

ИЗ ПРОШЛОГО ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Г. РИККЕРТ¹

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

СПб., 1908

ГЛАВА 3. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

Мы можем теперь, наконец, обратиться к проблемам третьей дисциплины, притязающей на название философии истории. В противоположность специальным историческим наукам она хочет дать всеобщую историю, иными словами, она хочет изобразить исторический «мир», то есть исторический универсум. Каким образом достигает она этой цели? Быть может, задачей ее является связать в одно целое все специальные труды и, если на этом пути невозможно прийти к действительно законченному целому, заполнить более или менее вероятными гипотезами те пустые места во всеобщей истории, которые специальные труды почему-либо не могут заполнить? Простую сводку нельзя считать самостоятельной научной работой, а попытка выставить гипотезы там, где у специалиста-ученого уже более нет возможности дать действительно серьезные доказательства, может вызвать только улыбку у всех историков. Подобная философия истории уже потому была бы во всяком случае излишней, что ведь сплошь и рядом историки сами пишут труды по всеобщей истории. Таким образом, к философии истории можно приложить в данном случае то, что можно сказать о философии вообще. После того как все отдельные области действительности постепен-

¹ Г. Риккерт — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства.

но стали уделом специальных наук, у философии как науки о действительности (Seinswissenschaft) не осталось более своей самостоятельной задачи, которая касалась бы эмпирического мира. Подобно этому и общее познание исторического целого, отличающееся от специально научных исследований лишь тем, что оно не ограничивается какой-нибудь одной частью действительности, не может служить более задачей философии истории. Не только изображение отдельных областей истории, но и всеобщая история, как историческая наука, должна быть всецело предоставлена историкам, в данном случае исключительно и только компетентным; точно так же как одни лишь эмпирики имеют право устанавливать научные истины относительно бытия природы, как в общем, так и в частностях. Надеюсь достичь в этой области больших результатов, нежели эмпирические науки, философия вызвала бы этим только улыбку.

Но этим еще не решается вопрос о философском трактовании материала, изображаемого совокупностью всех эмпирических исторических наук. Даже принимая во внимание не только формы, но вместе с тем и содержание исторического целого, у философии остается еще одна задача, которую не в состоянии разрешить ни одна эмпирическая историческая наука, и именно то обстоятельство, что труды по всеобщей истории, написанные историками, носят чисто исторический характер, поможет нам определить точнее эту философскую задачу. Поэтому попробуем сначала, основываясь на найденном нами понятии логической сущности исторической науки, выяснить понятие эмпирического изображения всеобщей истории, чтобы затем, увидев, на какие вопросы историки, как историки, не в состоянии дать ответов, узнать тем самым, какие вопросы остается еще разрешить философии.

Что касается способа изложения, то «Всемирная история», написанная, например, Ранке, ничуть не отличается от других его произведений, изображающих отдельные объекты; ля этого и хотел ведь сам автор. По словам Дове, он был убежден в том, что «раньше или позже наступит время, когда можно будет пи-

сать одни только труды по всеобщей истории», во всяком случае его «всемирная история» выросла из его специальных научных исследований; от последних она не отличается никаким новым принципом. При этом для нас важнее всего узнать, что понимает историк Ранке под историческим «миром», под тем целым, которое он трактует. Как-то раз говорил он, что науке не чуждо ничто человеческое, что она охвачена стремлением объять все века и все царства. На самом же деле, однако, он весьма далек от того, чтобы в своей всемирной истории говорить о всех веках и всех царствах, и он безусловно не сделал бы этого также и в том случае, если бы ему было суждено закончить свой труд. Ведь, говоря, например, о том, что Александр не был призван пройти сквозь Индию и открыть восточную половину Азии, он все же замечает, что последняя «еще в течение многих столетий не была втянута в круг всемирной истории». «Универсум» Ранке есть лишь часть известной нам истории человечества, и при этом, с логической точки зрения, он отнюдь не представляет из себя последнего наиболее обширного исторического целого; таким образом, он вообще не есть универсум в собственном смысле этого слова. Но мало того. Требуя трактования исторического материала с точки зрения всеобщей истории, Ранке главным образом лишь хочет, не ограничиваясь каким-нибудь отдельным народом, проследить те нити, которые связуют между собой различные народы одного определенного культурного круга. Ранке не только никогда не пытался установить понятие исторического универсума или связать его различные части в систематически законченное целое, но он даже и не мог бы этого сделать, оставаясь историком. Эмпирическая история ни в коем случае не может стать систематической наукой, то есть она не только не может дать систему общих понятий, но даже и в том смысле не может стремиться к систематизированию, если мы под системой будем понимать совокупность индивидуальных рядов, которые, являясь членами индивидуального целого, замыкаются вместе в определенное единство. Ибо, во-первых, для того чтобы построить подобную индивидуализирующую систему, необходимо бы-

ло бы уже обладать системой всеобщих культурных ценностей, выставление которой совсем не есть дело историка; и, во-вторых, «историческое чувство» (*historischer Sinn*) непременно будет противиться не только историческим законам, но и всякой систематике вообще. Ибо последняя лишила бы историка свободы и широты кругозора, которые нужны ему для непредвзятого понимания всех исторических событий во всем их своеобразии. Поэтому все историки, даже те, которые работают над всеобщей историей, оставаясь при этом историками, поступают в принципе не иначе как Ранке, то есть не систематически. Мнимый недостаток этого был недавно резко оттенен в одной «всемирной истории», покоящейся на «этнографическом фундаменте». Но разве попытка эта подвергнуть все части земли историческому трактованию в принципе действительно что-нибудь изменила? Для систематического ограничения (*Abgrenzung*) и расчленения (*Gliederung*) исторического универсума она во всяком случае не может иметь значения. Выигрывая во внешней, количественной всеобщности, история необходимо при этом проигрывает во внутреннем единстве, так как руководящий принцип подобной истории не представляет из себя понятия какого-нибудь культурного целого.

Неизбежный «недостаток» всякого чисто исторического изображения всеобщей истории вместе с тем указывает нам на задачи философского трактования исторического универсума. В противоположность истории философия всегда стремится к систематизированию. Само собой понятно, что поскольку речь идет об исторических фактах, она всегда должна опираться на эмпирическую историческую науку, подчиняясь в этом, безусловно, ее авторитету. Несмотря на это, однако, во всех чисто исторических трудах, включая сюда и наиболее обширные, она может видеть лишь материал, который она обрабатывает своего рода систематическим образом. Приступить к этой обработке она может, конечно, лишь более или менее разрешив уже свою задачу в качестве науки о принципах. Имея же, хотя в самых общих чертах, критически обоснованную систему культурных

ценностей в указанном смысле, она может приступить к известного рода систематическому пониманию также и содержания истории. При этом, правда, она не строит системы общих понятий, как это делает генерализирующая наука, но зато систематическим образом отграничивает и расчленяет исторический универсум.

Что касается отграничения, то в понятие последнего исторического целого входит все то, что благодаря своей индивидуальности является существенным по отношению к критически обосновываемым, то есть обладающим более нежели эмпирической всеобщностью культурным ценностям. Конечно, возникающий таким образом универсум может быть опять-таки лишь «идеей» в кантовском смысле, то есть он, подобно самой системе культурных ценностей, по содержанию своему никогда не сможет быть вполне законченным, почему он и относится уже, как говорит Медигус, к «трансцендентальной диалектике» критики исторического разума. Но обстоятельство это не уничтожает самостоятельного значения систематического философско-исторического трактования исторического универсума. Наоборот, отнесение к системе ценностей позволяет вместе с тем и расчленить историческое целое, то есть оно позволяет нам отграничить друг от друга определенные наиболее важные части его, как его «эпохи» или «периоды», и расположить их таким образом, чтобы смысл истории выражала не простая лишь абстрактная формула ценности, но конкретное изображение самого развития. Выбор существенного в подобной философии истории тоже должен отличаться от аналогичного процесса в эмпирических науках. Философия истории принимает ведь во внимание не все культурные ценности, обладающие эмпирической всеобщностью, но лишь только те из них, которые нашли свое обоснование в системе ценностей. Масса исторических деталей должна будет поэтому отступить на задний план, так что речь будет идти об одних лишь «великих» эпохах или периодах.

Это приводит нас к мысли о науке с весьма своеобразной логической структурой, именно к понятию систематической науки

о культуре. Несмотря на свой систематический характер, она не представляет из себя генерализирующей науки, то есть не имеет целью построить систему более или менее общих понятий, так как она ведь всегда имеет дело с исторической культурной жизнью, но пытается посредством индивидуализирующего метода связать вместе понятия об исторических частичных индивидуальностях (Teilindividualitat), сомкнуть их в законченное единое целое понятие индивидуальности исторического универсума (Universalindividualitat). Такое понятие не содержит в себе никакого противоречия. Система ценностей делает возможным систематизирование, а отнесение к системе ценностей позволяет применить индивидуализирующий метод.

Кто является носителем эпохи исторического универсума, отдельные личности или движение масс — это можно, конечно, опять-таки решить лишь в каждом отдельном случае; историческое исследование не может точно так же решить и вопрос о том, что представляют из себя наиболее обширные члены единичного процесса развития: суть это различные эпохи, следующие друг за другом, или различные народные индивидуальности, отчасти сосуществующие друг с другом. Мы хотим здесь лишь оттенить систематический характер философского трактования того же самого предмета, который историческая наука трактует чисто историческим образом, и тем самым резко отграничить философию истории не только со стороны генерализирующих общественных наук или социологии, как мы это уже сделали раньше, но также и со стороны эмпирических исторических наук. В указанном выше смысле даже с самой историей философия должна поступать не историческим образом. Ранке поэтому был прав, когда, чувствуя противоречие между своими общеисторическими построениями и построениями некоторых философов, опасался вторжения философии в область истории. Но все-таки он был неправ в своем отношении к философии истории, ибо, скорее лишь чувствуя названное различие, нежели ясно сознавая его, он не в силах был его резко формулировать в понятиях. Если и не в своей «всемирной истории», то в своих

лекциях «Об эпохах новой истории» он сам попытался дать нечто, что приближается в известном смысле к философии истории. Для философии труд этот все же слишком историчен и потому несистематичен; он представляет из себя, таким образом, переходную или смешанную форму, что, понятно, отнюдь не уничтожает его переходной формой. Желая быть в известном смысле систематическим, труд этот не признает вместе с тем целого ряда предпосылок, без которых не может обойтись никакая систематика. Именно это показывает нам, как резко различие между этими двумя понятиями: эмпирической несистематической исторической наукой и философией истории. А если различие это действительно не забывается, и если философия истории избегает вторжения в область исторической науки, то его систематический способ рассмотрения всего исторического развития имеет наряду с историческим и несистематическим изображением исторической жизни неоспоримое право на существование.

Но для того чтобы вполне уяснить это различие и вместе с тем необходимость этого вида философии истории, мы должны принять во внимание еще второй пункт, теснейшим образом связанный со стремлением к систематизированию. Сущность «исторического чувства» составляет не одна только бессистемность; непредвзятое понимание исторического процесса подразумевает также веру в «право» каждой исторической действительности. Поэтому историк должен в качестве историка воздерживаться от прямой оценки своих объектов, и ввиду этого логика истории должна резко отделять теоретическое отнесение к ценности от практической оценки. Наоборот, философия, задачей которой является критически отнестись к культурным ценностям, не признает никакого «права», подобающего историческому как таковому. И если философия вполне признает чисто исторический метод специального научного исследования, то столь же решительно должна она отклонить историзм как мировоззрение. Историзм этот, столь много о себе думающий, представляет из себя в сущности одну из форм релятивиз-

ма и скептицизма; при последовательности в мышлении он необходимо должен привести к полнейшему нигилизму. Он этого избегает с виду лишь тем, что, совершенно произвольно тяготея к какой-нибудь одной из всех многообразных исторических комбинаций, приписывает ей «право исторического», черпая уже затем из нее массу положительной жизни. Это, правда, отличает его от абстрактно формулированного релятивизма и нигилизма, но в принципе, однако, ничуть не меняет дела. Будучи последовательным, историзм должен был бы приписывать право исторического любой исторической действительности, а именно потому, что он должен был бы тяготеть всюду, он нигде собственно не может тяготеть. Как мировоззрение, он возводит в принцип совершенную беспринципность, почему философия истории и должна бороться с ним самым решительным образом.

Что касается понимания исторического универсума, то, в противоположность к историзму, философия истории покидает исторический метод чисто теоретического отнесения к ценности, заменяя его критической оценкой. Лучше всего мы уясним себе это на примере понятия прогресса, в философии истории опять вступающего в свои права. Ясно, что эту категорию нельзя отнести к принципам эмпирической исторической науки. Подобно отнесению к системе ценностей, она помешала бы непредвзятому пониманию исторических явлений во всем их своеобразии и, как справедливо выразился Ранке, медиатизировала бы прошедшее. Наоборот, философия истории не может обойтись без категории прогресса, необходимой ей для того, чтобы подняться над нигилизмом историзма. В связи с расчленением исторического универсума она должна оценить различные стадии единичного процесса развития в отношении того, что каждая из них сделала для реализации критически обоснованных ценностей. Для этой цели она должна, в осознанном противоречии с чисто историческим пониманием действительности, не только медиатизировать прошедшее ради настоящего и будущего, но прямо-таки судить его, то есть мерить его ценность с точки зрения своего идеала. Лишь само исследование, понятно,

сможет ответить на вопрос, повсюду ли или только в некоторых своих частях исторический процесс представляет из себя непрерывный ряд прогресса или возрастание ценности. На первый взгляд нет ничего невозможного в том, что история представляет из себя непрерывный регресс или постоянные уклонения в ту или другую сторону, смену прогресса и вырождения. Мыслим даже и такой случай: в исторической жизни невозможно констатировать никакого подъема или упадка по отношению к ценностям. Но как бы мы ни решили этот вопрос, во всяком случае все философы, которые действительно занимались историей, то есть индивидуализирующим способом рассматривали единичное развитие человеческой культуры, а не только как социологи искали законы общественной жизни, — все они подходили к рассмотрению исторического процесса с каким-нибудь критерием ценности, а это только и позволяло им, расчленив эпохи исторического универсума, подвергать их оценке. Даже такой философ, как Шопенгауэр, отрицавший всякую философию истории на том основании, что историческое развитие не представляло для него никакого прогресса и потому казалось совершенно бессмысленным, даже он занимался в указанном смысле философией истории, и если отличался в принципе чем-нибудь от других философов истории, то только своим чисто отрицательным результатом, а отнюдь не постановкой философско-исторической проблемы. Что философское трактование исторического универсума по существу своему носит систематический характер и вместе с тем необходимо связано с оценкой, это может оставаться неясным лишь для тех, кто, как это часто случается, не в состоянии различать бытие и долженствование, действительность и ценность, или кто, разделяя господствующее недоверие к научному обоснованию ценностей, решается высказывать оценки лишь в скрытом виде, для того чтобы исследование его казалось чисто теоретическим, отвлекающимся от всяких ценностей. Философия и должна проследить эти скрытые оценки и доказать их принципиальную необходимость. Ввиду широко распространенных ныне неясности и путаницы понятий

в этой области задача эта представляется тем более настоятельной для философии.

Мы не намерены здесь разбирать подробно все эти вопросы. Мы хотели лишь указать на ту задачу, которая возникает для философии истории наряду с задачами эмпирической исторической науки, лишь только мы признаем для нее в качестве предпосылки систему культурных ценностей как идею. Мы не можем здесь дать хотя бы краткой попытки разрешения этой задачи; для этого нам нужно было бы, с одной стороны, развить систему философии и, с другой стороны, принять во внимание данные исторической науки. Чтобы сделать наши выводы менее схематичными, обратимся к прошлому философии истории. Сравнивая выставленные ранее понятия исторического универсума и возникающие отсюда понятия философской всеобщей истории с современным состоянием этой дисциплины, мы, пожалуй, лучше всего сможем уяснить себе настоящее положение дел. К тому же этот экскурс в прошлое покажет нам, что те философско-исторические проблемы, к разбору которых мы подошли теперь, ранее более всего интересовали человечество, и, следовательно, мало произвольно наше философско-историческое исследование, ориентированное на логику. Мы увидим, что наше исследование привело нас в конце концов к тем же самым проблемам, которые когда-то были главными проблемами философии истории.

Три эпохи можно различить в истории философии истории. Им соответствуют и ныне еще встречающиеся три типа, которые можно назвать кантовскими терминами догматизма, скептицизма и критицизма. Эти три термина обозначают, конечно, теоретические ценности, и с отнесением к ним всего исторического процесса его можно расчленить следующим образом.

Уже часто указывали (в последнее время в особенности — Дильтей) на то, что если и не понятие истории вообще, то во всяком случае понятие исторического универсума было чуждо грекам, и что только христианство расчистило путь идей «всемирной истории» в строгом смысле этого слова. Решающим мо-

ментом при этом было представление единства человеческого рода. Оно устанавливается главным образом, по-видимому, отношением к Богу различных частей человечества. Ибо все народы должны искать Бога, и таким образом человеческий род в своем единичном развитии становится в идее единым законченным целым. Бог создал мир и людей, и при том все люди происходят от одной четы. Так в определенный момент времени начинается всемирная история, и со страшным судом она кончится. Последний решает уже, насколько развитие мира выполнило свою задачу, выразило его смысл. Грехопадение и пришествие Спасителя расчлняют весь исторический процесс на эпохи, так что возникает целый ряд ступеней развития. Ясно, что на такой основе возможно построить всеобщую историю, в которой каждое событие, обладающее значением по отношению к смыслу истории, становится членом целого, ступенью развития во всеобщей единой связи.

Мы не указали, однако, еще одного существенного момента, придающего всем этим представлениям догматический характер и впоследствии особенно подвергшего их нападкам со стороны скептицизма. Вначале христианская философия мало интересовалась проблемами внешнего мира, но постепенно религиозные представления теснейшим образом переплетаются с определенным представлением о космосе, в значительной степени взятым от древнего мира. Общий исторический процесс теперь уже не только ограничен во времени — сотворением мира, с одной стороны, и страшным судом — с другой, но и место, на котором он разыгрывается, не необозримо в пространственном отношении. Вспомним, например, мир Данте, который целиком можно нарисовать. Он представляет из себя законченное целое, шар, в центре которого покоится место действия всемирной истории — земля. Над этим шаром, отдаленный от него в пространстве, находится престол Божий. Против него на земле Иерусалим и т. д. и т. п. С такими предпосылками действительно можно говорить о «всемирной истории» в строгом смысле этого слова, и в точно ограниченных рамках обрисованных нами представлений

становится также возможным набросать наглядную картину этой всемирной истории. Если взор греческих мыслителей либо покоился на вечном ритме бытия, либо обращался в сторону царства сверхъестественных, но столь же абсолютно неисторических, безвременных, сверхиндивидуальных форм, то ныне сущность мира начинают видеть в единичном, отнесенном к Богу историческом процессе его становления.

Нас не интересуют здесь все многообразные философско-исторические теории, возникшие на этой почве. Ясно, что их понятие и их расчленение исторического универсума имеют с логической точки зрения такую же структуру, как и обрисованное выше понятие расчленения последнего исторического целого. А что, как это особенно важно для нас, их основные принципы суть понятия ценности, это ясно уже из того, что все эти теории носят философско-религиозный характер: Бог есть абсолютная ценность, к которой все относится. Но простое отнесение к ценности не удовлетворяет. Всемирная история хочет быть своего рода «судом мира», и притом в ином, нежели у Шиллера, смысле. Она хочет пока, так сказать, дать лишь отчет о ценности исторического процесса, а Бог уже затем на страшном суде произнесет в соответствии с ним свой окончательный приговор.

Что же лишило все эти философско-исторические теории почвы под ногами и вызвало характеризующий вторую эпоху поворот в сторону скептицизма? Сделал это главным образом переворот в представлениях о космосе, происшедший в начале современной эпохи. Переворот этот и в настоящее время еще не лишен значения, ибо он именно создал в принципе ту картину мира, которая и поныне является последним словом науки, которой, во всяком случае, мы только и можем приписывать научный характер. При этом, как это в особенности показал Риль, перемена геоцентрической точки зрения на гелиоцентрическую не имела уже такого решающего значения, ибо с переменной положения земли внутри мирового шара можно было бы еще примириться. Решающим моментом явилось учение Джордано Бру-

но о бесконечности мира; от него должна была бы сломиться всякая философия истории, желавшая быть вместе с тем «всемирной историей» в строгом смысле этого слова. О том, что не ограничено во времени и пространстве, можно только формулировать законы, и то лишь в уже указанном выше смысле, так, чтобы значимость законов простиралась на любую часть этого «мира». Выражение «всемирная история», таким образом, уже навсегда лишается своего подлинного значения. Одновременно и все понятие последнего исторического целого тем самым становится проблемой, и на первый взгляд, по-видимому, нет даже пути к ее разрешению. Даже и на историю человеческого «мира» нельзя уже смотреть как на какое-то единое, необходимо отнесенное в своей индивидуальности к абсолютной ценности, в соответствии с ней измеряемое целое. Место действия ее, земля, потеряла все свое значение в бесконечной Вселенной. Она стала безразличным экземпляром родового понятия, и столь же безразличным стало ныне, под углом зрения наук, формулирующих законы, все то единичное, что на ней разыгрывается.

Для нас важно здесь отметить, что весь этот поворот в сторону скептицизма был в принципе уже подготовлен учением Коперника и Джордано Бруно, а отнюдь не вызван, как многие это считают, современной биологией. Значение теории происхождения видов для специальной науки, конечно, громадно. Мы уже показали, однако, что она не может дать никаких положительных принципов для исторического понимания действительности, и теперь должны еще прибавить, что ей даже собственно уже ничего не осталось разрушать от древней философии истории, в особенности, если идею временной безграничности мира продумать до конца. Таким образом, из естественных наук для общих вопросов мировоззрения действительное значение имела не биология, а астрономия, и даже она, по крайней мере, что касается философско-исторических проблем, имела лишь отрицательное, разрушающее значение.

Мы можем даже сказать, что решающий шаг для нового и положительного поворота в философии истории был сделан еще

раньше, чем эволюционная биология действительно стала научной теорией; ибо поворот этот, как и все, что касается последних основ нашего философского мышления, был дан Кантом, которого, как это ни забавно, хотят ныне опровергнуть при помощи дарвинизма. При этом поворот этот был вызван своеобразным сплетением гносеологических и этических проблем. Кант сам сравнил свою гносеологию с открытием Коперника, и мы можем еще и в другом направлении продолжить это сравнение. Именно благодаря «точке зрения Коперника» трансцендентальный идеализм снова знаменует собой поворот на том пути, по которому, по-видимому, должна была пойти философия вследствие новых открытий астрономии, вызвавших перемену в наших представлениях о мире. Но, и это самое главное, поворот этот оставляет эту новую картину мира совершенно неприкосновенной, открывая вместе с тем возможность для новой постановки старых проблем.

Вполне признавая современное естествознание, Кант снова отводит человеку «центральное место» в мире. Правда, не в пространственном, 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 кляла 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 практиче-

ским 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! Для «законодательствующего» в теоретической и практической области автономного субъекта все эти пространственные и временные отношения уже не имеют более никакого значения при обсуждении вопросов ценности. Автономный человек предоставляет науке, уничтожающей старые представления о мире, полную свободу во всем том, что касается исследования ею «природы», включая сюда и психическую жизнь. Никогда, однако, не позволит он этой науке о бытии вещей высказывать что-нибудь о ценности или отсутствии ценности, о смысле или бессмысленности мирового процесса, ибо в качестве практического разума он абсолютно уверен в своей «свободе», как в истинном смысле мира и его истории. Тем самым в принципе найдена положительная критическая точка зрения по отношению к истории и положено начало третьей эпохе философии истории.

Сам Кант, правда, не создал системы философии истории, но целый ряд их вырос на почве созданной им системы, и это одно составляет уже немаловажную заслугу. Единичный процесс развития человечества можно было отныне снова понять как единое целое при помощи таких абсолютных понятий ценности, как понятие разума и свободы, и при этом расчленив его на различные стадии так, чтобы критерием оценки каждой ступени развития служило то, что каждая из них в своем своеобразии сделала для реализации мирового смысла. Эта возможность снова положительно отнести к исторической жизни составляет громадную, надолго непреходящую заслугу философии немецкого идеализма. Если какая-нибудь философская система не в состоянии обеспечить этой возможности, то как бы ни была она интересна в частности, никогда не сможет удовлетворить культурного че-

ловека, дать ему действительно широкое мировоззрение. Во всяком случае, ей нечего надеяться превзойти философию немецкого идеализма. Находясь всецело под влиянием той мысли, что целью земной жизни человечества является проведение во взаимные отношения людей принципов разума и свободы, Фихте первый после Канта построил философское понятие «всемирной истории» как единого целого. За ним Гегель, исходя из понятия свободы, набросал свою философско-историческую систему, гораздо более обширную, нежели это видно из его посмертных «лекций», достигнув этим в то же самое время кульминационного пункта философско-исторических исследований подобного рода. Мы не можем здесь войти в разбор содержания его системы, еще до сих пор мало понятой. Мы не можем также останавливаться здесь на различиях в понятии свободы у Канта, Фихте и Гегеля. Для нас важно здесь лишь указать на то, что философия немецкого идеализма вообще нашла такое безусловное понятие ценности, которое позволило ей подвергнуть философскому обсуждению в указанном смысле весь исторический процесс, что это понятие ценности было вместе с тем достаточно формально для того, чтобы служить пунктом отнесения к ценности для всеобщей истории, как это особенно можно заметить у Гегеля в его гениальной философско-исторической конструкции, и что при этом, наконец, оказалось в принципе вполне возможным обойтись без предпосылок, подобных тем, которые принимала прежде старая философия истории, уничтоженная современным естествознанием.

Для философии истории нашего времени возникает поэтому вопрос, возможно ли на почве основанного Кантом идеализма и при полном признании всех данных современного естествознания найти, во-первых, такую точку зрения ценности, которая позволила бы подвергнуть всеобщую историю философскому обсуждению, и, во-вторых, построить такую философию истории, которая, принимая во внимание историческое знание нашего времени, при всем различии в содержании, все-таки обладала бы в принципе точно такой же формальной структурой, как и

философско-исторические системы Фихте и Гегеля. Что такая философия, исходя из формальных и абсолютных ценностей в целях истолкования смысла истории, будет слишком высоко парить над жизнью — этого бояться нечего. Именно формальные ценности возможно применить ко всему содержанию жизни, и тот, кто хочет подойти к жизни с какой-нибудь оценкой, должен сам иметь прочную абсолютную точку зрения. Лишь благодаря непоследовательности релятивизм тоже интересуется проблемами культуры, а натурализм со своей постоянной тенденцией к обобщению необходимо подвергается опасности потерять из виду все особое и единичное, то есть единственно действительное. Лишь с точки зрения абсолютного идеала, служащего нам критерием для эмпирической действительности, имеет вообще смысл наполнить ценностями исторически обусловленную культурную жизнь во всем ее своеобразии и индивидуальности. Что исторически настроенный идеализм Гегеля имел для проблемы культуры и истории громадное значение, этого не сможет отрицать никто, более или менее знакомый с идейной жизнью последнего столетия. Но, пожалуй, еще яснее мы увидим на примере Фихте, что даже самый высоко парящий идеализм не только соединим с сильным чутьем действительности, но что он даже необходимо побуждает интенсивно заниматься практическими вопросами исторической жизни, самыми жгучими вопросами дня.

Но именно напоминание об этих мыслителях указывает нам на одну сторону в проблеме философского трактования исторического универсума, еще недостаточно выясненную нами. Дело в том, что если философия истории немецкого идеализма и была независима от учений естествознания, то в тем большей зависимости находилась она зато от предпосылок относительно метафизической сущности, лежащей в основе исторического «мира явлений». Уже у Канта учение о свободе было связано с его метафизическим понятием «интеллигибельного характера», и вполне уже ясно проявляется это метафизическое обоснование философии истории у Гегеля. Может ли философия истории от-

решиться от метафизики или она всегда предполагает два рода бытия: один мир явлений, в котором разыгрываются исторические события, и другой мир истинной, по ту сторону явлений лежащей реальности, к которой мы необходимо должны отнести исторические явления, раз мы хотим, чтобы они представляли из себя единое расчлененное развивающееся целое? Мы, по-видимому, подошли теперь к самому главному пункту, и ввиду взаимной связи различных философско-исторических проблем между собою значение этого вопроса простирается гораздо дальше.

Мы ведь нашли, что истолкование общего смысла истории предполагает идею системы безусловных ценностей, могущих служить критерием для культурных ценностей, обладающих эмпирической всеобщностью. Можно ли действительно обосновать эту систему без того, чтобы, так сказать, не прикрепить ее к метафизическому миру? Ведь такое прикрепление дает нам уверенность в том, что историческое бытие в своем метафизическом начале предрасположено к реализации того, что должно быть? По-видимому, даже и эмпирическая историческая наука не может обойтись без метафизических предпосылок. Ведь для некоторых мыслителей история кажется чем-то «призрачным», если в объектах ее, в особенности в исторических личностях, видеть только имманентную действительность. Лишь «существенные» метафизические души участвуют на исторической сцене, и мы должны представить их себе, так сказать, вкрапленными в обнимающую все отдельные души великую «духовную» связь, недоступную для простого опыта, носительницу безусловных ценностей, без которой вся история представляла бы поэтому бессмысленный конгломерат фактов, исследовать который не имело бы никакого значения. Одним словом, предполагает ли положительное критическое трактование философско-исторических проблем какую-нибудь метафизику или нет, подразумевая под метафизикой допущение двух реальностей: одной просто эмпирической, имманентной, и другой абсолютной, трансцендентной?

Мы должны хотя бы в самых общих чертах постараться осветить эти проблемы. При этом мы начнем с вопроса о метафизических предпосылках, без которых будто бы не может обойтись даже и эмпирическая историческая наука, ибо только таким образом мы сможем ответить также и на вопрос о необходимости метафизических допущений для истолкования смысла истории и для философского трактования всеобщей истории.

Прежде всего мы, конечно, не будем спорить против того, что у многих историков была вера, которая, в случае, если бы мы пожелали ее формулировать абстрактно, несомненно приняла метафизический характер, и точно так же несомненно, что в значительной степени именно эта вера придавала в их глазах смысл и значение исследованию исторической жизни. Здесь опять-таки можно сослаться на Ранке, видевшего в великих тенденциях истории мысли Бога, при помощи которых Провидение осуществляет свой божественный план мирового устройства, а также других историков, сплошь и рядом опирающихся на сверхэмпирические предпосылки. В особенности зависят от подобного рода предпосылок те историки, которые уверены в том, что они нашли «законы развития» для всей исторической жизни. Вера эта, правда, принимает у них под влиянием моды натуралистический покров, она превращается у них в веру в понятия закона, в которых они видят действующие силы, но от этого она отнюдь не становится менее метафизической, ибо только метафизически гипостазирова законы, можно видеть в них действующие силы. Вера, подобная той, которую исповедовал Ранке, безусловно, представляет собой важную философскую проблему; ее нельзя просто отклонить указанием на то, что все это не касается науки и не оказывает на нее никакого влияния. Последнее верно лишь в том смысле, что вера, как это и сказал Ранке о своем учении об идеях, не насилует частностей исторической жизни. В общем же оно тоже относится к предпосылкам исторической науки постольку, поскольку на ней основано убеждение, что нечто большее, чем наше произвольное желание, заставляет нас вообще придавать исторической жизни «объектив-

ное» значение.

С другой стороны, этим еще не сказано, что при этом важен именно метафизический момент, отличающий веру. В качестве историка историку во всяком случае не следует усложнять своей веры научно сформулированной метафизикой, внося последнюю в свои труды. Это привело бы его к обрисованной уже нами теории двух родов бытия, и он тотчас же натолкнулся бы на весьма большие трудности в случае, если бы ему пришлось что-нибудь высказать об отношении к трансцендентной действительности исторических событий, разыгрывающихся в мире опыта. Уже та мысль, что исторические события суть простые «явления» лежащего за ними метафизического бытия, мало способна увеличить в глазах историка значение его работы. Скорее наоборот, она должна охладить весь его пыл. Для естествоиспытателя, пожалуй, безразлично, суть ли его объекты простые явления или реальности. Они интересуют его лишь как экземпляры рода, и общие понятия, которые он только и ищет, во всяком случае, сохраняют свою значимость. Наоборот, события, существенные лишь в силу своей индивидуальности, теряют все свое значение в том случае, если мы не будем рассматривать их как реальности и если ценности, к которым историк относит свои объекты, не осуществляются в бытии, непосредственно доступном науке. Поэтому отнюдь не философско-исторический интерес вызвал потребность в стоящей за ними абсолютной реальности. Вина в этом скорее та причудливая «гносеология», которая превращает мир опыта в простую иллюзию, в покрывало Майи, утверждая, что признание его реальности ведет к сомнамбулизму, или, как теперь говорят, к иллюзионизму. Для мышления, не затронутого в той или иной форме метафизикой, непосредственно данная жизнь никогда не может казаться сном или призраком. И во всяком случае эмпирик-историк не должен покидать мира, доступного его опыту. В нем только и должен видеть он единственную реальность, интересующую его как историка, оставляя открытым вопрос о его метафизической «подпочве».

Можем ли мы видеть в системе ценностей нечто последнее,

дальше чего мы не должны идти, даже отыскивая принципы истории и истолковывая их смысл? Или, может быть, допущение безусловной значимости этих ценностей подразумевает уже и признание трансцендентной реальности? И не возникает ли, таким образом, для философии, не желающей обойти молчанием все эти вопросы, задача определить отношение ценностей к метафизическому миру?

Мы готовы допустить, что, предполагая безусловную значимость ценностей, мы выходим из имманентного мира и, стало быть, вступаем в область трансцендентного, и потому, во избежание неясности, мы действительно должны, в противоположность чисто имманентной философии, подчеркнуть признание нами значимости трансцендентных ценностей. Но вряд ли имеет смысл, идя дальше, видеть в этих ценностях также и указание на какое-то трансцендентное бытие. Во-первых, одного неопределенного указания еще весьма недостаточно для науки, и, во-вторых, всякая попытка более точного определения трансцендентной реальности должна либо заимствовать материал свой от имманентной реальности, либо ограничиться одними лишь отрицательными суждениями. А вряд ли нужно еще доказывать, что по вопросу об отношении совершенно неопределенной либо лишь чисто отрицательным образом определенной реальности к имманентному миру наука не сможет сказать ничего положительного. Таким образом, и для философии истории, как учения о принципах, трансцендентная реальность остается по-прежнему совершенно пустым и бесплодным понятием. Для этой дисциплины поэтому вполне достаточно, если она, уяснив себе это, удовольствуется лишь выставлением системы ценностей, обладающих безусловною значимостью и постольку трансцендентных.

Нам могут, конечно, возразить, что совершенно аналогичными методами, как при понятии трансцендентного бытия, возможно доказать также и пустоту и бесплодность понятия трансцендентного долженствования, которое при этом подразумевается. Но это выражение малосостоятельно. Правда, определить,

что такое трансцендентное долженствование, можно лишь путем ссылки на то, что в данном случае имеются в виду ценности, обладающие сверхисторической, безвременной, безусловной значимостью. Таким образом, конечно, и понятие трансцендентного долженствования возможно определить лишь чисто отрицательным образом, исходя из обусловленных ценностей и отнимая у них обусловленность. Возникающее отсюда понятие имеет, однако, совершенно иной смысл, нежели понятие трансцендентного бытия, которое мы получаем, исходя из понятия имманентного бытия, отрицая затем его имманентность. Посредством этого отрицания мы отнимаем у бытия всякое известное нам содержание; наоборот, долженствованию мы оставляем его содержание, отнимая у него лишь ограничение, мешающее ему вполне развить скрытую в нем тенденцию значить. Лучше всего, пожалуй, можно уяснить себе различие между трансцендентным бытием и трансцендентным долженствованием опять-таки на примере кантовского понятия идеи. Кант в данном случае точно так же превращает понятие трансцендентной реальности в понятие трансцендентного долженствования, устанавливая этим правомерность, а также и всю тщетность отличающего науку стремления к безусловному. То же самое имеет место и у нас, когда мы, отвергая трансцендентное бытие, останавливаемся на понятии трансцендентного долженствования. И именно для философии как науки о принципах нет никакого основания умозаключать от трансцендентных ценностей к трансцендентному бытию. Ведь только в ценностях находит она принципы исторической жизни, и только значимость ценностей, как ценностей, интересует ее. К тому же для того чтобы иметь возможность умозаключать к трансцендентной реальности, нужно сначала ведь доказать уже эту безусловную значимость, иными словами, единственно важная для учения о принципах исторической жизни проблема должна быть уже предварительно решена, лишь тогда сможет вообще появиться на сцену проблема трансцендентной реальности. Поэтому и философия истории, поскольку она имеет дело с принципами исторической жизни,

может вполне спокойно оставить открытыми все эти метафизические проблемы, подобно эмпирической исторической науке; к этой области философии, во всяком случае, все эти проблемы не имеют никакого отношения.

Но как же обстоит, наконец, дело с философской всеобщей историей, раз по вопросу о трансцендентной реальности и отношении ее к имманентному бытию мы должны удовлетвориться скромным *non liquet* или даже отвергнуть вообще всякую мысль о метафизической действительности? Не теряет ли систематическое философское изображение исторического универсума, которое, не ограничиваясь одними формальными ценностями, приводит их в явную связь с самим содержанием исторического бытия, не теряет ли оно всякий смысл в том случае, если оно, так сказать, только извне вносит свои ценности в историческую жизнь, не смея строить никаких предположений относительно того, связано ли имманентное бытие реально (а не только при посредстве отнесения к ценности) со своей целью реализации ценностей, и, если связано, то каким именно образом? Не подлежит никакому сомнению, что мы имеем здесь дело с чрезвычайно трудной проблемой и что метафизические стремления нашего времени, особенно ярко отразившиеся в трудах Ойкена, приобретают с этой точки зрения немаловажное значение также и для философии истории. Но даже и в данном случае мы не можем согласиться с тем, что мир опыта потому будто бы нуждается в метафизическом фундаменте, что иначе он был бы, так сказать, недостаточно реален и носил бы несколько призрачный характер. Ибо если непосредственное переживание для нас недостаточно реально, то никакое мышление, оперирующее абстрактными понятиями, не сможет восполнить этого «недостатка». Но можно все же задать следующий вопрос: не предполагает ли необходимость отнесение к безусловным ценностям исторической реальности своего рода всеобъемлющей связи между бытием и долженствованием и тем самым известного рода реальности, в которой мы не можем уже видеть имманентного бытия, может быть — бытие долженствования

(*Sein des Sollens*), которое лежит по ту сторону всякой эмпирической и исторической действительности? Понятие метафизической действительности представляется, по-видимому, в данном случае неизбежным; философия истории, по-видимому, неизбежно связана с метафизикой, как это было, например, у Гегеля.

Но не придется ли нам и здесь повторить то, что мы уже как-то сказали раньше: что все дело исчерпывается лишь простым указанием на метафизическую связь с эмпирической действительностью, что этим уже дано все то, что позволительно все еще мыслить науке? И что для нас вполне достаточно допущения вообще какого бы то ни было необходимого отнесения действительности к ценностям, хотя бы оно и не поддавалось более точному определению?

Если мы опять-таки обратимся к гегелевской философии истории, то увидим, что там, где дело касается частных, метафизика почти не играет никакой роли. При отграничении и расчленении исторического универсума все дело сводится в конце концов лишь к понятию свободы как к понятию ценности и к убеждению вполне общего свойства, именно, что мир в самой сущности своей предрасположен уже к развитию и свободе. Но все, что здесь предполагается, исчерпывается одними названными предпосылками: предпосылкой абсолютной ценности и вообще необходимого отнесения ее к исторической действительности. Вообще же философия истории Гегеля оперирует исключительно с понятиями, взятыми из имманентной исторической жизни и к этой имманентной жизни только и относимыми.

Не точно ли так же обстоит дело и во всех философских трудах по всеобщей истории? Не должны ли мы сказать, что за указанным нами пределом метафизика не только не нужна философу истории, но что она прямо-таки вредит ему? Его так же, как и эмпирика, интересует развитие культуры в имманентном, временном и пространственном мире. Если же благодаря метафизике этот имманентный мир опустится до реальности второстепенного свойства, истинная же реальность, в которой наивысшие ценности совпадают с наивысшим бытием, будет мыслить-

ся вне времени и пространства, то единичное и индивидуальное развитие во времени и пространстве теряет смысл как с философско-исторической, так и с эмпирически-исторической точки зрения. К чему весь этот процесс борьбы и стремлений человечества, раз оно лишь приблизительно и несовершенно осуществляет в течение столетий то, что вечно реально существует в глубочайшей сущности мира? Если время представляется нам лишь нитью в таинственных тканях покрывала Майи, и все временное — лишь бытием второстепенного свойства, то мы не можем признавать более никакой положительной философии истории. Тогда вся задача последней сводится лишь к одному: мы должны постичь ничтожество всего исторического, необходимо протекающего во времени, и вместе с Шопенгауэром отрицать всякий смысл за историей. Таким образом, именно временное в мире не должна деградировать в его реальности никакая метафизика, ибо, делая это, мы отрицаем вместе с тем не только эмпирическую историческую науку, но и философию истории.

Но можно, наконец, задать следующий вопрос: нельзя ли временному тоже приписать метафизической реальности? Или трансцендентное бытие нельзя мыслить иначе как вне времени? Здесь, по-видимому, открывается все-таки еще одно последнее убежище для тех, кто хочет соединить философию истории с метафизикой. Но только по-видимому, ибо, допуская метафизическую реальность временного, мы тем самым уничтожаем подлинные мотивы метафизического мышления в философии истории. То, что нам единственно только и указывало на трансцендентную сущность мира, — это было убеждение в трансцендентной значимости ценностей и требование их реальной связи с исторической действительностью. Трансцендентность же ценности означает именно ее вневременную значимость, и поэтому лишь вневременная реальность могла бы быть метафизической «носителем» вневременных ценностей. Поэтому также, желая установить необходимую связь исторического развития с вневременными ценностями, мы ни в коем случае не можем ос-

новывать значимости ценности на протекающем во времени метафизическом бытии, ибо, подобно имманентному, и этого рода трансцендентное бытие оставалось бы всегда позади трансцендентного долженствования и в лучшем случае представляло бы из себя излишнее удвоение имманентной временной действительности.

Одним словом, метафизика, которая хочет служить базисом для философии истории, сразу впадает в большие, почти непреодолимые трудности, раз она, не удовлетворяясь понятием трансцендентного долженствования или ценностей, обладающих вневременной значимостью, ищет иной абстрактной формулировки своих трансцендентных предпосылок. Мы нуждаемся в чем-нибудь вневременном для того, чтобы придать временному историческому процессу объективный смысл. Превращая же это вневременное в метафизическую реальность, мы тем самым отказываем историческому в истинной реальности, уничтожаем смысл истории и возможность ее философского трактования. Возможно ли избежать этого заколдованного круга или о него должна разбиться всякая метафизика истории? Не принуждены ли мы поэтому также, философски трактуя всеобщую историю, видеть во вневременных ценностях и необходимом, но научно не определимом отнесении их к временной реальности последних предпосылок, дальше которых мы не имеем права идти?

В случае положительного ответа на этот вопрос, — а до сих пор, по крайней мере, мы не видим никакой возможности ответить на него отрицательно, — задачи философии истории, истории вначале, казалось, распавшаяся на три различные дисциплины, принимают в конце концов совершенно тождественный вид. Предоставив свою область эмпирического бытия специальным наукам и подчинившись необходимости отречься от желания проникнуть в метафизическую сущность мира, философия оставляет себе царство ценностей, в котором она видит свой истинный домен. Целью ее является исследовать эти ценности как ценности, подвергнуть вопросу их значимость и включить их в

общую телеологическую связь всех ценностей. Одной из этих областей ценностей является область науки, поскольку наука стремится реализовать ценность истины, и потому философия истории должна прежде всего проникнуть в сущность исторической науки. Она видит в ней индивидуализирующее изображение единичного развития культуры, под которой она понимает имманентную действительность, обладающую в своей индивидуальности значением по отношению к культурным ценностям. Отсюда вытекает далее, что принципы исторической жизни сами являются ценностями, и исследование вопроса о значимости этих ценностей и составляет, таким образом, вторую задачу философии истории, задачу, которая в конце концов совпадает с задачей философии как науки о ценностях. Таким образом, оба эти одинаково необходимые вида проблем систематически связаны друг с другом, и к ним под конец присоединяется еще и третья группа философско-исторических вопросов. Она замыкает собою всю философскую систему, указывая нам, какие из критически обоснованных ценностей реализовались пока в течение истории и на какие великие эпохи распадается весь этот процесс реализации ценностей. И мы понимаем, таким образом, в какой стадии развития мы ныне находимся и какие задачи нам предстоит решить в будущем. Но во всех случаях мы видим: философия истории имеет дело с ценностями, причем исходит она из логики истории. Прежде всего это ценности, на которых зиждутся формы и нормы эмпирического исторического познания; во-вторых, это ценности, которые в качестве принципов исторически существенного материала конституируют саму историю; и в-третьих, наконец, это ценности, которые постепенно реализуются в процессе истории.