами – данным социальным порядком, с одной стороны, и данными конкретными условиями – с другой». – «Дух законов, – поясняет автор, – диктуется условиями естественной и социальной обстановки, в которой они выросли». Еще одна цитата из Монтескье: «Я положил принципы и я увидел, что частные случаи как бы сами собою в них заключаются, что история всех наций из них вытекает, и что каждый частный закон связан с другим или зависит от другого, более общего», и заключение автора: «Принимая во внимание вышеизложенные соображения, следует заключить, что Монтескье имеет здесь дело с каким-то иным понятием закона, чем понятие о законе механическом». Далее, автор интерпретирует разделение законов у Монтескье на общие и частные в том смысле, что общие законы касаются человека, как существа физического, а частные – как существа морального. «И эта партикулярная природа человеческих законов обуславливает их отличие от всеобщих естественных законов <...> Словом, в них присутствует элемент временности и относительности, который отсутствует в законах чистой физики»¹⁵⁴.

Бесспорно, Монтескье не имел в виду дать «механическую социальную теорию», т. е. не имел в виду так называемую «социальную физику», как она понималась философами XVII века. Также бесспорно, что он подошел к *новому* методу, – хотя этого еще не видно из приведенных цитат, – и автор прав, связывая его в этом пункте с Локком, – но только это не исторический метод, а так называемый сравнительно-исторический или *сравнительный*

законодательства. В первом случае вопрос в том, чем объясняется исторический процесс, во втором, чем *руководится* законодатель в своей деятельности. И только если считать, что история как процесс создается волею законодателя, здесь допустимо отождествление обоих пониманий, в противном случае их надо тщательно различать. – Поэтому можно разделить точку зрения почтенного автора «Исторической школы юристов» и тем не менее отрицать реформаторскую роль Монтескье в науке истории.

¹⁵¹ Автор утверждает, впрочем, что и «философия Аристотеля в значительной степени была исторична»... (Алексеев Н. Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Ч. I. М., 1912. С. 84, прим. 2).

¹⁵² Там же. С. 89. Интересно с этим сопоставить следующее замечание: «Один из комментаторов Монтескье Склопис справедливо замечает, что его пристрастие к математическим уподоблениям естественно-научным дефинициям выступает уже в знаменитом афоризме: “законы в самом широком значении этого слова – необходимые отношения, вытекающие из самой природы вещей”, а также в том частном применении, какое это положение нашло у него в области права: “до издания положительных норм, между людьми существуют отношения справедливости, точь в точь, как и до проведения круга все радиусы его равны между собою». (Ковалевский М. М. Происхождение современной демократии. Т. I. Ч. III–IV. М., 1899. С. 364.) Та же мысль см. вступительную статью М. М. Ковалевского к рус. пер. «Духа законов» (Монтескье Ш.-Л. О духе законов / Пер. под ред. А. Г. Горнфельда. СПб., 1900. С. III). Ср. также: Лансон Г. История французской литературы. Т. II. М., 1898. С. 115: «до тех пор (до обнародования некоторых неизданных статей Монтескье) никто не подозревал, что в течение известного времени его ум находился под безусловным господством духа и принципов естественных наук и что его социологической механики предшествовал своего рода натуралистический детерминизм». Dilthey W. Das 18. Jahrhundert and die geschichtliche Welt. S. 350: «Aber mit den humanistischen und juristischen Studien, in denen einst Bodin gelebt hatte, verband sich nun in ihm (Montesquieu) der naturwissenschaftliche Geist des Zeitalters».

¹⁵³ De l'esprit des Lois. L. I. Ch. III. Алексеев Н. Н. Л. с. С. 90.

¹⁵⁴ Алексеев Н. Н. Л. с. С. 93.

метод, метод столь же мало исторический, сколь мало математический¹⁵⁵. Но самое важное, автор совершенно не прав, утверждая, что «дух законов диктуется условиями естественной и социальной обстановки», – наоборот, *дух законов* представляет собою *неизменное постоянство рационального характера*, ибо он составляет как раз те *постоянные и разумные принципы*, которыми *должно руководиться законодательство*, если оно не желает быть произвольным и плохим. Следовательно, не «дух законов диктуется», а «дух законов» есть постоянный принцип, в силу которого законы, законодательство должны сообразоваться с условиями и т. д., т. е. если здесь что-нибудь «диктуется», то никак не «дух законов», а «законы» – и они буквально «диктуются». Таким образом, как уже можно догадаться из этого, автор, – конечно, под влиянием неясного изложения самого Монтескье, – совершает *quid pro quo*: смешивает законы исторического процесса с законами юридическими. Разумеется, последние представляют «иное понятие», чем «понятие о законах механических», но не менее иное, чем понятие о законах исторических. Рассмотрим ближе, что значит у Монтескье «дух законов» и как он разделяет законы.

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

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

Это чисто рационалистическое определение отношения общего и частного предугадывает и тот метод дедукции, по которому Монтескье составляет *план* своего последующего изложения. Вопрос теперь в том, какого рода эти *принципы* и о какого рода *законах* идет

¹⁵⁵ Ср., например, Ковалевский М. М. Историко-сравнительный метод. М., 1880. С. 9: «При сравнительном методе просто, который для меня то же, что метод сопоставительный, сравнение делается между двумя или более, произвольно взятыми, законодательствами. Китай и Англия, Персия и Франция постоянно сравниваются между собою в сочинении Монтескье, держащегося метода сравнительного, в смысле сопоставительного». Во вступительной статье к русскому переводу Духа законов М. М. Ковалевский пишет: «Ведь Дух законов в строгом смысле слова не более, как трактат по сравнительной истории права». Монтескье III.-Л. О духе законов / Пер. под ред. А. Г. Горнфельда. СПб., 1900. С. III; ср. С. VIII, XIII, LXXXVII.

¹⁵⁶ Montesquieu Ch.-L. Défense de l'Esprit des Lois. Première Partie. Init. «Quoique l'Esprit des lois soit un ouvrage de pure politique et de pure jurisprudence...»

¹⁵⁷ Наиболее яркий образец такого смешения дает Исповедь Савойского викария; но у Руссо вплетается еще новый, оригинальный, хотя и не специфицированный ближе, момент «чувства». Картезианские и вообще рационалистические предпосылки Руссо очень удачно вскрыты в конспективной, но дельной статье: Görland A. Rousseau als Klassiker der Sozialpädagogik. Gotha, 1906. S. 16 ff. (Der Apriorismus Rousseaus, и в особенности Der intellektuale Apriorismus.)

¹⁵⁸ Montesquieu Ch.-L. De l'Esprit des Lois. Préface.

речь. Что касается смысла термина «закон», то его правовой характер ясен из первой фразы; точнее это определится ниже. Что касается «принципов», то со стороны формальной ясно, что это принципы дедукции, а со стороны своего содержания они относятся к *природе человека*. К рационализму здесь, может быть, уже примешивается идея Локка, которую можно усмотреть и в следующих словах, Монтескье в том же Предисловии: «Я считал бы себя самым счастливым из смертных, если бы я достиг того, чтобы люди могли избавиться от своих предрассудков. Я называю здесь предрассудками не то, что ведет к незнанию известных вещей, а то, что ведет к незнанию *самих себя*». Если этим утверждается локковский психологизм, то *по роду* Монтескье остается все же в значительной степени при том же понятии психологической предпосылки права, что и Гоббс, различие тут между ними *не принципиальное*, но и *менее всего* опирающееся на исторические указания¹⁵⁹.

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

Но на самом деле, у Монтескье вообще не было желания выделять объект истории, как особого рода научный предмет. Спецификация законов, о которой говорит Монтескье в Первой главе Первой книги, ни малейшим образом не имеет в виду исторической науки. Объекты этих специфицированных законов суть: божество, мир материальный, разумные существа, более высокие, чем человек, животные и человек. Человек, как существо физическое, подчинен постоянным законам, и в этом его ограниченность. Как существо ограниченное, – *comme toutes les intelligences finies*, – он попадает под руководство религии, морали и права, т. е. под руководство *положительных* законов¹⁶⁰. Но – *avant toutes ces lois sont celles de la nature* – эти законы вытекают из «устройства нашего существа» и они могут быть констатированы при рассмотрении человека *до* установления обществ. Ни словом Монтескье не обмолвился, что в каком-либо из указанных видов человек может быть объектом специфической науки истории. И совершенно понятно, ибо все эти разделения для него только «введение» к рассуждениям об «духе законов», т. е. *о принципах законодательства*.

Но если мы захотим воспользоваться этим «введением» для уяснения понимания у Монтескье *наук* о «разных существах», то мы из него узнаем, что человек, как существо физическое, подчинен тем же законам, что и другие существа этого рода. Наука об этих законах *не* есть история. Может быть человек, как «существо разумное» есть объект истории? Это собственно и есть коренной вопрос, ответ на который должен выяснить, думал ли здесь Монтескье о возможности истории как особой науки. Ответ Монтескье интересен: «Отдельные разумные существа могут иметь законы, как они их установили; но у них есть и такие, которых они не создавали. Прежде чем разумные существа были, они были воз-

¹⁵⁹ 1) самостоятельность произведений Монтескье и Гоббса; 2) О Гоббсе вообще.

¹⁶⁰ Ср.: *Hasbach W. Untersuchungen über Ad. Smith. Lpz., 1891. S. 310.*

можны: у них были возможные отношения, и следовательно, возможные законы. Прежде чем были установленные законы, были отношения возможной справедливости. Говорить, что нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, кроме того, что установлено и защищается положительными законами, значить то же, что говорить, будто, пока не был начерчен круг, его радиусы не были равны». Может ли существовать наука о таких «существах»? Бесспорно, но только это – не история. Указанные законы, не установленные самими разумными существами, могут быть объектом «социальной физики», «социологии», «психологии», но не истории. Они вытекают из самой природы человека (или других разумных существ), но можно ли видеть в них внутреннее реальное основание, определяющее в своем самораскрытии и развитии то, что называется «историей» и «историческим процессом»?

Беря, теперь, все это в целом, нужно ли искать лучшего примера для доказательства того, до какой степени Монтескье оставался на почве картезианского понимания философии и ее «геометрического» метода? Но тогда никак нельзя согласиться с тем положением, что в лице Монтескье «историческая реакция против рационализма XVII столетия достигла своего высшего развития».

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

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

(2). Монтескье опять ближе к Локку¹⁶¹, когда думает, что все эти законы, т. е. законы религии, морали и права, не являются врожденными нам, а устанавливаются для человека, живущего в обществе. Только «естественные законы» (*les lois de la nature*) управляют человеком и до его социального состояния. «Всем названным законам предшествуют естественные законы, названные так потому, что они вытекают единственно из устройства нашего существа». Такими законами являются: *мир* – первый естественный закон, возникающий из чувства слабости; другой естественный закон внушает человеку искать средств к *пропита-*

¹⁶¹ Разумеется, мы имеем всегда в виду влияние *философское*, а не влияние специально правовых или политических теорий. По поводу мыслей Монтескье, излагаемых в этом абзаце, Чичерин замечает: «Монтескье прилагает к естественному праву тот взгляд, который Локк развил в отношении к познанию, но который он совершенно устранил в своем политическом трактате». Чичерин Б. Н. Политические мыслители Древнего и Нового мира. В. I. М., 1897. С. 364.

нию; третий естественный закон вызывает взаимное *влечение полов*; четвертый – желание *жить в обществе*.

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

«Закон, вообще, есть *человеческий разум*, поскольку он управляет всеми народами земли; а *политические и гражданские законы* всякой нации должны быть только частными случаями, в которых находит свое применение этот человеческий разум. – Они *должны* быть настолько свойственны народу, для которого они установлены, что было бы величайшим случаем, если бы законы одной нации могли быть пригодны для какой-либо другой нации. – *Нужно*, чтобы они согласовались (*se rapportent*) с природой и принципом правительства, которое установлено, или которое хотят установить, – будь то законы, которые его образуют, как законы политические, будь то законы, которые его поддерживают, как законы гражданские. – Они *должны* быть согласованы (*elles doivent etre relatives*) с физическими свойствами страны, климатом холодным, жарким или умеренным; с качеством почвы, ее положением, ее величиною; с характером жизни народов, землепашцев, охотников или пастухов; они должны согласоваться с степенью свободы, которую может допустить конституция; с религией населения, с их склонностями, с их богатством, с их торговлей, с их нравами, с их обычаями. Наконец, они находятся в согласовании друг с другом; со своим происхождением, с целью законодателя, с порядком вещей, на котором они основаны. Их нужно рассматривать со всех этих сторон. – Это я и собираюсь сделать в этом труде. Я исследую все эти отношения (*ces rapports*): в своей совокупности (*tous ensemble*) они образуют то, что называют *духом законов*»¹⁶².

Вторая из этих фраз, вырванная из контекста, привлекается для свидетельствования в пользу «историзма» Монтескье¹⁶³. Но нетрудно видеть, что соответственная цель Монтескье не имеет ничего общего с задачей установления исторического метода или принципов философии истории. Действительная его цель определяется совершенно недвусмысленно из повторяемого им слова «должно». Речь идет просто о том, чем должен руководиться законодатель в установлении *политических и гражданских законов*. Больше ничего. Вовсе *не объяснять* исторический процесс он хочет, а хочет *вывести*, как явствует из его слов, из «человеческого разума» нормальные правила для руководства законодателю: «чистая политика и юриспруденция». Так как Монтескье не собирается, таким образом, сам законодательствовать, а имеет в виду именно *общее* рассмотрение законов, то, понятно, он будет делать выводы из «человеческого разума», или из природы «человеческого существа», как социального существа, или поскольку «люди находятся в обществе». При такой общей постановке вопроса он не разделяет даже законов политических и гражданских, а говорит о них вообще. Далее, так как согласно его общему положению для законодателя необходимо иметь в виду вышеперечисленные условия жизни каждого народа, то его трактата есть не что иное, как общее учение о законодательстве в связи с общей теорией *социальных факторов и условий* жизни народа. Это общее учение о них во всей их совокупности (*tous ensemble*) и есть не что иное, как учение о «духе законов». Принимая во внимание, что эта совокупность отношений (*ces rapports*) составляют нашу «социальную» природу, нельзя в результате не согласиться

¹⁶² Курсив мой, кроме двух последних слов.

¹⁶³ Алексеев Н. Н. Op. cit. С. 93. Отожествив понятия научно установленного закона с законом юридическим, автор противопоставляет мнимый «плюрализм в понятии закона» «монизму» (?) у Гоббса и Спинозы, хотя он не указывает, где у Гоббса и Спинозы такое отождествление «закона» и «закона». В то же время автор считает, что его понимание есть «единственно правильное и возможное (?) толкование идей Монтескье».

с краткой формулой Дестюта де Траси: «Les lois positives doivent être conséquentes aux lois de notre nature. Voilà l'Esprit des Lois»¹⁶⁴. Но, разумеется, как законы положительные, так и законы естественные здесь понимаются в смысле законов *права*¹⁶⁵. В целом все же это так же далеко от историзма, как близко к Локку¹⁶⁶.

Таким образом, если рассматривать «Дух законов» как научную теорию права, то согласно смыслу изложенных предпосылок Монтескье, учение о праве должно вытекать именно из общих принципов «природы», а толкуется эта природа физически или психологически, это для *методологии* существенной роли не играет. Если такая теория начнет устанавливать *свои* законы, они будут установлены ею по общему естественно-научному методу. Но это еще далеко не значит, что такой метод будет тождествен методу математического естествознания, – такой вывод может быть продиктован только предвзятой схемой. Чтобы понять действительное значение Монтескье для развития исторической науки, нужно подойти к вопросу со стороны, которую мы наметили выше. Следует различать непосредственное *участие* в развитии той или иной науки и косвенное, – хотя бы и сильное, – *влияние* на нее со стороны других отраслей мысли. Как раньше косвенное в этом смысле влияние направляло изучение социального предмета в сторону «социальной *физики*», так с середины XVIII века начинается новое влияние, приносящее свои в высшей степени ценные плоды.

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

Идея «философской истории», – как мы отмечали, – чревата следствиями. Вводимая ею «точка зрения» на исторический процесс приводит не только к созданию философии истории и универсальной истории, но также дает начало специальному историческому объяснению и вводит с собою применение исторического метода к некоторым систематическим дисциплинам. Но этим еще не исчерпываются ее заслуги. По своему существу она не может ограничиться исключительно временной исторической последовательностью, – иначе она, действительно, не шла бы дальше универсальной истории, – она нарушает эту чистую последовательность и постоянно прибегает к обобщающему *сравнению*, в результате которого и возникает так называемый *сравнительно-исторический*, или правильнее *сравнительный* метод, так как исторический метод не может иметь места там, где идея *преемства* не является руководящей идеей исследования. Этнография, антропология, право, политика, политическая экономия и пр., не могут существовать без сравнительного метода. И в этом смысле он так же стар, как сами эти вопросы. Но материал, который доставляет история для *сравнения* вполне зависит от научного состояния самой истории. Интенсивные занятия названными проблемами в XVIII веке побуждали все чаще предъявлять к истории такие требования, которые уже не могли быть удовлетворены чисто прагматическим ее изложением. Так история *принуждалась* к тому, что сознание чисто научной ценности брало в ней верх над ее прагматической подчиненностью. Таким образом, само собою выходило, что развитие *сравнительного* метода влияло на развитие метода исторического. Возникновение под влиянием

¹⁶⁴ Destut de Tracy A. Commentaire sur l'Esprit des Lois. Paris, 1819. P. 1.

¹⁶⁵ Как конкретный пример ср. у Монтескье (кн. XXVI, гл. XIV): «В каких случаях браки между родственниками должны быть подчинены указаниям законов природы, и в каких – требованиям гражданских законов».

¹⁶⁶ Не-исторический характер «Духа Законов» ярко выступает в следующей характеристике М. М. Ковалевского: «Мы вправе спросить себя поэтому, сознавал ли Монтескье эту идею всемирной эволюции, этого неизбежного прогресса экономических и политических форм? – Ничто в его сочинении не доказывает такого сознания, ничто не дает права утверждать, чтобы идея преемства была бы тою руководящею нитью, которая позволила ему выйти с успехом из лабиринта накопленных им фактов и наблюдений». Ковалевский М. М. Происхождение современной демократии. Т. I. С. 409; Ср.: Ковалевский М. М. Вступительная статья // Монтескье Ш.-Л. О духе законов / Пер. под ред. А. Г. Горнфельда. СПб., 1900. С. XLI.

Монтескье, в особенности в Германии, попыток *сравнительной истории* преобразовало не только содержание, план, но и метод самой истории¹⁶⁷.

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

Робкие и несамостоятельные ссылки Локка и др. его предшественников меркнут перед его сознательной и методической работой¹⁷¹. Сознательно и определенно Монтескье формулирует сравнительный метод в следующих словах: «я не разделил *политические* законы и *гражданские*, потому что, раз я не рассматриваю законы, а дух законов, и что этот дух состоит в различных отношениях, которые законы могут иметь к различным вещам, я должен был следовать не естественному порядку законов, а порядку этих отношений и этих вещей»¹⁷².

Сравнительного метода нет, если сравнение происходит как попало, нужно знать, *что* сравнивать и *как*, нужны некоторые *твердые пункты* сравнения. Но если они не установлены методически и не оправданы теоретически, *метода* все-таки нет. Заслуга Монтескье в том, что он сделал попытку систематизировать некоторые постоянные факторы законодательства и тем самым нашел твердые отправные пункты для всякого сравнения в области социальных наук, хотя собственные «сравнения» Монтескье не всегда простирались глубже поверхности сравниваемых фактов¹⁷³. Сама история впоследствии принимает эти пункты, как исходные начала в отыскании своих объяснений¹⁷⁴. Но все-таки сравнительный метод

¹⁶⁷ Heeren.

¹⁶⁸ Этим и объясняется, что наряду с дедукцией Монтескье широко пользуется также индукцией. В общем, *выполнение* методологических задач у Монтескье далеко не соответствует ясности его задачи. Хаотический характер его изложения отмечается нередко. Ср. например, резкие замечания Флинта: *Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland*. P. 269, 271. Я подчеркиваю только сознание *задач* у Монтескье, решение в значительной степени было делом его последователей.

¹⁶⁹ Dilthey W. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. S. 352.

¹⁷⁰ Ibid. S. 350.

¹⁷¹ Виппер о Монтескье?

¹⁷² Montesquieu Ch.-L. De l'Esprit des Lois. L. I. Ch. III.

¹⁷³ Рассмотрение всей литературной деятельности Монтескье с этой точки зрения дало бы интересные и ценные результаты, но это требует работы самостоятельной и специальной. — Предшественником Монтескье является Дж. Вико. «La Scienza Nuova» включает в себе основание сравнительного метода наравне с признанием специфичности социальной науки.

¹⁷⁴ Монтескье перечисляет эти пункты: «Много вещей правит людьми: климат, религия, законы, максимы правительства, примеры прошлого, нравы, обычаи: откуда образуется общий дух (un esprit général), как результирующая. — Насколько, во всякой нации, одна из этих причин действует с большей силой, настолько ей уступают остальные. Природа и климат почти одни господствуют у дикарей; обычаи правят китайцами; законы тиранизуют Японию; нравы задавали иногда тон

сам по себе так же мало метод исторический, как и метод психологии или исторических романов, почерпнувших материал из истории, – как бы много, впрочем, сама история ни была обязана сравнительному методу. Из того, что история является источником для других наук, не следует, что последние составляют также историю. Утверждать это, значило бы смешивать историю как процесс и историю как науку.

Всем этим мы хотим не уменьшить значение Монтескье для исторической науки, а только сделать попытку подойти к его оценке с более правильной точки зрения. Незаслуженная высокая оценка роли Монтескье в развитии исторического метода вызывает и соответствующую реакцию¹⁷⁵. Мне кажется, что при указанной выше интерпретации оценка Монтескье может быть справедливее.

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

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

Историография уделяет Вольтеру, – и, вероятно, не без основания, – очень видное место¹⁷⁸. Но в еще большей степени, чем у Монтескье новое в историческом методе находит у него не теоретическое обоснование, а заключается в самом факте решения им поставленной себе задачи. К сожалению, и самую задачу, – подобно Монтескье, – Вольтер не формулирует. Принимая во внимание, таким образом, только результат работы, мы видим в нем представителя другого течения, которое берет начало в философской истории. Именно Вольтер дает опыт столь распространенных к концу XVIII века и в начале XIX исторических обзоров, известных под именем *Всеобщей* или *Универсальной истории*, и отличающихся от прежних обзоров всеобщей истории «точкой зрения», объединяющей события в связанное целое¹⁷⁹. Поскольку универсальная история имеет в виду внутреннее единство и преемственную связь

в Спарте; максимы правительства и нравы предков задавали его в Риме». *Montesquieu Ch.-L. De l'Esprit des Loix*. L. XIX. Ch. IV

¹⁷⁵ Нельзя, например, согласиться с Фютером, что Монтескье может быть уделено в историографии не больше места, чем Макиавелли. *Fueter E. Geschichte der neueren Historiographie*. S. 382.

¹⁷⁶ <На полях:> Вольтер, Руссо, Дильтей, О. Braun *Geschichtsphilosophie // Grundriss der Geschichtswissenschaft v. Meister*.

¹⁷⁷ *Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании*. Кн. IV § 112–113.

¹⁷⁸ Историографическая оценка Вольтера (со стороны содержания его исторических взглядов) ср.: *Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland*. P. 289–304; *Fueter E. Geschichte der neueren Historiographie*. S. 349–363. Живую и яркую характеристику Вольтера как историка дает профессор *Р. Ю. Bunner* в книге «Общественные учения и исторические теории XVII и XVIII веков» (М., 1908. 2-е изд. Гл. IV). Вообще эта книга содержит материал чрезвычайно ценный также для методологических исследований.

¹⁷⁹ О понятии «универсальная история» см.: *Bernheim E. Lehrbuch der historischen Methode*. Lpz., 1908. S. 55 ff. Между прочим, Бернгейм также признает: «Den Anstoss zur universalen Behandlung der Geschichte hatte wesentlich die Philosophie gegeben» (S. 56).

в исторической последовательности, Вольтер преследовал цель прямо противоположную Монтескье. Но если иметь в виду приведенное понимание «философского», то, очевидно, оба писателя руководятся одной идеей: идеей «разумного» в человеческих отношениях.

Вольтер – не первый приступает к универсальной истории с идеей некоторого объединяющего ее начала, лежащего в основе названного внутреннего единства и преемственности, которое и выступает на протяжении всего изложения, как известная «точка зрения», создающая именно то, что мы называем историей «с точки зрения». Вольтер имел весьма популярного и тонкого предшественника в лице Боссюэ. Чтобы оценить справедливо его роль, нужно понять, что *нового* он вносит по сравнению с Боссюэ? Преобладающее мнение заключается в том, что Вольтер на место теологического провиденциализма Боссюэ вводит рациональное истолкование исторического развития со стороны «нравов» человека, как «естественных» причин¹⁸⁰. В этом уже обнаруживается «точка зрения», с которой подходит к истории Вольтер. Но этого мало. В настоящее время нам не трудно видеть, что такое «рационализирование» истории *принципиально* не отличается от ее теологического истолкования, но это видели и некоторые современники Вольтера. Например, один из его противников и критиков прямо отрицает что-либо новое в «философии истории» Вольтера: «Аббат Базен только болтун, – ответил нам один ученый, к которому мы обратились с вопросом, читал ли он *Философию истории*, – я не могу, – добавляет он, – выдержать чтение писателя столь скучного, который все время пересказывает те же вещи в других терминах»¹⁸¹. Это – правильное замечание, которое всегда должны иметь в виду все те, кто не видел в исторических сочинениях ничего больше, кроме скептической и светской оппозиции против теологической интерпретации. Но в самом ли деле в них нет ничего больше?

Стоит продумать задачу универсальной истории *в ее идее*, чтобы подметить тот факт, что преобладающее ее содержание должно носить некоторые специфические черты, которые побуждают в нем самом видеть некоторое законодательство для специфического метода. Если универсальная история, действительно, может осуществить задачу изображения внутреннего единства и преемства на протяжении всемирного существования человечества, то тем самым она необходимо должна отбросить многое, что является только второстепенным, и что на различных стадиях истории может возникнуть и без необходимой внутренней преемственности. В этом смысле того различия, которое было предметом столь горячих дебатов в XIX веке, дебатов, неоконченных и до сих пор, может быть, главным образом в силу неудачного терминологического противопоставления *oppositorum*: истории *политической* и *культурной*. Прежде всего это обнаруживается, например, в чисто внешнем, – на первый взгляд, – «виде» исторического изложения: культурная история, опираясь на внутреннюю последовательность явлений коррелятивно связанных, пренебрегает однако фактом хронологической связанности¹⁸², тогда как «политическая история» прямо заинтересована в установлении хронологических рядов. Легко видеть, что из этого проистекают не только разные требования к методике исследования, но и к логической методологии. Еще ярче это методологическое различие должно обнаружиться из обуславливающей его разницы между природой таких социальных тел, как организуемое государство и национальное воспитание. Поскольку признание предметом универсальной истории именно «культуры» заключает в себе уже некоторое методологическое требование, постольку можно и должно говорить о методологически *новом* в опытах Вольтера, ибо то, что он называет «нравами и духом наций» в своей исторической основе было тем, что позже стали называть *культу-*

¹⁸⁰ Например, *Grottenfelt A. Geschichtliche Wertmaßstäbe*. Lpz., 1905. S. 39. «In seinen ersten geschichtsphilosophischen Werken... leitet Voltaire, in bewusstem und scharfem Gegensatz zu der theologischen Geschichtsphilosophie Bossuets, alles aus natürlichen Ursachen her».

¹⁸¹ *François L., l'abbé. Observations sur la Philosophie de l'Histoire...* Paris, 1770. T. I. P. XII.

¹⁸² Это – то, что при плохом выполнении презрительно характеризуется, как «система ящичков».

рой¹⁸³. Понятно, что нет надобности для истории культуры быть непременно универсальной историей, так как квалификация «универсальный» относится не к культуре, а именно к истории, но, с другой стороны, ясно, что предпосылка единства и внутренней связи в развитии культуры, заключает в себе те основания, в силу которых всякая «частная» история культуры, естественно, тяготеет к единству более обширного и в конечном счете «универсального» целого.

У Вольтера новое понимание истории прежде всего выразилось на изображении частного момента ее: в то время как его «История Карла XII» (1731) по преимуществу носит характер «описательный», его «Век Людовика XIV (1752)»¹⁸⁴ носит на себе уже новые черты. В письме к аббату Дюбо (от 30 окт. 1738) он сам характеризует свою цель: «Я давно собрал некоторые материалы для того, чтобы написать историю Века Людовика XIV; я не просто описываю жизнь этого короля, не пишу анналы его царствования, а скорее историю человеческого духа, почерпнутую из века самого славного для человеческого духа»¹⁸⁵. Такая постановка вопроса, естественно, влекла дальше и Вольтер увидел, что изображаемая им эпоха явилась историческим следствием *всеобщей истории*. Опыт изображения этой последней и составляет его *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*¹⁸⁶¹⁸⁷. Этот труд был им задуман и написан около 1740 года для М-me du Châtelet, но был напечатан только в 1756 году. Он обнимал период от Карла Великого до Людовика XIII. И наконец, в 1765 вышло в свет его сочинение, которое и ввело в оборот термин *философия истории*. Впоследствии Вольтер издал последние произведения вместе, и его «философия истории» явилась первой частью универсальной истории¹⁸⁸.

«Философия истории», таким образом, не есть ни теория истории в смысле ее метафизики, ни часть философской системы с какой-либо одухотворяющей ее философской идеей, это не есть даже установление законов «человеческого духа» в его развитии, а, действительно, «начало» всеобщей истории от первобытного состояния до падения Рима. Единственное место, где Вольтер намекает на то, что он понимает под философией истории, это — вступительные слова к первой главе: «Вы хотели бы, чтобы кто-нибудь из философов написал древнюю историю, потому что вы хотите ее читать как философ. Вы ищите только полезных истин, а вы нашли, говорите вы, самое большее только бесполезные ошибки. Постараемся осветить себе все в целом; попытаемся раскопать какие-нибудь ценные памятники под развалинами веков»¹⁸⁹. Смысл этих слов, конечно, не ясен, и их можно толковать, как

¹⁸³ Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. P. 293. «Вольтер писал общую историю для того, чтобы проследить ход цивилизации, начала и обнаружения культуры, пути, которыми народы перешли от невежества и грубости к просвещению и утонченности; но делал это, не имея в виду какой-либо философской идеи, и не изображая историю как предмет какого-нибудь закона, внутреннего или внешнего, естественного или providенциального». Поэтому-то, в современном смысле слова его работа не может быть названа «философией истории».

¹⁸⁴ Начато в 1735 году, закончено в 1739 году, переработано в Берлине в 1851 (датировано 1752 годом). {Фютер, Флинт, Бернгейм.}

¹⁸⁵ Ср.: Письмо Вольтера к лорду Харви (Harvey). Июль 1740: «...я хочу изобразить последнее столетие, а не только короля. Я устал от историй, где речь идет о приключениях короля, как будто только он существует или все существует только через него; словом, я пишу историю скорее великого века, чем великого короля».

¹⁸⁶ Кареев, III. С. 169: «которым он (Вольтер) положил начало философской истории культуры».

¹⁸⁷ «Essai» был опубликован в 1754 году под заглавием «Abrégé de l'histoire universelle».

¹⁸⁸ В сущности это только отдельные заметки по поводу различных вопросов древней истории. Первоначально Вольтер рассматривал свой «Essai» как «продолжение» «Discours sur l'Histoire universelle» Боссюэ. К этому составному целому его «универсальной истории» была прибавлена еще история Людовика XV, и, таким образом, «по плану» мы имеем законченную универсальную историю.

¹⁸⁹ La Philosophie de l'Histoire par feu l'abbé Bazin. Amsterdam, 1765. P. I. Cp.: Fragmens sur l'Histoire. Статья X: De la philosophie de l'histoire находим: «Mais nous tâchâmes, dans un discours préliminaire qu'on intitula *Philosophie de l'histoire*, de démêler comment naquirent les principales opinions qui unirent des sociétés, qui ensuite les divisèrent, qui en armèrent plusieurs les unes contre les autres. Nous cherchâmes toutes ces origines dans la nature; elles ne pouvaient être ailleurs». {«о Вольтере»: (Oeuvres complètes, 1785). Изд. Бомарше 1784–1789. — 70 том. 8° (92 т. 12°). (так называемое édition de Kehl.). }

угодно, – может быть вернее всего, тут и нет иного смысла кроме смысла кокетливого вступления. Наиболее интересный вопрос был бы, что понимает Вольтер под словами «как философ» (*en Philosophe*)? Есть ли это, действительно, сознание необходимости ввести в построение истории тот «рационализм», который до сих пор считался существенным признаком подлинно научного знания? К сожалению, вернее, что Вольтер под этим не понимает ничего, или почти ничего, так как понимает самого себя, т. е. «просветителя», «публициста», «моралиста». Это достаточно ясно из его слов, заключающих уже цитированное нами письмо Вольтера к Дюбо: «Кому, как не человеку, который любит свою отчизну и истину, вы соблаговолите сообщить ваши просвещенные знания, человеку, который желает написать историю, не как газетчик, а как философ (*en Philosophe*)». В этом льстивом и подобострастном письме Вольтер сообщает своему корреспонденту план сочинения о Людовике XIV, но не дает больше указаний ни на то, что он понимает под «философом», ни на то, что вообще освещало бы теоретически его философско-исторические задачи¹⁹⁰.

Таким образом, по-видимому, единственным сколько-нибудь точным выражением его понимания задач исторического изложения, являются его, часто цитируемые слова из «*Essai sur les Moeurs*»: «Она (*M-me de Châtelet*) искала историю, которая говорила бы разуму; она хотела изображения нравов, происхождения столько обычаев, законов, предрассудков, вступающих друг с другом в борьбу; как перешло столько народов от культурности (*la politesse*) к варварству, какие искусства утерялись, какие сохранились, какие вновь народились в потрясениях столько переворотов»¹⁹¹. Это и есть попытка внести в изложение истории ту «точку зрения», которая, по нашему определению, свидетельствует о переходе методологического понимания истории к ее изображению в виде «философской истории». Как для юриста Монтескье должная система отношений в сфере законодательства выражалась в одном слове *l'esprit des Lois*, так для историка Вольтера только что перечисленные задачи истории объединяются в один объект ее в выражении *l'esprit humain*.

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

То, чего не додумал Вольтер, сказано было Руссо¹⁹², и прочно укоренилось как понятие со времени французской революции¹⁹³. Основной исторической категорией становится

¹⁹⁰ В «*Dictionnaire Philosophique*» есть статьи «*Philosophe*» и «*Philosophie*», но извлечь из них ничего нельзя и они не заслуживают даже обсуждения.

¹⁹¹ Ср. вышеназванные фрагменты, статья XXIX. «*Détails sur les oeuvres historiques de l'auteur*», составлявшая предисловие к одному из первых изданий «*Essai sur les moeurs*...»: «*La manière dont j'ai étudié l'histoire était pour moi et non pour le public; mes études n'étaient point faites pour être imprimées*». И затем в ответ на сомнения в ценности истории: «*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?*»

¹⁹² Roux, rousse, rousseau (Russus) – рыжеволосый человек.

¹⁹³ Руссо – поднял вопрос о «культуре» (O. Braun, s. 44). Spranger: «Wenn Voltaire den Namen „Philosophie der Geschichte“ erfunden hat, so Rousseau die Sache!»

нация уже у Руссо¹⁹⁴, а французская революция и история XIX века только дальше раскрывают ее сложную социальную структуру, хотя и до сих пор понятие самого социального остается открытым вопросом. Уразумение специфичности предмета науки есть уже большая помощь и для разрешения проблемы ее метода, а потому можно утверждать, что Руссо не меньше Монтескье и Вольтера сделал для развития исторической науки, хотя сам оказался плохим историком и также не видел перед собою теоретической проблемы в науке истории.

Такое мнение находится, по-видимому, в противоречии с распространенным взглядом на роль Руссо, так как ни на кого из писателей XVIII века так охотно не нападают за анти-историчность, как на Руссо. Основание этих нападок однако лежит не в методологической оценке взглядов Руссо, а исключительно в спорности его принципов, проистекающих, действительно, не из фактов истории, а из абстрактных общих положений, связанных с его общим мировоззрением¹⁹⁵. Но Руссо сам понимал различие *исторического* исследования от того метода, каким он пользуется и который он называет «гипотетической историей»¹⁹⁶. В основном эти упреки совпадают с общим взглядом на Руссо, согласно которому Руссо просто *не знал* истории¹⁹⁷. Но не знать истории еще не значит не понимать исторических явлений; Руссо мог знать из истории очень мало, но понимать то, что он знал, достаточно глубоко. Но дело вообще вовсе не в том, знал ли он историю. История как наука имеет свой собственный метод, но ничто не мешает к ее объекту подойти и с точки зрения его абстрактного изучения, или другими словами, ничто не мешает рассматривать предмет истории абстрактно. Этим не создается история как наука, но правильное усмотрение предмета должно потом отразиться и на его конкретном изучении. А в этом смысле никто из писателей эпохи Просвещения не оказал такого влияния на последующее развитие науки истории как Руссо¹⁹⁸.

Но в особенности неоправданным мне представляется мнение Виндельбанда, который пишет¹⁹⁹: «Сочинения Руссо отмечают в умственном движении *разрыв с историей*, осуществившийся в общественной жизни путем революции. Ибо история человеческого рода есть не что иное, как развитие культуры, и кто, подобно Руссо, отрицает значение культуры для человека, тот отбрасывает вместе и историю... Этим направлением, принятым под влиянием идей Руссо, и его целью, революцией, завершается *неисторический образ мысли*, образующий существенный недостаток эпохи Просвещения <...> Философия углубилась в вечно неизменные законы жизни природы и потеряла понимание закона развития, управляющего всей исторической жизнью». Здесь все – недоразумение. 1, Революция не есть «разрыв с историей», а всегда – исторический факт; 2, Руссо *не отрицает* «значение культуры для человека», так как один из его основных тезисов гласит, что *с развитием «культуры» падает нравственность*²⁰⁰; 3, идея развития не была чужда философии Просвещения, но только она,

¹⁹⁴ Герье, Мишель.

¹⁹⁵ На наш взгляд, и в идее «общественного договора» лежит правильная идея «согласия», как основная социально-философская категория, имеющая также свое принципиальное оправдание. Но здесь мы намеренно ограничиваемся *формальной* стороной вопроса. Разумный смысл идеи «договора» энергично защищает Фуллье. См.: Фуллье А. Современная наука об обществе / Рус. пер. М., 1895. Кн. I.

¹⁹⁶ См.: Предисловие к «Рассуждению о неравенстве между людьми».

¹⁹⁷ Например, это утверждает Флинт: Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. P. 308.

¹⁹⁸ Фютер констатирует: «Известно, какое могущественное влияние оказал Руссо на классическую изящную литературу в Германии. В области истории отношения – те же. Младшее поколение историков Просвещения перешло в лагерь Руссо; они отличались от старшего направления не меньше, чем поэты периода бури и натиска от Лессинга и Николаи». Fueter E. Geschichte der neueren Historiographie. S. 397–398. Фютер считает, что под влиянием Руссо находились столь различные понимания истории, как понимание Шиллера, Иоганеса Мюллера и Гердера. Влияние Руссо на философско-исторические идеи немецкого Просвещения и немецкого идеализма с исчерпывающей полнотой прослежены в книге Fester R. Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1890.

¹⁹⁹ Виндельбанд В. История новой философии. Т. I. С. 345.

²⁰⁰ Виндельбанд, очевидно, хочет, чтобы историк восхвалял культуру. Правильнее, по нашему мнению, характеризует значение Руссо Менцер: «Aber in der Kritik der Kultur lag doch andererseits eine bedeutsame Anregung zu neuer

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

Весь прямой смысл *Contrat Social* не оставляет никакого сомнения в том, что Руссо не только полагал «общество» первее «государства», но, что для нас самое важное, подлинного носителя всего социального он видел в «нации», в «народе», понимаемом им не как простая сумма индивидов, или умственных и волевых единиц, а как некоторый *коллектив*, представляющий собою предмет *sui generis*. По его собственному определению, существенный смысл общественного договора состоит в следующем: «Всякий из нас ставит себя и свое могущество, как общее достояние, под высшее управление общей воли; и мы, как целое, принимаем каждого члена, как нераздельную часть всего. — *Вместо отдельной личности каждого договаривающегося*, этот акт ассоциации сейчас же создает *моральное и коллективное целое*, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, *целое*, которое получает путем этого самого акта свое *единство, общее я, жизнь и волю*»²⁰¹. Вопрос о ближайшем определении понятия «общей воли» и вообще «социального коллектива» может у Руссо оставлять желать многого, — ведь и в современной литературе этот вопрос не разрешен до конца, — его понятие может казаться наивным или слишком абстрактным, но существенно, повторяю, что он выделял социальное в особое понятие. По его мнению, общая воля не необходимо должна состоять из единогласного решения, но как же ее получить? Нужно различать между *общей волей* и *волей всех*; общая воля имеет в виду и общие цели, а воля всех, действительно, есть простая сумма единичных волей. «Но отнимите у этих самых частных волей плюсы и минусы, которые друг друга уничтожают и получится воля общая»²⁰². Не думаю, чтобы такая алгебра привела к каким-нибудь результатам, но подчеркиваю только методологическую важность самого разрешения и правильность пути его. Общая воля сама становится особою вещью, «нравственной личностью», «организмом», «социальным организмом». Поэтому, например, закон никогда не относится к человеку как к индивиду и к «частному действию», а рассматривает подданных как «нечто целое, и действия как отвлеченные», а «законодательная власть совершенно не занимается чем бы то ни было, что имеет индивидуальный характер»²⁰³. Отдельный индивид, хотя «он сам по себе есть целое, совершенное и законченное», есть тем не менее «часть более великого целого, от которого этот индивид получает свою жизнь и существование»; сила, приобретаемая таким целым «равна сумме естественных сил всех индивидов или *превышает ее*».

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

geschichtsphilosophischer Konstruktion, ja sie enthielt den Gedanken, der dem 18. Jahrhundert erst die Gelegenheit gab, sich auf die höchsten Aufgaben der Menschheit zu besinnen und damit der Arbeit einer ganzen Zeit den höchsten Ausdruck zu geben». *Menzer P. Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Brl., 1911. S. 253.*

²⁰¹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Кн. I. Гл. VI. Ср. с этим: «Каждый индивид может, как человек, иметь частную волю, противную или несходную с общей волей, руководящей им как гражданином». Там же. Гл. VII.

²⁰² Там же. Кн. II. Гл. III.

²⁰³ Там же. Гл. VI.

новым путям и методам как исследования, так и логической обработки. В этом смысле мы решаемся утверждать, что и «самый неисторический» мыслитель Просвещения оказал ценную услугу для развития исторической науки.

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

10. Приведенные до сих пор примеры показывают, как идея философской истории со всех сторон затрагивается писателями эпохи «Просвещения», как будто раз схваченная она спешит обнаружить себя во всех своих следствиях²⁰⁴. В одном отношении однако мы остаемся пока не удовлетворены: все приведенные образцы не показывают нам того, что по современным понятиям можно было бы наиболее справедливо назвать «философией истории». Равным образом мы не видим и того обобщающего истолкования социального процесса, как такого, которое завязывается вокруг идеи «усовершенствования» или «прогресса», которое во многих отношениях близко к «философии истории», но которое, за его абстрактность и специальные предпосылки и определения, выделяют в особое систематическое учение, в так называемую «социологию», и в частности «динамическую социологию». Ни у кого не встречается столько отдельных философско-исторических и социологических замечаний, как у Руссо; можно видеть даже в его идее упадка нравственности вместе с развитием умственной и материальной культуры некоторую руководящую мысль философско-исторического характера, и во всяком случае, если бы он задумал писать *историю*, у него была бы уже готовая «точка зрения»; но у него нет намерения систематически провести эту идею через историю человечества, открыть, если можно, закономерность в ее развитии и показать конечный смысл провозглашенного им всеобщего прогресса, resp. регресса. Точно также не нашлось у него и специальной терминологии для фиксирования социологических обобщений и описаний.

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

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

²⁰⁴ Ср. выше: Введение, § 7.

²⁰⁵ Turgot A. R. J. Second Discours, sur les progrès successifs de l'esprit humain. («Первое» рассуждение было произнесено в начале того же семестра, 3 июля 1750. – Premier Discours, sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain) // Oeuvres du Turgot. T. II. Paris, 1844. P. 586, 597.

²⁰⁶ Turgot A. R. J. Plan de deux Discours sur l'Histoire Universelle // Oeuvres du Turgot. T. II. P. 626 ss.

временные упадки и задержки²⁰⁷. При всей общности своего рассмотрения Тюрго однако не игнорирует и не забывает отметить индивидуальные, зависящие от времени и обстоятельств, особенности, и все такие особенности снова подвести к одному общему итогу прогресса. Наука, искусство, обычаи, нравы, правительства, нравственность, верования, религии, – все схватывается им в одном великом движении, осуществляющем некоторый разумный смысл, который констатируется им, как конечный руководящий принцип прогресса и общий критерий его распознавания.

В нашу задачу не входит рассмотрение вопросов, которые можно обозначить как вопросы *материальной* философии истории, точно так же, как не входит рассмотрение вопросов самой истории. Поэтому и здесь мы должны до последней степени ограничить свое изложение, выделив лишь те мысли замечательных статей Тюрго, которые могут показать, что у него мы имеем дело с самым углубленным пониманием философской истории, выставляющем в лучшем свете всесторонний интерес Просвещения к истории²⁰⁸.

Все явления природы, – начинает Тюрго свою речь, – подчинены неизменным законам, заключены в круге всегда одинаковых переворотов; это постоянное повторение, возрождение и гибель, есть всеобщий закон для всего *естественного* как мертвого, так и живого мира. «Последовательное движение людей, напротив, представляет из века в век всегда меняющееся зрелище. Разум, страсти, свобода беспрестанно порождают новые события. Все эпохи составляют одну последовательную цепь причин и следствий, связывающих данное состояние мира со всеми предшествовавшими состояниями». Язык и письменность, как средства общения и обладания идеями, образуют из частных знаний общую сокровищницу, переходящую по наследству от поколения к поколению и все увеличивающуюся новыми приобретениями. «И человеческий род, рассматриваемый с момента своего зарождения, является взорам философа в виде бесконечного целого, которое само, как всякий индивид, имеет свое состояние младенчества и свой прогресс. – Мы видим, как устанавливаются общества, как образуются нации, которые поочередно господствуют или подчиняются другим. Империи возникают и падают; законы, формы правления следуют одни за другими; искусства, науки изобретаются и совершенствуются. Попеременно то задерживаемые, то ускоряемые в своем прогрессе, они переходят из одной страны в другую (*de climats en climats*). Интерес, честолюбие, тщеславие беспрерывно меняют мировую сцену, орошая землю человеческой кровью; но, в процессе вызванных ими опустошительных переворотов, нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются; торговля и политика объединяют, наконец, все части земного, шара; и вся масса человеческого рода, переживая попеременно спокойствие и волнения, благополучия и бедствия, всегда шествует, хотя медленными шагами, к все большему совершенству»²⁰⁹. Обнаружить эту бесконечность прогресса и есть задача Речи Тюрго.

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

²⁰⁷ См. высокую оценку Тюрго у Флинта: *Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland*. P. 281.

²⁰⁸ Гротенфельт подчеркивает то обстоятельство, что идеи Тюрго почерпнуты им из общего настроения 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». *Grottenfelt A. Geschichtliche Wertmaßstäbe*. Lpz., 1905. S. 45.

²⁰⁹ *Oeuvres du Turgot*. T. II. Paris, 1844. P. 598.

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

Наконец, в плане второго Рассуждения, О прогрессе человеческого разума, Тюрго удается установить также некоторую общую формулу этого прогресса, в которой он предвосхищает ставший впоследствии столь популярным и так много обсуждавшийся закон трех стадий Конта²¹¹. «Прежде чем, – говорит Тюрго²¹², – удалось познать связь физических явлений, не было ничего естественнее, как предположить, что они производятся разумными существами, невидимыми и подобными нам; ибо чему они могли бы быть уподоблены? Все то, что случилось без участия людей, имело своего бога <...> Когда философы признали нелепость этих басен, не имея тем не менее истинных знаний в области естественной истории, они начали объяснять причины явлений отвлеченными выражениями, вроде *сущностей* и *способностей*, выражениями, которые, однако, ничего не объясняли, но которые понимались, как будто это были *существа*, новые божества, заместившие старых. Эти аналогии прослеживались и способности множились, чтобы найти разумное основание во всяком явлении. – Лишь значительно позже, когда было замечено механическое взаимодействие между телами, удалось построить на основании этой механики другая гипотезы, которые могли быть развиты математикой и проверены опытом».

Таким образом, в идеях Тюрго мы имеем все основные моменты философского построения истории: синтетическое построение исторического процесса, разумная интерпретация в смысле руководящей идеи прогресса, указание «точки зрения» в качестве основного объясняющего фактора, именно интеллектуальное развитие человечества²¹³, наконец, констатирование закономерности в обнаружении самого объясняющего принципа. Может быть справедливее было бы поэтому, именно в Тюрго, а не в Вольтере, видеть родоначальника философии истории, как справедливо видеть в нем также предшественника социологии Конта. Сам Конт считал, как известно, что он больше всего обязан Кондорсе. Но, во-первых, несомненно, что Кондорсе шел по пути, уже проложенному Тюрго и Руссо, а, во-вторых,

²¹⁰ Ibid. P. 627–628.

²¹¹ Почти терминологическое совпадение объяснений Тюрго и Конта невольно наводит на мысль, что речь идет не о предвосхищении со стороны Тюрго, а может быть о заимствовании со стороны Конта, прямом или косвенном (через Кондорсе). Едва ли этот вопрос может быть решен категорически в ту или другую сторону. Впрочем, ведь главное для Конта было утверждение всеобщего и основного характера за его законом, а это у него не может быть отнято, так как Тюрго не придавал своему наблюдению того всеобъемлющего значения, какое в нем увидел Конт. (Интересующие нас сочинения Тюрго были опубликованы только в 1809 году, до тех пор его идеи распространялись главным образом через его друга и ученика Кондорсе.)

²¹² Oeuvres du Turgot. T. II. P. 656.

²¹³ Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. P. 285. «While Turgot recognised that human nature was in all its elements the subject of progress, he also virtually assumed that the intellect was the dominant and directing principle in its development, and that, therefore, intellectual enlightenment is the ultimate and general criterion of progress».

блестящая речь Тюрго во всех отношениях выше и цельнее «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума». Дело не в тех неблагоприятных условиях, при которых Кондорсе выполнял свой труд, а в самом понимании задачи. У Тюрго чувствуется органическое единство, проникающее все стороны изображенного им «прогресса», у Кондорсе – только внешне соединенные замечания *по поводу* разных сторон социальной жизни; Тюрго живо проводит основную идею, размещая в свете ее все детали и частности, у Кондорсе нет такой гармоничности в изложении и отдельные страницы его Эскиза – просто главы из истории философии и наук. Кондорсе и сам признавал в Тюрго своего предшественника, и притом в развитии основной своей идеи «прогресса»: «Наконец начало развиваться, – говорит он, – новое учение, которое должно было нанести последний удар уже потрясенному зданию предрассудков; то учение о способности человеческого рода *неограниченно совершенствоваться*, первыми и наиболее знаменитыми апостолами которого были Тюрго, Прис и Пристли»²¹⁴.

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

Но что нового вносила в развитие философской истории самого Просвещения та новая «точка зрения», с которой взглянул на историю Тюрго? Строго говоря, это и была только *новая* точка зрения наряду с другими, и рассуждение Тюрго не перевело философскую историю ни на стадию научной истории, ни на стадию философии истории. При всем блеске, с каким разрешалась у Тюрго, его задача, этому решению не хватало чего-то, чтобы продвинуть проблему дальше: «интеллект» одинаково не может быть ни исчерпывающим фактором научного объяснения в истории, ни носителем смысла философской интерпретации ее. Как ни ценной кажется по общему признанию идея прогресса именно для философии истории, в понимании Тюрго ей не доставало кой-чего, что, действительно, делало бы ее *философской* идеей. «Эмпиризм» уже сделал свое дело, и в атмосфере локковской и кондильяковской психологии психологическая же идея «интеллекта», как фактора истории, теряла всякий философский смысл. А как ни восхваляет Тюрго Лейбница, видно, что он не ухватил внутреннего смысла и пафоса нового рационализма. От этого и понятие прогресса, как оно имеет место у

²¹⁴ Condorcet N. de. Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain. Seconde édition. (L'An III de la République). P. 267. (Рус. пер. под ред. В. Н. Сперанского. СПб., 1909. С. 132). Ружмон категорически заявляет: «Le fondateur de l'école du progrès, c'est Turgot» (Rougemont F. de. Les deux Cités... Т. II. P. 163). М. М. Ковалевский, напротив, утверждает: «За Кондорсе остается поэтому честь первого провозвестника идеи прогресса человечества в тесной связи с развитием знаний», и «Не случайностью объясняется тот факт, что до последней четверти XVIII столетия ни один историк и политик не высказался в смысле признания им поступательного рода человечества» (Ковалевский М. М. Социология. СПб., 1910. Т. I. С. 131, 130. См. также: Ковалевский М. М. Вступительная статья к рус. пер. «Эскиза» Кондорсе. С. IV, III).

Тюрго, не могло обладать достоинством *философского* понятия, – и в этом главная причина, почему нельзя считать Тюрго в полном смысле основателем философии истории.

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

И, действительно, сам Тюрго при анализе различных моментов в деятельности интеллекта подходит к ним с точки зрения популярного со времени Локка и Кондильяка «эволюционного метода», апеллирующего к возникновению или генезису соответственных процессов как в индивидуе, так и в роде²¹⁶. Особенность этого рода изложения в том, что возведенный в «точку зрения» внешне выраженный факт изменения, «развития», превращается в объяснительную гипотезу, позволяющую в абстрактных схемах недостаток знания заменять или прикрывать словом «постепенно»²¹⁷. Как бы мы ни были убеждены в «постепенности» развития интеллекта, констатирование этого факта ни на шаг не подвигает нас в объяснении, принимающем это изменение за фактор объяснения. Методологический недостаток такого рода «объяснения» прежде всего состоит в том, что мы принимаем один из знаков изменения за действующую причину его. Истолкование же этого изменения в смысле «прогресса» необходимо сопровождается другим методологически недопустимым последствием.

Понятие прогресса, если оно устанавливается не по основанию, лежащему в сущности вещи или процесса, а по внешнему случайному признаку или показателю прогресса, необходимо влечет за собою представление о «критерии» прогресса, как об *оценке*. Различные моменты и ступени прогресса суть моменты «улучшения» и «совершенствования». Но в силу необходимости критерии оценки заимствуются из областей внешних по отношению не только к соответственному «показателю», но часто и ко всему процессу. И даже сравнение последовательных ступеней развития должно иметь мерку сравнения вне сравниваемых данных, так как чисто количественное нарастание признаков не может быть названо «прогрессом», а называется «увеличением». Рассмотрение, с другой стороны, прогресса с точки зрения осуществляемой им цели в таком случае также достигается указанием цели,

²¹⁵ Как Монтескье не ограничивал исторические факторы исключительно внешними географическими условиями, так и Тюрго не ограничивался исключительно интеллектуалистическими объяснениями. В своей «Политической географии», которую он называет «историей в разрезе», он является в большей степени последователем Монтескье (*Oeuvres du Turgot*. Т. II. P. 611 ss.).

²¹⁶ Тюрго вообще в большей степени следует именно Кондильяку, «эволюционный» характер психологии которого гораздо ярче, чем психологии Локка, преимущественно «описательной» или, как он сам называет свой метод, «исторической». *Dewaule L.* в своей книге «*Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine*» (Paris, 1892) очень удачно сопоставляет психологию Кондильяка с английской преимущественно так называемой «эволюционной» психологией. Первая часть его книги называется «*L'évolution individuelle*», и вторая – «*L'évolution sociale*».

²¹⁷ У Тюрго, например, «первоначально знаки языка означали только определенный предмет;... *постепенно* (*peu à peu*) стали замечать различные обстоятельства» и т. д.; «постепенно давая наименования... обозначили себе»; «*постепенно* образовывается нестройное соединение идей»; «*постепенно*, забегая вперед, чувствуешь за собою незаполненную пустоту»; «этот мрак мог рассеяться только *постепенно* (*peu à peu*); заря разума могла подниматься только по *незаметным ступеням* (*par des degrés insensibles*)»; и т. д., и т. д. (P. 643 ss.).

как некоторого «внешне» лежащего «идеала». Усмотреть «цель» развития, а равно получить в ней критерий для определения ступеней развития, которое не было бы «внешним» и не носило бы характера *оценки*, а было бы простым констатированием факта, можно только при том условии, если в самом определении прогресса мы исходим не из случайных показателей его, а из анализа сущности процесса и раскрывающегося в этой сущности внутреннего основания процесса.

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

11. Таким образом, у виднейших писателей французского Просвещения мы находим всестороннее освещение идеи философской истории и самые разнообразные выводы из этого понятия. Трудно допустить, чтобы это общее чувство истории и общее сознание необходимости нового метода было случайным для писателей столь индивидуально различных, но тем не менее сходных, поскольку они являются выразителями одного времени и одного настроения. Гораздо естественнее предположить, что в самом просветительном движении были основания, побуждавшие к этим новым интересам и к новым приемам научного метода. Это заключение можно было бы подтвердить и по методу разницы: стоит только припомнить литературных противников просветителей. Можно с уверенностью сказать, что новое течение в исторической науке было для них так же чуждо, как было ненавистно вообще свободомыслие их противников. И дело, конечно, здесь не только в азарте отрицания, при котором за противником не признают *никаких* заслуг, а в существе той догматической позиции²¹⁸, которую они занимали и для которой исторический метод был, быть может, самым беспощадным врагом. Наконец, если принять во внимание третью группу писателей, занимавших по отношению к просветительной полемике так сказать нейтральное положение, то и у них мы или не найдем ничего нового по сравнению с старой прагматической историей, или найдем пустое методологическое увлечение естественно-научными аналогиями и лишенным смысла перенесением естественно-научных приемов на историю²¹⁹. Думаю, что

²¹⁸ Очень яркой иллюстрацией является, например, уже цитированный нами аббат Франсуа, ожесточенно опровергавший не только «Философию истории» Вольтера, но также исторические статьи его «Философского словаря». Совершенно неприличен «Dictionnaire Anti-philosophique...». 1767 à Avignon.

²¹⁹ Как Boulanger, Ch. Dupuis, Court de Gébelin и под. О них упоминается у Флинта: *Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland*. P. 320 s.

этот факт должен косвенно подтверждать, что новая историческая методология, действительно, зародилась в существенной связи с самим Просвещением, хотя и не могла найти для себя опоры в эмпиристической «логике» и психологии.

Обозревая поэтому в общем полученные результаты, мы в одном отношении должны констатировать видный пробел. Новая история не имеет за собою даже попытки к *теоретическому*, – логическому, – оправданию. Между тем время выдвигало соответственные вопросы. Скептицизм Бейля должен был дать свои плоды. Недоверие к истории может быть лучше всего опровергалось положительной творческой работой в самой науке, но этого – мало. Попытка Мабли, имеющая отношение только к историке, на наш взгляд не была выше опытов Лангле дю Френуа или Болингброка²²⁰.

Чем же объяснить создавшийся таким образом пробел? Как можно видеть из общего для эпохи интереса к истории, он не может быть объяснен пренебрежительным отношением к последней. Следовательно, остается искать причину создавшегося положения вещей в состоянии самой *теоретической* мысли. Действительно, даже у более философских голов из просветителей, – как Руссо или Тюрго, – не было просто достаточных знаний для понимания философских задач, а тем более, конечно, для постановки новых проблем. В общем философская почва просветителей представляла собою очень неустойчивый конгломерат картезианских и эмпирических утверждений, ценность которых измерялась отнюдь не философским критерием, а исключительно пригодностью или непригодностью для собственных целей просветительной пропаганды. Но исходя из этого критерия просветители довольно дружно признали своей философию, – случайно или существенно, это – не важно, – шедшую из того же источника, из которого шли новые политические идеалы. Не нужно думать, что этот интерес к английской философии серьезно удовлетворялся непосредственным знакомством с ее представителями. Напротив, сколько можно судить по литературной деятельности просветителей, они довольствовались популярной переработкой и популярным изложением английских философских идей, часто с самого начала уже приспособленных для нужд просветителей. Как бы ни было, – хорошо ли или дурно был понят эмпиризм, – он энергично насаждался на французской почве, и если отсутствие теоретической разработки исторической методологии находит свое объяснение в недостатках философии, то таковые нужно искать именно в эмпиризме.

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

Произведения так называемой *материалистической* философии не могут иметь для нас здесь значения, 1, потому, что это чисто объяснительные метафизические трактаты, меньше всего содержащие в себе методологических оснований, 2, потому, что в отношении принципов они так же эклектичны, как и просветители (особенно самый ранний из материалистов Ламетри, может быть, больше картезианец, чем эмпирист), 3, и это самое важное, потому, что материализм XVIII века есть *следствие* философской слабости Просвещения, а не *основание* его мировоззрения. Что касается Кондильяка, то до Трактата об ощущениях

²²⁰ См.: *Mably G. de., l'abbé. Da l'étude de l'histoire* (1778), *Mably G. de. De la manière d'écrire l'Histoire* (1782). (Из них в особенности пуста первая; единственно не лишены интереса его замечания, направленные против теории климата. Ср.: *Mably G. de. De l'étude de l'histoire. Nouvelle édition. A Mstreicht, 1778. P. 97.*)

(1754) он едва ли сам шел дальше популярного понимания Локка, а после этого произведения едва ли его понимали иначе, или из его идей делалось преимущественно материалистическое применение; новая интерпретация Кондильяка со стороны «идеологов» есть дело позднейшее. Как Тюрго мог воспользоваться только более ранними произведениями Кондильяка, так и д'Аламбер (1717–1783) пользуется только ими²²¹. Философский момент учения Кондильяка, его феноменализм, не обнаруживается ни у Тюрго, ни у д'Аламбера. И, по-видимому, д'Аламбер не усматривает в Кондильяке ничего нового по сравнению с Локком и только пользуется им как источником, из которого можно почерпнуть сведения о локковской философии. Во всяком случае из изложения д'Аламбера не видно, чтобы у него было более близкое и глубокое знакомство с Локком²²².

«Рассуждение» д'Аламбера разделяется автором на две части сообразно двум задачам, которые он себе ставит: 1, вопрос о «генеалогии наук», и 2, прогресс человеческого ума с эпохи Возрождения и до середины XVIII века²²³. Первый вопрос д'Аламбер понимает совершенно в духе позднейшего позитивизма, т. е. он спрашивает о происхождении и источниках нашего знания, а затем о систематической классификации научных форм знания. Что касается второго вопроса, то д'Аламбер формулирует его совершенно в духе своей эпохи, как вопрос о «философской истории прогресса человеческого духа», а решает его в духе бэконовской «литературной истории», давая вместо методологии исторический обзор самих успехов знания.

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

Здесь несомненно есть отступление от Локка, но трудно сказать, есть ли это незначительная переработка учения Локка, или скорее продукт дилетантизма, недисциплинированного даже настолько, чтобы не видеть явного противоречия своих утверждений. С одной стороны, д'Аламбер как будто склоняется к чистому *сенсуализму*, но в то же время допускает такую уступку, совершенно в лейбницевском духе, в пользу интеллектуализма, как признание свободной комбинирующей деятельности духа²²⁵. И действительно, ни в чем так не ска-

²²¹ Discours выходит в свет в 1751 году и д'Аламбер мог знать из больших произведений Кондильяка только «Essai sur l'origine des connaissances humaines» (Amsterdam, 1746) и «Traité des systemes» (Amsterdam, 1749), – на них он и опирается. Его главный труд «Traité des Sensations» вышел в 1754 году.

²²² По всей вероятности д'Аламбер вообще не только с Локком, но и с Бэконом знакомился *ad hoc*, при составлении своего «Рассуждения» и, главным образом, под влиянием и по указаниям Дидро. Ср.: *d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie* / Publié par F. Picavet. Paris, 1894. P. 228. n. 74; P. 237. n. 79. То же самое о Лейбнице. Ср.: P. 241. n. 82. P. 7.

²²³ Мы пользуемся изданием Пикаве: *d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie* / Publié par F. Picavet. Paris, 1894.

²²⁴ Op. cit. P. 13. Пикаве обращает внимание на то, что д'Аламбер в словах: «en un mot, de remonter jusqu'à l'origine et à la génération de nos idées», напоминает не только по смыслу, но и по выражению, слова Кондильяка: «Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par la fixer l'étendue et les bornes de nos connoissances et renouveler tout l'entendement humain» («Essai sur l'origine des connoissances humaines». Introd.). Но, 1, это слишком общий оборот речи, 2, слишком общая мысль, в которой нет ничего специфически кондильяковского; вообще в цитируемой «Introduction» Кондильяк сам признает, что опирается всецело на Локка, а потому как у Кондильяка, так и у д'Аламбера, мы имеем дело просто с парافразой мысли Локка.

²²⁵ Очень ярко указанное противоречие обнаруживается в словах д'Аламбера: «Pourquoi supposer que nous ayons

зывается философская неустойчивость «философов» Просвещения, как в их неумении уйти от картезианства или преодолеть его. Д'Аламбер не представляет в этом отношении исключения и самое подлинное картезианство обнаруживается у этого «картезианца наизнанку», как только он пытается сделать первые же применения из своих мнимо-сенсуалистических принципов. Первое, чему нас учат ощущения, утверждает он, это – наше существование²²⁶, откуда следует, что наши первые рефлексивные идеи должны относиться к нам, т. е. к *мыслящему началу* (*principe pensant*), составляющему нашу природу, и не отличимому от нас. Второе, что мы извлекаем из ощущений, есть существование внешних предметов (*l'existence des objects extérieurs*), включая и наше собственное тело.

Д'Аламбер видит опасность иллюзионизма в своих выводах и старается предотвратить его, апеллируя здесь подобно Юму к инстинкту. Нет отношения, констатирует он, между ощущением и вызывающим его предметом, и нельзя его установить путем рассуждения, – поэтому остается допустить некоторый *вид инстинкта*, более надежного, чем сам разум, который дает нам возможность заполнить эту пропасть²²⁷.

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

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

Установив общие положения, представляющие собою смесь морально-политических теорий самого Просвещения, этических предпосылок гедонизма и утилитаризма, наконец, метафизических утверждений картезианства, д'Аламбер приходит к заключению, что все

d'avance des notions purement intellectuelles, si nous n'avons besoin, pour les former, que de réfléchir sur nos sensations?» d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie. P. 15.

²²⁶ Он преобразует *je pense, donc je suis* в *je sens, donc je suis*. Ср. прим. Пикаве (н. 12. P. 200). Разумеется, здесь нет никакого противопоставления, а только ограничение, поскольку Декарт утверждал: *ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hoc quod cogitare* (*Descartes R. Principia philosophiae*. I, 9).

²²⁷ d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie. 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». Вопрос о реальности внешнего мира, столь популярный в серьезной философии XVIII века, занимал и д'Аламбера; он, видимо, придает ему большое значение и более детально анализирует его в своем «*Essai sur les Eléments de philosophie*» (1759–1770).

²²⁸ d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie. P. 19.

²²⁹ Ibid. P. 21.

истины, столь для нас необходимые, опираются на сенсуалистическую гносеологию, «являются плодом первых рефлексивных идей, к которым дают повод наши ощущения»²³⁰.

Заботы, направленные на поддержание и сохранение нашего тела, ведут к зарождению, прежде всего, искусств земледелия и медицины, а затем и других необходимых искусств и знаний. Развитие и прогресс в области этих полезных для нас знаний ведут к *физике* и *учению о природе*, а наблюдение над различными свойствами телесного мира к возникновению математических наук, а через их применение – к механике и физико-математическим наукам, во главе которых стоит астрономия. В общем все наши сведения о природе располагаются между двумя пределами, из которых один – идея нашего я, приводящая к идее всемогущего существа, а другой – та часть математики, которая изучает общие отношения тел, протяженность и величину. Но, с другой стороны, польза от расширения знаний должна была навлечь на мысль о превращении в искусство самих способов приобретения знаний, что вело к созданию *логики*, как науки о рассуждении, в свою очередь ведущей к искусству употребления знаков идей и, следовательно, к науке *грамматике*²³¹.

Не довольствуясь знанием современников, мы из любопытства и самолюбия стремимся обнять прошлое, настоящее и будущее, и хотим жить как с нашими предшественниками, так и с потомками. «Отсюда происхождение и изучение *истории*, которая, соединяя нас с прошедшими веками, зрелищем их пороков и добродетелей, их знаний и заблуждений, передает о нас те же сведения будущим векам»²³². Один из главных плодов изучения царств и совершавшихся в них переворотов, состоит в исследовании того, как люди, разделенные на множество больших семейств, образовали различные общества, как в последних зарождались разного рода правительства, как в них совершалось разделение в области законодательства и языка²³³.

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

Этой объединенной группе знаний противостоит другая группа, где речь идет об идеях, которые мы сами себе образуем, группируя и воображая вещи, подобные объектам наших непосредственных идей. В широком смысле это – «подражание природе», объемлющее, как знание, – отчасти практическое, отчасти умозрительное, – все то, что мы называем *искусствами* как прикладными, так и изящными²³⁴.

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

²³⁰ Ibid. P. 22.

²³¹ Соображения, которые высказывает д'Аламбер на С. 42–43 о применении языка, также опираются на «Essai sur l'origine des connaissances humaines» Кондильяка (cp. Partie II: Du Langage et de la Méthode).

²³² d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie. P. 45 s.

²³³ Ближе об д'аламберовском понимании истории см.: Daunou P. C. F. Cours d'études historiques. T. I–XX. Paris, 1842–1849. T. VII. P. 115 ss.

²³⁴ d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie. P. 47.

²³⁵ Ibid. P. 56–57.

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

Все воспринимаемые нами предметы, суть или духовные или материальные существа. История и философия имеет дело с обоими видами, воображение работает над чисто материальными предметами. Во главе духовных существ стоит Бог, за ним сотворенные духи, затем человек, который состоит из обоих начал, духовного и материального, и наконец, обширная вселенная, телесный мир или Природа. Согласно этому порядку можно говорить об истории, основывающейся на откровении и предании, как истории *священной и церковной*; об истории человека, поскольку она касается его действий и знаний, как истории *гражданской или литературной* (*littéraire*); и наконец, об истории *природы* (к последней относится и история искусств, поскольку речь идет о применении природы)²³⁷. История опирается на память, а потому является основанием для философских наук, проистекающих из размышления об истории естественной и священной. Разница между историческим и философским (= научным) изучением одних и тех же предметов состоит в том, что «история говорит о фактах», «имеет предметом индивиды, реально существующие или существовавшие», а наука состоит в переходе «от индивидов к видам, от видов к родам, от родов близких к родам удаленным»²³⁸.

Во второй части Рассуждения д'Аламбер делает попытку осветить действительную историю наук со времени Возрождения. «Рассматривая, – говорит он, – прогресс духа со времени этой замечательной эпохи, можно видеть, что этот прогресс совершался в том порядке, в каком он естественно должен был следовать. Начали с эрудиции, продолжали изящными искусствами и кончили философией»²³⁹ (под философией д'Аламбер понимает всю совокупность научных знаний о Боге, человеке и природе). В течение двенадцати веков были забыты научные и художественные сокровища древних; если в это несчастное время и являлись отдельные гении, они оставались бесплодны, так как «идеи, приобретаемые через посредство чтения и общества, служат зародышами почти всех открытий. Это – воздух, которым дышат, не думая о том, и которому обязаны жизнью»²⁴⁰. Катастрофа, приведшая к эпохе Возрождения, прежде всего вызвала интерес к изучению языков и истории, но вскоре убеди-

²³⁶ «L'auteur célèbre qui nous sert de guide dans cette distribution». Ibid. P. 66.

²³⁷ Ibid. P. 66.

²³⁸ Cp.: Explication détaillée du système des connaissances humaines. Ibid. P. 163, 174, 167.

²³⁹ d'Alembert J. L. Discours préliminaire de l'Encyclopédie. P. 76. Отмечаем это характерное для философской истории (см. выше Введение, 7) убеждение в совпадении действительного хода событий с их рациональным долженствованием: «on trouve, que ces progrès se sont faits dans l'ordre qu'ils devoient naturellement suivre».

²⁴⁰ Ibid. P. 77. Нетрудно видеть в этом выражении любимой мысли О. Конта о зависимости гения и его открытий от среды и эпохи.

лись, что одной эрудиции и памяти недостаточно, стали замечать красоты древних авторов, и наконец, перешли и к философии, так как убедились, что сами древние философы видели свою первую книгу в природе и размышлениях над нею. Некоторые великие люди особенно выделились, как провозвестники и носители новых идей Просвещения. Среди них на первом месте должен быть поставлен Фр. Бэкон со своим обозрением различных предметов естественных наук, послужившим главным источником и для автора «Рассуждения». Декарт был велик как геометр, но его метафизика внесла много заблуждений, главным образом, в силу его основного заблуждения, будто существуют врожденные идеи. Но только Ньютон дал философии вид, который она, по-видимому, должна сохранить. В то время как Ньютон дает нам физику, Локк создает новую метафизику. Она является истинным основанием всех наших знаний и в противоположность рационалистической метафизике, подобно экспериментальной физике, заключается в собрании и связывании фактов, добытых путем наблюдения и самонаблюдения. Не столь грандиозны задачи других великих людей нового времени, Галилея, Гарвея, Гюйгенса, Паскаля, Мальбранша, Бойля и др., но и они сильно способствовали общему прогрессу наук. Особенно среди них д'Аламбер отмечает Лейбница, также выдвинувшегося как в области физики, так и метафизики. Впрочем, д'Аламбер отвергает основные метафизические принципы Лейбница и ценит его скорее, как продолжателя дела Локка²⁴¹.

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

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

Обращаясь специально к нашему вопросу, мы должны признать, что эмпиризм при своей методологической слабости по существу не мог дать логики и методологии *истории*. Действительно, к существу эмпиризма относится его половинчатое решение вопроса о роли рационального фактора в познании. Чистый эмпиризм («муравьиный», по выражению

²⁴¹ С высокой оценкой Лейбница мы встречаемся также у Тюрго. Но, по-видимому, наибольшее впечатление из французских просветителей Лейбниц произвел на Дидро.

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

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

Тогда обнаруживается поразительная вещь, что эмпиризм потому не мог увидеть проблемы исторического метода, что он сам заключает в себе исторический метод. Другими словами, *распространение и развитие эмпиризма в XVIII веке само может рассматриваться, как одно из проявлений повышенного интереса этого времени к исторической проблеме и к историзму*²⁴², как *принципу*; и именно *поэтому* эмпиризм не может быть основанием для логического решения исторической проблемы. Эмпиризму нужно было бы обратиться на самого себя, взять самого себя под сомнение, сделать из себя проблему, но этого не было, и по существу не могло быть, пока эмпиризм не сходил с собственной почвы. Могли быть научные и исторические исследования, но не могло быть его логики. Создать свою собственную логику для эмпиризма означало бы отказаться от эмпиризма или приводило бы к *circulus vitiosus*, который нашел свое завершение в попытке Милля обосновать индукцию через индукцию. Д'Аламберовская и вообще позитивистическая тенденция создать генетическое обоснование логики не достигала цели, игнорируя *nisi intellectus*, и она стала бы перед тем же роковым кругом, которого не мог избежать Милль, если бы вопрос возник об истории: нельзя найти логического оправдания истории в истории.

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

Однако только в *готовом* позитивизме это перенесение возводится в принцип, чем и создается своеобразное логическое учение «методологического материализма», в про-

²⁴² См.: С. 160 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 137.

цессе же *становления* речь идет только о бессознательном осуществлении этого приема в самой научной работе. «Философская история», о которой у нас все время идет дело, было такого рода осуществлением рационализации исторического предмета. Для рассматриваемого нами момента характерно, что в попытке теоретического оправдания науки мы сталкиваемся с такой своеобразной диалектикой: эмпирическая по существу история рационализируется, а рациональная по существу логика излагается как «философская история».

Но такая замена логики историей, конечно, не давала никакой логики. Явная неправомерность такой замены до известной степени маскировалась только тем, что сама эта история заключала в себе некоторый теоретический элемент своеобразно выходящий за пределы «фактического». Дело в том, что позитивистическая логика составляет один из элементов того самого момента в развитии истории, который мы называли *философской историей*, которая, — как было указано — то, что *может* быть принимала за то, что *должно* быть и за то, что было. Это своеобразное проникновение элемента долженствования в историю делало то, что изложение «прогресса человеческого духа» могло играть роль его логического оправдания.

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

Нередко силу эмпиризма видят именно в том, что для нас является недостатком: в фактичности, противопоставляемой «идеальности». Для нас дело не в метафизике, а в методологии: действительно ли, если история есть познание эмпирическое, как познание единичного, она должна отказаться от обычных средств логики, общих понятий, теорий и объяснений? Этот простой и, по-видимому, ясный вопрос связан однако с принципиальными предпосылками, вносящими в него большое количество осложнений. Методологическая проблема для эмпиризма, по крайней мере, в пределах уже рассмотренных нами, есть квадратура круга: эмпиризм не располагает средствами для решения этой, вообще все же разрешимой, задачи. Защита эмпиризма часто производится поэтому не столько со стороны методологической, сколько со стороны *принципиальной*, где, путем обращения к «действительности» предмета, эмпиризм привлекает на свою сторону своей «наглядностью» в определении действительности, противопоставляемой «идеальности» рационализма и метафизики вообще. Рассмотрение такого противопоставления включает в себе чрезвычайные трудности чисто *внешнего* характера: убежденность и энергия эмпиризма здесь прямо пропорциональна его логической и методологической слабости. В конце концов, приходится иметь дело с распутыванием терминологических и чисто словесных недоразумений. На одной стороне вопроса однако необходимо задержаться.

Это — указанное противопоставление «действительного» и «идеального» предмета науки. Такое противопоставление, как указано, есть *принципиальное* противопоставление. И вполне понятно, что принципиальная философия иначе не может решить этот вопрос, как в

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

Рационализм так тесно связан с логикой, что он от начала до конца выступает как выдержанная и дисциплинированная система, эмпиризм уже с начала определения собственных задач беспомощно борется с затруднениями терминологической многозначности. Так действительность, как непосредственная чувственная данность, в качестве предмета изучения, *философски* и *принципиально* ведет к феноменализму различных типов: Беркли, Юм, Кондильяк и под. Возникает потребность в *объясняющей эту действительность реальности*, которая сразу сталкивает с принципиального пути и вталкивает в область метафизики. Мы видели, как у Бэкона его эмпиризм сочетался с материализмом, то же мы найдем у французских материалистов XVIII века. Французские *идеологи* конца XVIII века и начала XIX берут другой курс, но принципиально, какая же разница? Можно с *метафизической* точки зрения предпочитать материализм или спиритуализм, но принципиально в обоих случаях мы имеем дело с метафизикой.

Но это – одна сторона дела. Другая состоит в том, что, став на метафизическую почву истолкования действительности, как обнаружения скрытой за чувственно данным реальностью, эмпиризм начинает приписывать «идеальному» рационалистов *действительное* или даже также *реальное* значение. «Идея» оспаривается тогда эмпиризмом, как «представление» или «образ», и «идеальное» им приравнивается «воображаемому». С этой мельницей эмпиризм вступает в ожесточенную борьбу, но совершенно бесплодную, так как он борется с собственным воображением. В результате стремления эмпиризма найти в себе самом основание для познания *действительности* не могут быть удовлетворены²⁴³, потому что эмпиризм по существу не обладает никакими логическими и методологическими средствами. Противоречия эмпиризма начинаются именно с того момента, когда эмпиризм желает быть теорией, потому что эмпиризм мыслим только в идее, но как чистый эмпиризм он был бы чистым *алогизмом*. В себе поэтому эмпиризм не может найти никаких точек опоры, ни методологических, ни логических. Отсюда и появляется его тяготение к трансцендентной *реальности*, объясняющей видимую действительность, т. е. стремление к метафизике, или противоречивые попытки найти устойчивость в *относительно* постоянном, *относительно* неизменном. Принимая «идеальное» за воображаемое, эмпиризм в последнем случае ищет устойчивости в относительно постоянных внешних условиях наблюдаемого процесса, и единственным способом избежать метафизики для него представляется обращение к этим внешним условиям, как к объясняющим факторам и причинам. Всякая попытка, направленная в сторону отыскания *внутренних оснований* процессов и событий, представляется ему, – так как он сам не знает другого, «рационального», понимания этих оснований, – уже обращением к метафизическим реальностям. Таким образом, получается одно господствующее, хотя не всегда ясно выраженное, методологическое требование единого научного образца объяснения из внешних условий и закономерности внешних постоянств.

²⁴³ См.: С. 156 по 1-му изд. 1916 года; наст. изд. С. 134.

Среди теоретиков исторического познания XVIII века однако мне не удалось встретить принципиальной защиты эмпиризма, как основания научной истории, против «рационализма». Поэтому в качестве примера, иллюстрирующего вышеизложенное, я позволю себе привести писателя первой половины XIX века, автора самой объемистой из существующих «историк» Дону, зачисляемый в ряды так называемых идеологов, тем не менее восстает против «метафизического» основания для исторической науки, обобщая метафизиков под названием «платоников», и, следовательно, определенно противопоставляя свой эмпиризм именно рационализму²⁴⁴.

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

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

²⁴⁴ Daunou P. C. F. Cours d'études historiques T. I–XX. Paris, 1842–1849. О месте Дону в «идеологии» см.: Picavet F. Les Idéologues. Paris, 1891. P. 399 ss. — Вопрос о значении идеологов для исторический методологии есть новый вопрос, которого я здесь еще не касаюсь. Я пользуюсь только несколькими мыслями Дону для иллюстрации сказанного выше.

²⁴⁵ Daunou P. C. F. Op. cit. T. XX. P. 413.

пренебрегает тем, чтобы распространить свою власть на изыскания частные и так сказать материальные». Мы ограничимся этой выпиской, чтобы перейти к рассмотрению вопроса, действительно ли рационализм, или как правильно, в конце концов, говорит Дону, *платонизм*, довольствуется «необходимым» и пренебрегает проблемой «случайного» или *единичного*?

Глава вторая

1

Французская революция сыграла весьма существенную роль во всей европейской истории; в частности, как завершение Просвещения, ее можно считать хронологической датой и для истории немецкого Просвещения. Дело не в том, что иссяк источник новых идей, – заимствования вообще были не так широки, как может казаться, если обращать внимание только на придворные моды, а влияния мало-помалу превращались в источник новых и оригинальных направлений. Не следует игнорировать и того, что, делая заимствования и подчиняясь французскому влиянию, немецкое Просвещение с самого начала имело уже чем вознаградить учителей и во всяком случае имело нечто, что могло предложить в обмен за услугу. Какой-нибудь Мопертюи стоял во главе Академии, основанной *Лейбницем*, и совершенно очевидно, что влияние Лейбница на людей более чутких и подготовленных к восприятию философских идей, чем Вольтер, не могло ограничиться побуждением к составлению пикантных пародий. Во всяком случае нельзя отрицать влияния, оказанного Лейбницем, например, на Дидро, хотя оно и претворилось в разносторонней, но путанной голове последнего в формы Лейбницу в высокой степени чуждые²⁴⁶.

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

Устанавливая хронологическим концом немецкого Просвещения годы французской революции, мы тем не менее должны помнить условность этой грани, так как фактически до самого конца столетия мы встречаемся с писателями и идеями, не ушедшими от прежних мод, но ускользавшими от влияния новых веяний и настроений. Существенно только, что французская революция со всеми своими последствиями влила и в немецкую культурную жизнь новый поток идей и настроений, постепенно изменявший наладившееся уже было направление умственных и культурных течений Германии.

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

²⁴⁶ Например, гилозоизм, пантеизм, атомизм. Разница между органическим и неорганическим – только в степени отрицания телеологии.

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

Так К. Фишер, совершенно игнорируя французское влияние и сосредоточиваясь исключительно на якобы чисто национальном характере немецкого Просвещения, резко хронологически делит XVIII век на период вольфианской философии до 1765 года и период нравственного Просвещения с этого года²⁴⁷. Он различает в философии Лейбница сторону экзотерическую, выраженную в его Теодицее, и сторону эзотерическую, выраженную в его Новых Опытах. Вольф был знаком только с Теодицеей, Новые Опыты вышли в свет в 1765 году и никто так не проник через них в эзотерический характер философии Лейбница, как Лессинг.

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

При ответе на этот вопрос приходится констатировать интересный факт: придворная мода оказала на страну в целом влияние, главным образом, внешнее, «формальное». Давалось побуждение, но не предопределялось содержание: популяризуются идеи, хотя и испытавшие влияние французской литературы, но тем не менее по преимуществу немецкого происхождения. Смысл этого момента немецкой просветительной философии очень удачно вскрывается в краткой характеристике того времени как его изображает Гайм²⁴⁸. Кажется, невольно, но очень удачно, он сравнивает вкус Фридриха к французской философии с его вкусом к французской кухне, но для «мещанского ума и честной души немецкого народа», находит он, более подходила национальная философия Вольфа. Между верой в привидение или в черта, продолжает он, и полным безверием или скептицизмом «существовал и средний путь, золотая середина; эта срединная мудрость, не требовавшая ни гениальности, ни нравственных усилий и между тем дававшая с одной стороны – сознание своего превосходства

²⁴⁷ Фишер К. История новой философии. Т. III: Лейбниц / Пер. Н. Н. Полилова. СПб., 1905. С. 630 и сл.

²⁴⁸ Гайм Р. Вильгельм фон Гумбольдт. М., 1894. Гл. I.

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

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

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

²⁴⁹ Op. cit. С. 4.

Обозревая общие цели и общие характеристики немецкой философии XVIII века, включая сюда и Канта, нельзя обойти вниманием двух черт, которые сказываются и в последующем развитии немецкой мысли: это – систематическое усовершенствование и воспитание²⁵⁰. XVIII век не только полон моральных и воспитательных теорий и опытов, но названные черты проникают всю его историю и окрашивают собою всякого рода теоретическую и практическую деятельность. Сам Лейбниц выступал как гениальный усовершенствователь во всех областях знания и как практический деятель в области его распространения. Значение Лейбница для Просвещения столько же в его идеях, сочинениях и переписки, сколько и в его осуществленных и неосуществленных планах, например, по объединению церквей и в особенности по созданию Академий наук. «Усовершенствование», которому подверглась философия Лейбница в руках Вольфа, было прямым развитием идеи Академий, поскольку она становилась предметом университетского академического преподавания. Просвещение, таким образом, действительно налицо, но его отличие по содержанию от французского Просвещения столь же велико, сколько далеки от просветителей и просвещаемых во Франции профессора немецких университетов и их слушатели. Распространение идей здесь носит по преимуществу академический, а не публицистический характер, и проповедуемая в них свобода также не выходит за пределы университетов и университетских обществ. Например, «борьба» Вольфа за свободу преподавания (на родном языке), направленные против него обвинения в атеизме, и т. п., не носят и следа той страстности и не привлекают того широкого общественного интереса, как это имело место во Франции в аналогичных случаях. Эти вопросы волнуют только академические круги, и притом, главным образом, ближайших сторонников и противников академической деятельности Вольфа.

Принимая во внимание такое положение вещей, мы не можем смущаться теми признаками сходства, которые можно найти между этим «просвещением» и эпохой Просвещения, – они остаются чисто внешними и поверхностными. Так, например, отмечаемый К. Фишером²⁵¹ *утилитарный характер* философии Вольфа имеет в виду «пользу» совершенно иного рода, чем то социальное и политическое благоденствие, идея которого руководила французскими просветителями. К. Фишер сам точно определяет смысл этого утилитаризма в словах: «Тут философия считается не мудростью, носящей свою цель в самой себе, а средством для просвещения, просвещение средством для споспешествования человеческому счастью, искусство средством для морального воспитания». Обобщая, можно сказать, что именно «моральность» и есть то, что определяет в конечном счете цель и руководящую идею немецкого Просвещения, в противоположность «социальности» и «политике» французского Просвещения.

В целом, во всяком случае, тот *прикладной и публицистический* характер Просвещения, о котором мы говорили в общей характеристике этой эпохи, обнаруживается и в немецком Просвещении. Несомненно, это обстоятельство должно отразиться и на отношении эпохи к истории, и оно, действительно, отражается. Как увидим ниже, в руках историков Просвещения в указанном узком смысле, т. е. находившихся под влиянием французских писателей, вырастает целое направление в истории и историографии, близкое к тем основным чертам, какие мы видели во Франции, но вносящее также нечто от себя. Эти новые оригинальные элементы состояли, с одной стороны, из «усовершенствования» методов и приемов французского Просвещения и идей английского эмпиризма, а с другой стороны, из «усовершенствования» лейбнического рационализма в школе Вольфа. Конфликта, который возникает таким образом между эмпирическими и психологическими основами французского Просве-

²⁵⁰ Излюбленными в немецкой литературе специфически немецкими темами является рассмотрение писателя или деятеля под углом зрения его воспитательного знания. Вот, например, названия некоторых популярных книг и статей: «Schiller als Erzieher», «Ibsen als Erzieher», «Rembrandt als Erzieher», «Bismark als Erzieher», «Schopenhauer...», «Nietzsche...» etc. etc.

²⁵¹ Фишер К. Лейбниц. С. 642 и сл.

щения и рационалистическими основами немецкой переделки, отражается на всей эпохе и не находит в ней сколько-нибудь заметного примирения. Скорее, напротив, можно сказать, он углубляется до таких крайних противоположностей, как Тетенс, с одной стороны, и Мендельсон, с другой.

Во французском Просвещении мы также отмечали наличие тех же двух элементов, но, 1, рационализм картезианства никогда не доводился до такой крайней степени, как у Вольфа и мог прекрасно уживаться не только с эмпиризмом, но даже с мистицизмом; 2, английский эмпиризм с его бэконовским принципом «пчелы» по отношению к «пауку» и «муравью» также представлял скорее благоприятную почву для восприятия некоторых идей рационализма. Настоящее обострение двух рассматриваемых моментов сказалось не во французском Просвещении, а в самом развитии английской философии. Юма можно считать в такой же мере представителем доведенной до конца одной из крайностей противоположения, эмпиризма, как и представителем попытки примирения или «преодоления» этого конфликта. Еще в большей мере той же задачей задается философия «здравого смысла». Только «усовершенствование» этих попыток у Канта приводит к разрешению конфликта и на немецкой почве. И только в одном отношении Кант является непосредственным продолжателем Просвещения в узком смысле, поскольку и для него «житейское благоденствие» остается в виде практического разума «приматом» над теоретическими стремлениями человеческого духа.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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