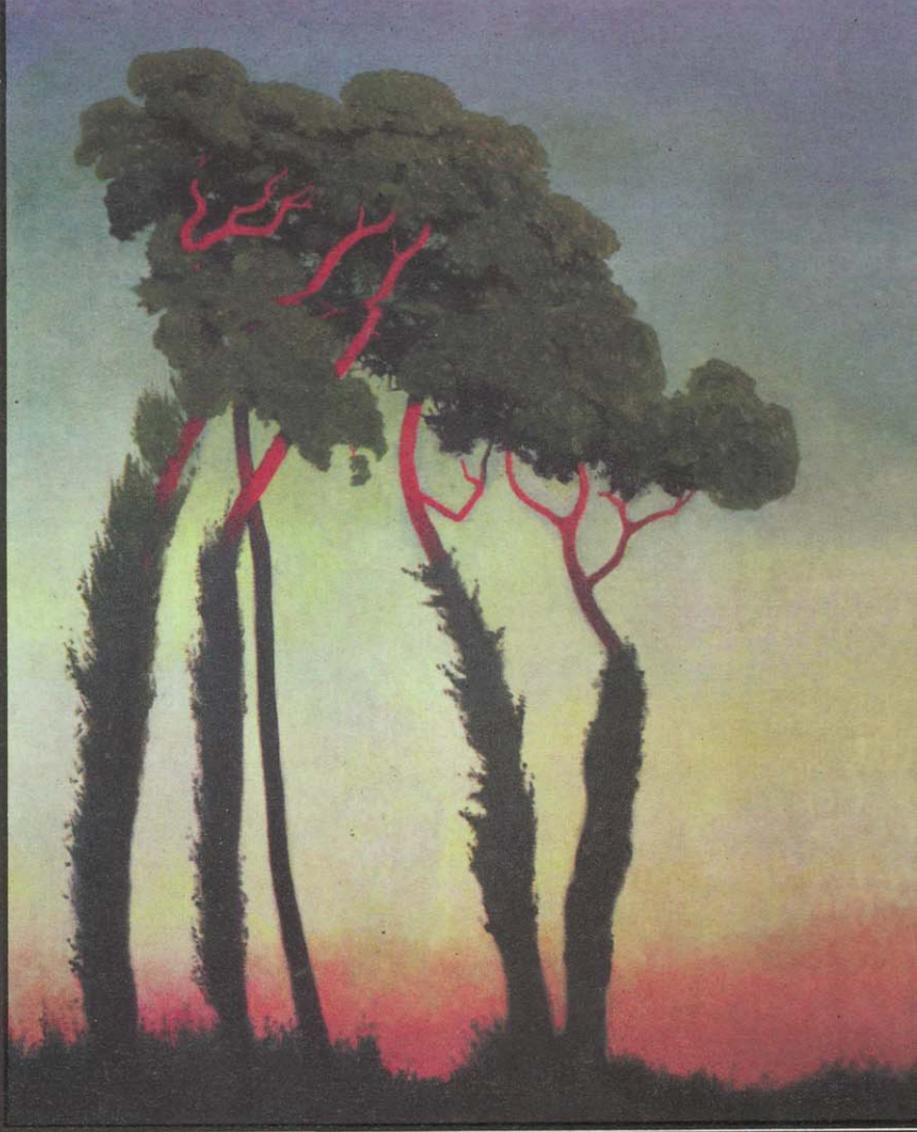




МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА



ГЕНРИХ РИККЕРТ
НАУКИ О ПРИРОДЕ
И НАУКИ
О КУЛЬТУРЕ

Перевод с немецкого

Общая редакция и предисловие
д-ра филос. наук, профессора *А. Ф. Зотова*

Составление
А. П. Полякова, М. М. Беляева

Подготовка текста и примечания
Р. К. Медведевой

Риккерт Г.

P50 Науки о природе и науки о культуре: Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова; Сост. А. П. Полякова, М. М. Беляева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1998. — 413 с. — (Мыслители XX века). ISBN 5—250—02670—2

В настоящее издание произведений выдающегося немецкого философа Генриха Риккерта (1863—1936) вошли работы, вызвавшие споры среди современников и сразу же ставшие известными в России. Книги "Науки о природе и науки о культуре", "Философия истории" и "Философия жизни", статьи "О понятии философии", "О системе ценностей" признаны хрестоматийными для истории философии нашего столетия, но давно стали у нас библиографической редкостью. Вкус к изучению методов и задач философского исследования, специфики истории и культуры, пристальный интерес к проблеме ценностей — главные особенности работ Риккерта, оказавших влияние на многих современных мыслителей.

Книга адресована философам, культурологам, историкам, всем читателям, желающим ознакомиться с классическим наследием современной философской мысли.

ББК 87.3

ГЕНРИХ РИККЕРТ И НЕОКАНТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Генрих Риккерт — ведущий представитель Баденской (Фрейбургской, или Юго-западной Германской) школы неокантианства — родился 25 мая 1863 г. в Данциге (ныне — польский город Гданьск) в семье либерального политика. Философию изучал в Страсбурге, где его руководителем (в 1889 г.) был В. Виндельбанд¹. В 1892 г. была опубликована его работа "Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию"², принятая философским сообществом с большим интересом и защищенная в качестве диссертации в Фрейбурге земли Баден. В 1894 г. Риккерт стал экстраординарным, а в 1896 г. ординарным профессором Фрейбургского университета. В 1916 г. он был приглашен в университет Гейдельберга в качестве преемника своего первого учителя В. Виндельбанда, где и проработал до конца своей жизни. Умер 30 июля 1936 г.³

Для того чтобы понять место Г. Риккерта в истории философии, а в немалой степени также смысл его исследовательской программы и содержание его философских идей, полезно обратиться к историческому и культурному контексту, в котором сформировалось неокантианское философское движение. Хотя пик его влияния в Германии пришелся на период 1880—1930 гг., провозвестниками знаменитого "поворота к Канту" в общем потоке философов, выступавших против засилья гегельянства, ниспровергавших метафизику вообще и гегелевскую в особенности⁴, были Фридрих Ланге (1828—1875) и Отто Либман (1840—1912). Собственно, лозунг "Назад к Канту!" провозгласил

¹ Вильгельм Виндельбанд (1848—1915) был выдающимся философом и историком философии. Особое внимание он уделял кантовскому учению о "практическом разуме". Будучи сторонником трансцендентализма Канта, Виндельбанд вместе с тем стремился избавить его учение от остатков метафизики путем устранения "вещи в себе". Он внес большой вклад в разработку с кантовских позиций вопросов методологии исторической науки (и вообще "наук о культуре"), что позволило ему стать главой Баденской школы неокантианства.

² Публикация в русском переводе носит название "Введение в трансцендентальную философию. — Предмет познания" (Киев, 1904).

³ Кстати, освобожденную Риккертом кафедру во Фрейбурге в 1916 г. занял ординарный профессор из университета Гейдельберга Э. Гуссерль, основатель феноменологической школы.

⁴ Эта оппозиция метафизике и гегельянству была представлена в Европе, если более или менее следовать хронологии, такими разными мыслителями, как А. Шопенгауэр, О. Конт, Л. Фейербах, Дж. С. Милль, С. Кьеркегор, К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Дильтей и, наконец, Ф. Ницше. Пожалуй, в этом ряду стоит также упомянуть американских философов Ч. Пирса и У. Джеймса. Социально-политический климат, в котором сформировалась эта оппозиция, ставшая почвой, на которой выросла практически вся современная западная философия, определило влияние Великой французской революции, развитие промышленного производства и соответствующей ему идеологии политического либерализма, защищавшего принципы свободного предпринимательства, самоопределения народов и индивидуальной свободы.

О. Либман в своей книге "Кант и эпигоны" (1865), каждая глава которой завершалась выводом: "Итак, следует вернуться к Канту!" И в самом деле, кантовский трансцендентальный идеализм, пожалуй, больше отвечал настроениям эпохи и общему состоянию общественного сознания, чем гегелевский панлогизм, — конечно, при условии внесения в концепцию Канта ряда существенных коррективов.

Практическая жизнь, конкретная, "посюсторонняя" действительность, внутренний мир человека все более привлекали внимание образованных граждан нового, гражданского общества, т. е. общества, создаваемого самими людьми, которые руководствуются собственным разумом, а также требованиями самой человеческой природы. Для Гегеля же человеческое сознание ("субъективный дух") было не чем иным, как промежуточной стадией в саморазвитии абсолютной Идеи; свободу, отнесенную к сфере "объективного духа", он противопоставил человеческому "субъективному произволу"; считая право "наличным бытием свободы", он подчинил человеческую личность государству как "истинному основанию" морали, права, семьи и гражданского общества. Словом, Гегель попытался вернуть философию на путь прежней идеалистической метафизики, далекой от интересов развития промышленности, достигшей опытной науки, да и вообще от реальных, "земных" человеческих проблем. Поэтому провозглашенный Либманом лозунг "Назад к Канту!" в этих условиях означал скорее "Вперед, к обновленному кантианству!".

В глазах образованных людей начала XX в. Кант стал "современным мыслителем", когда его философия была освобождена от следов прежней метафизики, прежде всего от непознаваемой "вещи в себе". В результате мир "вещей для нас", который Кант называл трансцендентальным, т. е. мир феноменов, практических интересов и действий, мир человеческого опыта во всем его многообразии (включая реальную, "фактическую" историю) выступил в качестве подлинного и даже единственного предмета исследования как для науки, так и для философии. Последняя лишилась бывшей привилегии — быть знанием о глубочайшей сущности, об "истине бытия", недоступной частным наукам; она стала "ближе к земле, чем к небу", но зато исчезла пропасть, разделявшая ее и конкретное научное знание. А вместе с исчезновением этой пропасти отпала и необходимость "перебрасывать мосты" между нею и остальными сферами знания, изобретая "посредствующие звенья" в виде философских конструкций, как это делал Гегель.

Обратившаяся к "земным" человеческим проблемам философия, с точки зрения критиков метафизики Гегеля, должна была стать научной (например, методологией науки, теорией познания, логикой или психологией, ведь все они, после "демистификации" духа, ранее трактуемого как особая "сущность", или "субстанция", были понятии теперь как разделы исследования человеческого сознания и знания). Впрочем, философия могла даже оставаться "наукой о мире в целом", но такой, которая все-таки основывается на результатах "частных" наук, обобщая и систематизируя их или очищая эти результаты от неявных, внеопытных предпосылок, не соответствующих познавательной практике. Не случайно в этот период не смолкают ожесточенные дискуссии о предмете философии и ее назначении¹.

Не следует забывать о том, что самую крайнюю оппозицию традиционной метафизике во второй половине XIX в. представлял позити-

¹ Содержание статьи Риккерта "О понятии философии", включенной в эту книгу, рисует достаточно полную картину этих споров.

визм — не только позитивистское течение, разработанное О. Контом, Дж. С. Миллем и рядом других мыслителей, но и то, что можно назвать "позитивным духом" науки, т. е. негативное отношение ее представителей ко всякой философии, часто переливавшееся в эмпиризм, в стремление свести теорию исключительно к форме обобщенного описания фактов, не говоря уж об отрицании роли гипотез в научном мышлении. Позитивизм, сделав своей задачей систематизацию знаний, не оставлял места для философии, ведь у нее, с его точки зрения, просто не осталось собственного предмета.

В отличие от позитивизма неокантианство, отвергнув философию в качестве метафизики, считало, что она должна быть сохранена и развита как *теория познания*¹, т. е. как исследование условий, принципов и структуры познавательной деятельности. Так в немецкой философии началось послепозитивистское "возвращение к сознанию" (правда, уже не божественному и не "абсолютному", каким оно было в системе Гегеля, а к более "приземленному", достигнутому наиболее развитого состояния в науке). Эта идея "возвращения к сознанию" стала ведущей в исследовательской программе Марбургской школы неокантианства, основанной Г. Когеном.

Главный труд Когена "Кантовская теория опыта" (1871), в котором была сделана попытка применить принципы "критики чистого разума" Канта к проблемам развития научной мысли в естествознании, основываясь при этом на фактическом материале физики, математики, астрономии нового времени, сыграл решающую роль в формировании методологической позиции Г. Риккерта. Коген, в отличие от Канта, стремился ответить на вопрос, как возможна "*опытная*" наука о природе — не "чистое естествознание", а естествознание именно *в качестве знания о внешнем мире*. При этом Коген выделил в истории естествознания такой аспект, на который позитивисты, трактовавшие науку как простое накопление знаний, внимания не обратили. Например, создание немецким астрономом И. Кеплером системы мира, в которой планеты двигались по эллипсам, в одном из фокусов которых находится Солнце, было отнюдь не результатом проведения более точных астрономических измерений. Предпосылкой того, чтобы Кеплер увидел на небе эллиптические траектории движения планет, было его знакомство с чисто рациональной математической теорией конических сечений; именно теория убедила его, что эллипс получается путем пересечения цилиндра плоскостью под разными углами, и тем самым позволила изменить способ восприятия учеными материала астрономических наблюдений.

Вывод Когена, сделанный из подобного ряда примеров, звучал как афоризм: "Не в глазу находится чувственность, а в *raison d'astronomie* [разуме астрономов]".

Таким образом, задачей науки является не просто сбор фактов, понятых как чувственные данные или данные наблюдения, а обобщение этого материала, представляющее собой достаточно сложную интеллектуальную процедуру. Поэтому не только *таблицы наблюдений* Тихо Браге, но и любая известная из истории астрономии *система мира* — как Птолемея, так и Коперника, как Кеплера, так и Галилея — являются образами действительности². То, что происходит в сознании при перехо-

¹ Термин этот был введен в обиход Э. Целлером в 1862 г.

² Ответ позитивизма на этот аргумент не заставил себя долго ждать. Представитель "второго позитивизма" Э. Мах, не оставляя попыток редуцировать к чувственным данным все содержание науки (он даже определяет понятие как "общее представление"), вместе с тем считает, что весьма значительную роль в познавательном процессе (прежде всего в процедуре обобщения) играет исполь-

де от чувственных данных к понятиям, совершается в *сфере знания* и осуществляется средствами самого сознания. Наука имеет дело прежде всего с этим "вторичным" материалом, обработанным разумом: именно он составляет корпус "научных фактов". Поэтому философ должен быть озабочен не просто тем, чтобы разработать "позитивное" наукоучение, систематизирующее фактическое содержание частных наук; нужна теория познания, призванная исследовать конструктивную деятельность научного разума. К тому же этот разум, преобразующий чувственные данные в научные факты, сам изменчив, поскольку его носителями являются ученые, принадлежащие к различным историческим эпохам.

Эту общую неокантианскую позицию в целом разделяет и Риккерт. Об этом свидетельствует содержание его работы "Предмет познания", уже упоминавшийся нами ранее. С точки зрения Риккерта, любая "чувственная вещь" становится фактом сознания в результате *определения*, специфической формы конструктивной активности разума. Процесс "определения вещи" начинается с того, что в бесконечном потоке ощущений нечто выделяется как предмет интереса. Так, сначала возникает "это", которое отделяется от "остального" как безразличного фона. Затем в дело вступает язык. Имея в своем распоряжении слова с их бесчисленными возможными значениями, человек связывает выделенное "это" с тем или иным словом, *обозначая* выделенное; затем, используя это же слово применительно к другим ситуациям жизни, он "стабилизирует" поток опыта, расчлняя его на некие целостности, которые становятся "центрами кристаллизации" для последующего опытного материала; последующий акт восприятия зависит от организации предыдущих актов. Так в потоке опыта образуется нечто вроде "отвердевших островков", которые постоянно воспроизводятся, предстают как "повторяющиеся". В результате собственного разуму естественного стремления как-то справиться с бесконечным множеством впечатлений, составляющих поток опыта, превратить это множество в нечто конечное и обозримое происходит определение всех предметов опыта. В ходе этого процесса возникают, точнее, *конструируются* и все "научные факты", вплоть до "универсальных законов природы". Следуя этой закономерности, свойственной сознанию, наука механика в своем устремлении к "первоначалам мира" приходит к атомам и вообще к "простым вещам", из которых потом в составе научной картины мира возникают "сложные вещи", которые сознание ученого интерпретирует как аналоги выделенных комплексов "изначального" чувственного опыта. Таким образом, то, благодаря чему в мире человеческого опыта (а научная картина мира есть не что иное, как особый, наиболее изощренный способ организации этого опыта) возникают "сложные вещи", есть конструктивная активность разума. Соответственно, то, "из чего" они "состоят", — вовсе не "субстанция", а *отношения*. К этому, по Риккерту, сводится суть процесса математизации естествознания.

Все вышеизложенное, с точки зрения неокантианцев, имеет силу по отношению как к предмету (объекту) познания, так и к познающему субъекту. Как полагает Риккерт, понятие субъекта тоже не связано с бытием какой-то специфической "духовной субстанции"; субъект — это

зование слов. Мах, подобно Когену, обращается к истории своей науки, механики, показывая исторические контексты образования ее теоретических понятий; по его мнению, если исходить из посылки, что всякое знание происходит из опыта, а изначальный опыт сводится к ощущениям, то с помощью истории науки можно понять действительные механизмы научного мышления. Поэтому Мах не только признает право на существование теории познания, но даже называет собственную концепцию теоретико-познавательным идеализмом.

гносеологическая конструкция, такой же "предел" в ряду эмпирических воспринимающих субъектов, как, например, "физическое тело" — "предел" в ряду чувственно воспринимаемых объектов опыта. Поэтому исследование субъекта (в отличие, скажем, от исследования мотивации поведения человеческих существ) не может быть предметом эмпирической психологии — это как раз задача философии, предварительно освобожденной от субстанциализма как "метафизического предрассудка".

Если учесть, что "базис мира", трактуемого таким способом, составляют восприятия, то искать его, конечно же, следует в сознании. Но не в индивидуальном, эмпирическом, не в "моем" сознании, а в "субъекте" как гносеологической конструкции, которую создает сам философский разум. Соответственно и субъектно-объектное отношение — это тоже конструкция. Поэтому солипсизм как философская позиция "не имеет основания" — ведь гносеологический Я-субъект не тождествен сознанию индивидуального Я; само индивидуальное Я — объект для гносеологического субъекта.

По Риккерт, нет оснований считать "психическое" только явлением, феноменом, в противоположность "физическому"; как, впрочем, нет оснований отрицать очевидный факт, что "психические объекты" не тождественны "физическим" в той "эмпирической действительности", которая находится перед глазами. Для гносеологического субъекта и то и другое — предметы равноправные, а вопрос об их отношении друг к другу за пределами гносеологии не относится к компетенции философии (если она не хочет снова стать метафизикой). Отсюда следует, что сам гносеологический субъект — это и не "физическое", и не "психическое", и даже не "третье", субстанциально объединяющее их в качестве единой основы¹. Такова принципиальная схема представлений Риккерта о знании и познании.

В позитивистской картине науки, кроме явной недооценки роли конструктивной деятельности разума, был и еще один недостаток: в ней не нашлось места для науки истории, которая в XIX в. не только уже появилась в ряду других "наук о духе", но и представлялась многим как самая главная из них². Позитивистские настроения, конечно, были распространены и здесь — многие исследователи духовной жизни общества и человеческой души пытались следовать примеру "опытного" естествознания в том плане, что были оппозиционно настроены в отношении традиционной метафизики и так же, как естествоиспытатели, стремились к тому, чтобы "описывать факты" (или, как минимум, основываться на фактах в своих суждениях). Сказанное справедливо и в отношении науки истории. В Германии в конце XIX в. сложилась влиятельная группа профессиональных историков, которые составили оппозицию недавно еще господствовавшей "философии истории" в духе Гегеля. Они образовали ядро так называемой "исторической школы"³. В своих многочисленных и многотомных исследованиях, следуя позитивистским принципам, представители этой школы стремились превратить прежний противовес "исторической метафизике" — "эмпирическую" историю — из наивного летописания, пусть даже исполненного честных намерений, но полного домыслов и недостоверных сведений, в подлинную, "позитив-

¹ Эти вопросы Риккерт рассматривает в статье "Психофизическая причинность и психофизический параллелизм", которую читатель найдет в данной книге.

² Например, по мнению К. Маркса (и в этом мнении он был отнюдь не одинок), именно история является подлинной наукой о человеке.

³ Наиболее видными представителями ее были Бартольд Георг Нибур, Лепольд фон Ранке, Якоб Буркхард, Теодор Моммзен, Карл Лампрехт.

ную” науку. Разумеется, они решительно выступали против любого вмешательства философов в исторические исследования, считая, что задача профессиональных историков сводится к тому, чтобы описывать события, “как они происходили”. Исторические тексты, а также оставшиеся от прошлого продукты человеческой деятельности в сфере культуры в их модели науки истории исполняли роль, подобную роли опытных данных в позитивистской модели естествознания, если вообще можно говорить о модели науки у тех, кто рассматривает ее как простую совокупность фактов, касающихся прошлого.

Поскольку в число исторических фактов, согласно сторонникам “исторической школы”, входят также сведения о нормах, институтах и ценностях, которые относятся к определенному времени, конкретной культуре и определенному народу, то любая совокупность исторических фактов приобретала сугубо относительный характер. Поэтому, защищая вполне разумный, с точки зрения Риккерта, тезис об индивидуальности истории любого народа, любой страны и любой культуры, эти историки проповедовали своеобразный исторический релятивизм, который в их глазах не выглядел недостатком исторического исследования, а, наоборот, отвечал его специфике. В качестве методологической позиции такой релятивистский подход, получивший название “историзм”, ставил под сомнение общезначимость результатов исследований его приверженцев, а тем самым и научный смысл такого подхода.

Ряд известных философов, занятых исследованием культуры и видевших именно в ней (прежде всего в так называемой “духовной культуре”) “живую жизнь духа”, тоже обратились к “эмпирической” истории, но, в противоположность представителям “исторической школы”, стремились понять ее *смысл*, ее духовные основания. Тем самым исторической науке возвращался статус “науки о духе”, который признавала за нею гегелевская философия истории; правда, теперь дух уже был понят как человеческая духовность. В числе этих философов были неокантианцы Виндельбанд и Риккерт.

Они попытались избавить историческое знание как от эмпиризма, так и от релятивизма, превратить историю в теоретическую науку, вместе с тем свободную от метафизики, применив здесь кантианские рецепты. Правда, речь шла не о том, чтобы прямо распространить выводы автора “Критики чистого разума” о строении науки на сферу исторического знания, а скорее о том, чтобы дополнить кантовскую программу критики разума (“чистого” и “практического”) еще и “критикой исторического разума”, разработав тем самым общезначимую *теорию опыта исторической науки*. Говоря иначе, они хотели ответить на вопрос: *как возможна историческая наука?* Они ставили своей задачей создать такую методологию исторической науки, которая в то же время была бы теорией исторического познания; эта концепция должна была, с одной стороны, выразить специфику, свойственную истории (и вообще “наукам о культуре”¹), а с другой — сохранить ориентацию на “факты”, общую науке истории со всеми другими “опытными” науками.

Центральной темой их гносеологических исследований стала специфика образования понятий в науке истории (и “науках о культуре” вообще) по сравнению с образованием естественно-научных понятий².

¹ Это понятие синонимично понятию “науки о духе”, которое предпочитали В. Дильтей и представители Марбургской школы неокантианства.

² Отсюда как название, так и структура одной из работ Риккерта, вошедших в настоящее издание: “Науки о природе и науки о культуре”.

А первой из проблем в той их последовательности, на которую следовало дать ответ, создавая концепцию "наук о культуре", оказалось базисное для науки истории понятие *исторического факта*.

Вот принципиальная схема их рассуждений: если факты, составляющие предмет естествознания, научный разум конструирует, используя в качестве средства обработки непосредственно данного материала *генерализирующий* (обобщающий) метод (в результате применения этого метода и появляются, как считали неокантианцы, все научные понятия, включая и положения, которые ученые обычно называют "законами природы"), то фактическая база истории создается существенно иначе. Естествоиспытателя как ученого никогда не интересует отдельный случай сам по себе, во всей его неповторимости, — он стремится к обобщающему описанию природы (такому подходу Виндельбанда дал название "номотетического", т. е. устанавливающего, если не предписывающего, законы тому материалу, который нам дан в опыте). Любой отдельный случай в принципе может быть (а в качестве факта, подлежащего исследованию, и *должен* быть) логически выведен из теории или (что по сути то же самое) может быть представлен как *пример закона*.

Установка историка противоположная¹. Во-первых, с самого начала ясно, что вовсе не все, что "имело место в прошлом", без всяких оценок предстает как "материя" этой науки. Если, к примеру, переход Цезаря через Рубикон есть, безусловно, историческое событие, то переход через эту реку стада коров таковым не сочтет никто. Историческими (как и не историческими) могут быть и факты из жизни исторической личности, и акты человеческой деятельности, и ее продукты, и любое соединение всех этих компонентов: так, историческими фактами являются и провозглашение Североамериканскими колониями независимости, и Болдинская осень в жизни А. С. Пушкина, и образование помещичьих усадеб в Северной Германии, и первое исполнение Шестой симфонии Бетховена, и немецкая классическая философия. Прошедшие годы в глазах историка могут быть как "историческими", так и "не историческими": для того чтобы тот или иной отрезок прошедшего времени был признан "исторической эпохой", нужно, чтобы сознание историка ассоциировало с ним нечто *важное*. Поэтому все действительно исторические периоды носят собственные и значимые имена: "николаевская Россия", "серебряный век русской поэзии", "елизаветинская эпоха" в Англии, "эпоха Возрождения", "послевоенная Европа"; это есть свидетельство того, что каждый из таких периодов имеет "свое лицо", что он *отличен от других*.

Освоение сознанием материала исторической действительности, начиная с его "базовой клеточки" — исторического факта, как и любого научного факта в "науках о природе", является результатом теоретического конструирования, итогом применения метода. Но здесь специфика метода состоит в том, что он выдвигает на авансцену как раз индивидуальность (отдельное событие, конкретный период в истории отдельной страны, континента или человечества в целом, а также отдельное действие, как индивидуальное, так и коллективное). Такой метод Риккерт

¹ Отметим, что Риккерт не утверждает, что противоположность наук и их методов является жесткой. Во всяком случае, в ряду естественных наук имеются такие, которые занимают единичными "по природе" объектами: например, геология или география. В какой-то мере это относится и к гуманитарным наукам, среди них тоже есть такие науки, как социология или антропология, которые практикуют генерализирующий метод.

называет "индивидуализирующим"¹ (в противоположность генерализирующему методу наук о природе).

В конечном счете, разумеется, историк, пользующийся индивидуализирующим методом, формируя пространство исторических фактов, производит *выбор*. Но в этом выборе он должен руководствоваться не личными вкусами и предпочтениями, тем самым производя субъективную *оценку* фактов исторической действительности (в таком случае не могло бы быть и речи об истории как науке, потому что *научный* подход не терпит *личных* предпочтений, когда субъективное мнение выдается за объективную истину), а *культурной значимостью* того, что составило "эмпирическую материю" исторического факта. Эта культурная значимость исторического факта (или его значение для культуры) связана с *культурными ценностями*.

Тема ценностей стала центральной как в концепции Риккерта, так и во всей исследовательской программе Баденской школы неокантианства. Немало страниц в предлагаемых ниже текстах Риккерта посвящено тому, чтобы показать специфику интеллектуальной операции, в результате которой то, что "имело место", превращается в нечто *значительное*, в "исторический факт". С этой целью он проводит тщательное разграничение между "ценностью" и "действительностью", а также между "оценкой", которую в своей жизни практикует так или иначе каждый человек (она может быть следствием его личного вкуса, сложившихся привычек, особенностей воспитания, недостаточной информированности, обмана, воздействия рекламы и пр., со всеми вытекающими последствиями), и "отнесением к ценностям" — операцией, которую должен проводить историк². Автор постоянно подчеркивает, что вопрос о ценностях, как он их понимает, не относится ни к сфере исследования практического поведения людей, ни к ведению какой-либо из "частных наук" (включая "конкретную" историю), ни к компетенции метафизики. Отнесение к ценностям, согласно Риккерту, операция чисто теоретическая, хотя историк эмпирически констатирует факт их существования, пытаясь понять связь исторических фактов. Эти два утверждения могут показаться противоречащими друг другу, если не обратить внимание на то, что сферой, в которой историк (и философ) обнаруживает ценности, является сама история как специфически человеческий способ бытия, сама *историческая действительность*.

Историческая действительность — это целостность жизни, связанная *смыслом*. Можно сказать иначе: жизнь человека является историческим бытием, исторической действительностью только тогда, когда человек включен в целостность культуры. Философ открывает эту действительность, исследуя роль *мировоззрения*, "основным вопросом" которого является вопрос о *смысле жизни*. Именно мировоззрение отвечает на вопросы, которые Кантом были отнесены к ведению "практического разума": для чего мы живем? куда мы стремимся? что мы должны делать? С этим глубинным слоем сознания в конечном счете связаны и все оценки, через "промежуточные" вопросы мировоззрения, попытки ответить на которые зачастую принимали вид "метафизических" изысканий: что такое добро и зло? что такое красота и справедливость? что

¹ Виндельбанд предпочитает название "идиографический", что в переводе с греческого означает "описывающий индивидуальное". Часто встречающийся термин "идеографический" — ошибка, поскольку корень здесь другой — он роднит это слово с "идеей", которая как раз всеобща.

²Этой теме одна из публикуемых статей Риккерта — "О понятии философии" — посвящена почти целиком; другая — "О системе ценностей" — полностью. Впрочем, она является одной из существенных практически во всех его сочинениях.

такое счастье? То, что на протяжении веков и в разных культурах люди отвечали на эти вопросы по-разному, означает только разнообразие культурного универсума. Что касается причин такого многообразия, это уже, согласно Риккерту, не философская проблема, а проблема "эмпирического" историко-культурного исследования или метафизики.

Так, в концепции Риккерта было осуществлено, вслед за отделением науки (и философии) от метафизики, разграничение "наук о природе" и "наук о культуре" (понятых, разумеется, как "науки о духе"). Бытие в его метафизической трактовке было заменено понятием *действительности*, освобожденным от рискованного противопоставления "подлинной" и "неподлинной" действительности, которое разделило философов на "партии" материалистов и идеалистов. Действительность, по Риккерту, — это "изначальная" целостность человеческой жизни. В дальнейшем разум выделяет в ней себя самого — в качестве субъекта — и противопоставляет себя "всему остальному" как объекту. Так, между прочим, по мнению Риккерта, возникает и "изначальный" дуализм понятий "природа" и "культура": природа — то, что "возникло само собою"; культура — то, что создано человеком ради его целей или так или иначе связано с ценностями. Затем природа и культура становятся предметами науки. Их корпус составляют научные факты. Природа — это бытие фактов, в которых запечатлены законы; культура — это бытие фактов, в которых запечатлены ценности.

В общем в концепции исторического (научного) знания Риккерта философия и теория познания фактически сведены к методологии: такие вопросы, как оценка достоверности письменных документов, способы интерпретации данных археологии, возможность использования литературных источников, применение историками в своей работе достижений других наук Риккерта (как и Виндельбанда) совершенно не интересовали в отличие от их современника, В. Дильтея, который сделал "критику исторического разума" предпосылкой для создания "описательной психологии" и разработки герменевтики в качестве специфического способа постижения (освоения) материала культуры, истолкованной как "жизнь духа".

Хотя Риккерт часто говорит о *логике* исторического знания, речь у него идет главным образом (если не единственно) о том, чтобы противопоставить знание тому первоначальному состоянию, с которого в сознании "все начинается"¹. Если это состояние назвать "эмпирической действительностью", то она предстает как "непрерывная разнородность" и, следовательно, как "иррациональное", в котором еще нет никакой "логики". Однако в качестве предмета познания, в качестве содержания знания такой действительности, как полагает Риккерт, не может быть "по определению", хотя бы потому, что уже само осознание факта ощущения есть начальная фаза его обработки сознанием; даже фраза "я слышу какой-то неясный шум" означает "опредмечивание" содержания ощущения.

Мы не только не найдем в трудах Риккерта чего-то вроде исследования процесса исторического исследования, выделения определенных его этапов и характеристики связи между ними², но даже обнаруживаем

¹ Для его обозначения Г. Коген использует выражение "воззрительная действительность"; оно — аналог "потока ощущений" в теории познания сторонников эмпириокритицизма (махизма). Согласно Когену, неясный "лепет ощущений" свидетельствует о том, что существует нечто и "до всякого знания".

² Хотя первая глава "Философии истории" и называется "Логика исторической науки", в ней Риккерт сосредоточил все внимание на критике "натуралистических догм" и "историзма" (варианта позитивистского эмпиризма) в трактовке исторического знания, которым противопоставлена его концепция "индивиду-

неявное обоснование идеи бесперспективности подобных исследований. Риккерт настойчиво подчеркивает, что всякие вопросы о "самой" исторической действительности он "выносит за скобки", что его целью является не реконструкция процесса исторического исследования, а только способ представления исторического материала. В отличие от Гуссерля, сменившего его на профессорской кафедре Фрейбургского университета, и процесс конституирования исторической предметности в трансцендентальном поле опыта совсем не в фокусе его внимания. Может быть, поэтому конкретная историческая "фактура" его трудов сравнительно бедна и сама по себе особого интереса для читателя не представляет. Чуть ли не исключением предстанут экскурсы в историю в первой и заключительной главах "Философии истории". В целом методология Риккерта выглядит скорей как "чистая аналитика", как пустая форма для содержательной деятельности разума — даже когда речь идет о системе ценностей, основы которой он изложил в четвертом разделе статьи "О системе ценностей". Содержательную, практическую работу Риккерт целиком оставляет "эмпирическим" историкам (в том числе и историкам философии), которые были бы готовы воспользоваться его общими методологическими советами.

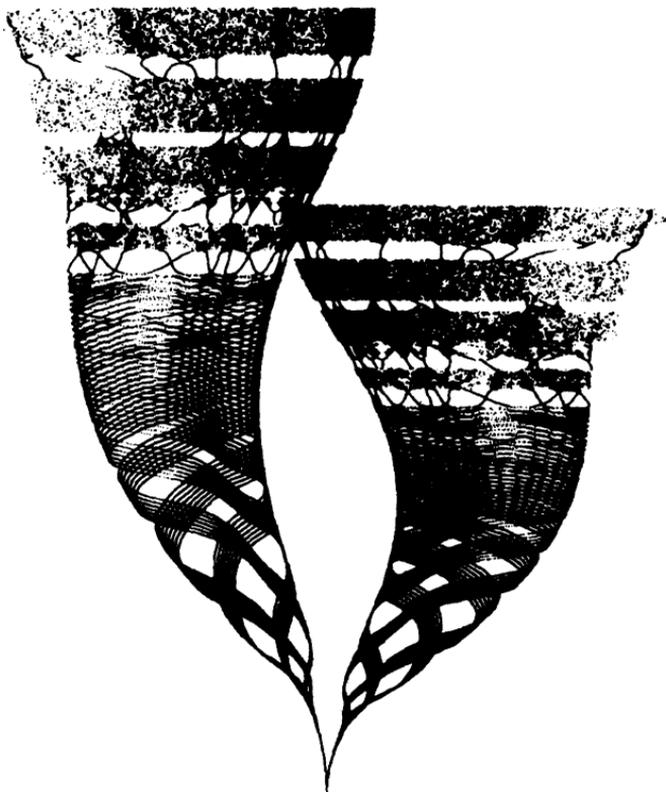
Чего же искать в текстах Риккерта современному российскому читателю? Ответ почти очевиден: если мы в самом деле хотим понять современную культуру Запада, а не ограничиться поверхностным знакомством с ее продуктами, то самый эффективный путь к этому — изучение истории западной философии, важное место в которой по праву принадлежит неокантианству вообще и Риккерт в частности. Он представляет в истории западной философии рационалистическую традицию, ту традицию теоретической мысли, которая, обратившись к "земным" заботам человека, создала в конечном счете базу современной промышленности и информационной цивилизации¹. Сегодня внимательное чтение произведений Риккерта может быть полезно не только изучающим историю философии, но и авторам и читателям исторических трудов, заинтересованным в развитии истории как науки, а не своеобразного вида художественной литературы. Тем более что написаны сочинения Риккерта простым и понятным языком — не то что сочинения некоторых современных философов, которые вызывают такой восторг у любителей интеллектуальных игр и головоломок.

А. Ф. Зотов

ализирующего метода", с детальной разборкой всех основных понятий. "Логическая сущность истории", о которой он здесь упоминает, не имеет ничего общего ни с метафизикой философии истории Гегеля (у которого, как известно, история есть "прикладная логика"), ни с историческим материализмом с его стремлением раскрыть объективные законы движения истории; речь идет только о том, что любое историческое знание всегда предполагает логическую (методологическую) обработку своего материала.

¹ Темы кризиса западной цивилизации, обсуждавшиеся как современниками Риккерта, так и после него, вовсе не аргумент против этого тезиса. Западная цивилизация — отнюдь не воплощенное совершенство, и ее история — вовсе не шикарная автострада с односторонним движением, которая должна привести к всеобщему счастью; направление социальной критики, у истоков которой стоял марксизм, является важным компонентом как прошлой, так и современной западной культуры, характерной чертой и условием развития которой является ее постоянная, часто болезненная, самокритичность. Вопрос о судьбах цивилизации "западного" типа и об отношении между российской духовностью и европейской рациональностью — особая тема, которую здесь обсуждать не место. Но и в случае самого критического отношения к ней ее полезно понять хотя бы для того, чтобы верно оценить и ее силу, и ее слабость.

О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФИИ



Почему философы так много говорят о понятии своей науки, вместо того чтобы, подобно другим ученым, заниматься разработкой подлежащих их исследованию проблем? Даже в определении предмета своей науки они все еще не пришли к соглашению!

Надо сказать, что — как упрек — слова эти, которые довольно часто приходится слышать, несправедливы. Правда, в других науках предмет, подлежащий исследованию, почти никогда не вызывает никаких сомнений; некоторая неуверенность существует в них только в виде исключения, в момент возникновения новых дисциплин или когда новые открытия изменяют границы старых наук. Но этим преимуществам специальные науки обязаны тому обстоятельству, что они именно частные науки, т. е. ограничиваются отдельными частями мира. Философия же, желая сделать предметом своего исследования весь мир в целом, находится в совершенно ином положении. Так как все остальные науки изучают части того же самого единого целого, то ясно, что с их развитием и расширением должно было изменяться и понятие философии, первоначально включавшей в себя все науки. Понятно также, что только о частях мира можно образовать такие предварительные понятия, которые предшествовали бы детальному их изучению и вместе с тем были бы достаточно определены для того, чтобы более или менее резко отграничить соответствующие научные области. Вопрос о мировом целом относится к проблемам, разрешить которые — уже дело самой философии. Таким образом, с одной стороны, у философии постепенно отнимаются старые проблемы, раньше подлежавшие ее рассмотрению, а с другой стороны, развитие понятия о мире ставит перед нею все новые и новые проблемы. Потому-то и возникает каждый раз снова вопрос о предмете философии. Что следует понимать под "миром"? В чем отличие задач специальных наук от философских? Какую проблему выдвигает мир, если мы имеем в виду его целое, и в чем состоит собственно философская работа? В дальнейшем мы попытаемся содействовать выяснению всех этих вопросов.

I. СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Что мировое целое — предмет философии и что она в конечном счете стремится к тому, что мы называем малозначащим, но почти незаменимым словом "мировоззрение", вряд ли кто решится оспаривать. Только наука *χίτ' ἐξοχήν**, т. е. наука, ставящая себе наиболее широкие познавательные задачи, может быть названа философией. Это вообще единственный способ отграничить ее от специальных наук. В этом только отношении понятие философии представляется неизменным. Что иные эпохи не знали мировой проблемы, доказывает только, что они были нефилософскими. Чтобы определить, однако, в чем состоит эта мировая проблема, обратим внимание на двойственный смысл слова "мир". Тот, кто размышляет о мире, противопоставляет себя ему. "Я и мир", — говорим мы, понимая в таком случае под миром, конечно, не все мировое целое, но только одну часть его, хотя бы и несравненно большую. Но кроме того, под миром можно понимать весь мир в его целом, обнимающем все, т. е. и меня, и мир в узком смысле, и философия имеет в виду именно это второе, более широкое понятие о мире. Мировая проблема кроется, таким образом, в отношении Я к "миру". Это отношение мы можем также назвать отношением субъекта к объекту и попытаемся подвести под оба эти понятия все то, что составляет мир в более широком смысле слова. В таком случае задача философии — показать, каким образом субъект и объект объединяются в едином понятии о мире. Так называемое мировоззрение и должно дать ответ на этот вопрос, оно должно показать нам место, занимаемое нами в мировом целом.

Таким образом, поставленная мировая проблема допускает два решения. Можно сделать попытку понять мировое целое, исходя из объекта, т. е. достигнуть единства посредством вовлечения субъекта в мир объектов, или, наоборот, можно, основываясь на субъекте, искать объекты во всеобъемлющем мировом субъекте. Так возникают два противоположных мировоззрения, которые можно обозначить бесцветными, но в данной связи достаточно определенными терминами объективирующей и субъективирующей философии, и большинство философских споров и проблем, постоянно возникающих вновь, можно было бы до известной степени свести к понятому таким образом противоречию объективизма и субъективизма как к последнему основанию спора. Попробуем показать, как следует понимать данное противоречие, чтобы оно действительно заключало в себе наиболее широкую мировую проблему, и какой путь следует избрать для того, чтобы подойти к ее разрешению.

К объективирующему мировоззрению обыкновенно склонны те, кто ориентирован на какую-нибудь специальную науку. Что тела познаются нами только в качестве объектов, стало теперь уже само собою понятным. Не иначе обстоит дело и с душевной жизнью, как то показала современная психология, которая не имеет более дела с душой, а только с психическими процессами. Желая эти процессы научно описать и объяснить, мы должны их объективировать, подобно всякой другой дейст-

* Звездочками отмечены примечания к тексту, помещенные в конце книги.

вительности. Но кроме физической и психической действительности мы не знаем никакого иного бытия. Этому различию двух родов действительности и соответствует, стало быть, противоречие объекта и субъекта, а это и решает, по-видимому, проблему понятия о мире. То, что относится ко всем частям, относится также и ко всему целому, которое эти части составляет. Понять мир таким образом — значит понять его как мир объектов; а для этого необходимо и субъект, который есть не что иное, как комплекс психических процессов, включить в общую связь объектов, подобно всем другим объектам. Еще яснее это станет, если мы вспомним, что главная задача нашего знания — дать причинное объяснение явлений. Это соображение приводит нас к следующему гносеологическому обоснованию объективирующего мировоззрения. Как бы ни понимать сущность причинной связи, всякая причинная связь представляет из себя во всяком случае цепь частей объективной действительности (*Objektwirklichkeit*), протекающую во времени. То, что не поддается включению в такую цепь, исключается тем самым вообще из ведения науки. Единственно научное понятие о мире, таким образом, не что иное, как понятие причинной связи объектов. Субъекты тоже члены этой причинной цепи, т. е. такие же объекты, как и все остальное бытие.

С этой точки зрения всякий протест против такого объективизма основан на произвольном сужении понятия объекта. Объективирующая философия, разумеется, не имеет ничего общего с материализмом. Она вполне признает психическую жизнь во всем ее своеобразии. Она настаивает только на том, что все части этой психической жизни, так же как и то целое, которое мы называем "душой", тоже подчинены закону причинности, т. е. могут и должны быть включены в объективную действительность. Такое мировоззрение не должно также носить непременно натуралистический характер, т. е. отождествлять действительность с природой, — оно вполне согласуется и с историческим, и даже с религиозным миропониманием. Первое ясно для всякого, кто не отождествляет причинность с естественной закономерностью. Причинные ряды поддаются в таком случае двоякому рассмотрению: с помощью индивидуализирующего метода — тогда мы получаем единичные исторические ряды развития, и с помощью генерализирующего метода — тогда мы получаем постоянно возвращающуюся и неизменяющуюся природу. Что же касается религии, то объективизм исключает только Бога-субъекта, существующего рядом с миром объектов на правах второй действительности. Если же, наоборот, искать Бога в самой действительности, в природе или в истории, то объективизм ничего не сможет возразить против него. А ведь только такой Бог, в котором мы все живем, трудимся и существуем, и достоин имени Бога. "Was wär ein Gott, der nur von Aussen stiesse"?* Объективизм поэтому представляет собой не только единственно истинное научное и "объективное" мировоззрение, но также и единственный путь к удовлетворению правильно понятым нами "субъективных" запросов духа. Панпсихизм и пантеизм являются для него, таким образом, последним словом философии. Самое разумное, что мы можем желать, — это растворить наше субъективное обособленное существование в великой одушевленной и божественной связи мира объектов.

И тем не менее целый ряд мыслителей не хотят довольствоваться миром объектов, как бы широко и полно мы его ни мыслили. Для них

объекты вообще не представляют собой самодовлеющей действительности, они зависят от субъекта, и потому только в этом последнем можем мы искать истины и сущности мира. Прежде всего, в чем состоит то гносеологическое рассуждение, на котором основывается объективизм? Мы увидим, что его нетрудно обратить против него самого. Если верно, что специальные науки должно в целях научного объяснения явлений подчинить принципу причинности, то это только потому, что причинность является формой познающего субъекта. Только для этого субъекта и существует потому действительность объектов (Objektwirklichkeit). Мир объектов лишь "явление", так сказать, внешняя сторона мира. Пусть специальные науки довольствуются объективирующим описанием ее, объяснением и предвидением этих явлений. Философия, стремящаяся к познанию мира, никогда не сможет этим ограничиться. Даже отказ от возможности познать сущность мира как таковую (ибо внутренняя жизнь точно так же доступна нам лишь как явление) не лишает объекты их феноменального характера. Впрочем, сомнения в возможности познать "сущность" (Wesen) лишь постольку можно считать справедливыми, поскольку под познанием понимают объективирующее познание. Такое отождествление, однако, весьма односторонне и даже поверхностно. Мы обладаем непосредственным познанием действительности, для этого нам нужно только углубиться в самих себя. Только идя таинственным внутренним путем, сможем мы в конце концов раскрыть мировую тайну. Объективируя, мы лишь ходим вокруг вещей. Нет, мы по-настоящему должны войти в них, а для этого нам необходимо пройти чрез чистилище нашего Я.

Оправдав таким образом свой принцип знания, субъективизм может перейти к положительному определению мирового начала, причем обнаружится, что он повсюду приходит к выводам, противоположным выводам объективирующей философии. Следующая форма субъективизма представляется нам особенно важной. Мы сами непосредственно познаем себя как волю, как целеположение, как животворящую деятельность. Между этим непосредственно познаваемым миром и простой только связью объектов существует непримиримое противоречие. Но только в первом сможем мы обрести сущность мира. Объективизм разрушает эту элементарную жизнь, вечно юную и чреватую бесконечными возможностями, эту творческую эволюцию, — все застывает в его мертвом причинном механизме. Он убивает волю, превращая ее в комплекс ассоциативных представлений или в простую смену психических фактов. Надо преодолеть такой интеллектуализм в пользу волюнтаризма. Объективирующая философия, насильно включая субъект в связь объектов, делает нас автоматами. Она игнорирует непосредственность активной и личной жизни нашего Я. Против такого пассивизма и восстанет субъективирующая философия, основываясь на принципе активности и свободы воли. Нет мертвых вещей, существуют только живые действия. Лишь они составляют действительность. Объективизм же игнорирует истинную действительность. Наконец, только с точки зрения непосредственного переживания нашего Я и возможно религиозное миропонимание, на которое несправедливо притязает объективизм. Бог-объект, о котором он говорит, — не истинный Бог. Лишь свободная, охватыва-

ющая мир, живая, творческая личность, обнаруживающаяся в излучаемых ею объектах, заслуживает имени Высшего Существа. Бог объективизма — мертвая и отвлеченная субстанция, религиозное отношение к ней возможно лишь путем внутренних противоречий¹.

Этой краткой характеристики достаточно, нам кажется, для уяснения основного противоречия. Как мы видели, с ним связан целый ряд философских антитез. Мы упомянули уже противоречия интеллектуализма и волюнтаризма, пассивизма и активизма, детерминизма и теории свободы воли, пантеизма и теизма. Точно так же можно было бы показать, как тесно примыкают к этому основному противоречию противоречия механицизма и телеологии, догматизма и критицизма, эмпиризма и рационализма, психологизма и априоризма, номинализма и реализма, натурализма и идеализма или какого-нибудь иного супранатурализма. Мы остановимся здесь только на том последнем мотиве, который лежит в основе всех этих контраверз и который многих заставляет отказываться объективизму и в значении мировоззрения.

Что понимаем мы, собственно, под "мировоззрением"? Мы понимаем под мировоззрением действительно нечто большее, нежели простое знание причин, породивших нас и весь остальной мир; нам мало объяснения причинной необходимости мира, мы хотим также, чтобы "миросозерцание" помогло нам понять, как это часто приходится слышать, "смысл" нашей жизни, значение нашего Я в мире. Только поэтому противоречие субъекта и объекта и приобретает значение мировой проблемы. Но смысл и значение и их понимание нечто совершенно иное, нежели бытие и действительность и ее объяснение. Ставя вопрос о смысле и значении, мы в конечном счете ищем руководящие нити, последние цели для нашего отношения к миру, для нашего хотения и деятельности. Куда мы идем? В чем цель этого существования? Что должны мы делать? Некоторые мыслители, правда, отрицают за наукой право разрешения подобных вопросов. Но в данной связи, где речь идет о наиболее общем понятии философии, нас не должно смущать это обстоятельство. Мы знаем, что все великие философы прошлого более или менее явно ставили также и вопрос о смысле жизни и что их ответ на этот вопрос определял все их "мировоззрение". Но и помимо этого факта исключение подобных вопросов из сферы философии было бы совершенно произвольно. Даже если бы до сих пор никто их не ставил, философия должна была бы наконец заняться ими. Философия не имеет права игнорировать ни одного действительно серьезного вопроса, на который другие науки не хотят дать ответа.

В этой потребности в мировоззрении, которое есть нечто большее, нежели простое объяснение действительности, кроется причина неудовлетворенности объективизмом. Максимум, что он может дать, это ответ на вопрос, как что-то существует или необходимо должно существовать. Даже более того. Включение субъекта в причинную связь объектов, по-видимому, совершенно уничтожает идею того, что придает нашей жизни значение, глубину, величие. Объективизм превращает мир в совер-

¹ Здесь Риккерт имеет в виду главным образом Бергсона. — *Примеч. редакции "Логоса"*.

шенно индифферентное бытие, в лишенный какого бы то ни было значения процесс, о смысле которого невозможно спрашивать. Потому-то субъективизм и говорит о воле и стремлении к цели, потому-то и противится он пониманию душевной жизни как простой смены представлений, потому-то и выдвигает он на первый план активность нашего Я и смотрит на мир как на деятельность, ибо только тогда мир становится близким нам, нашей настоящей родиной, где мы можем действительно жить и творить. Только с таким миром можем мы быть внутренне связаны, только об этом мире можем мы сказать, что мы его понимаем. Только он есть плоть от нашей плоти и дух от нашего духа. Объективирующая же тенденция, наоборот, уничтожает то, что наиболее близко нам: волю и деятельность. И чем сильнее развивается она, тем более удаляет она от нас этот подлинный мир. Можно даже сказать: чем лучше субъективизм объясняет мир, тем непонятнее делает он его. Мысля наше собственное Я как простую смену психических событий, мы в конце концов перестаем понимать его. То, что нами непосредственно пережито и нам известно, превращается в какой-то бледный, чуждый нам призрак, в немой и бездушный механизм. Короче говоря, философствующий субъективизм, выставляющий свое всеобъемлющее понятие о мире, есть враг всякого истинного мировоззрения, ибо он уничтожает всякую личную жизнь, которая, в сознании своей свободы и ответственности, следует поставленным себе целям и уверенность которой в собственном смысле не поддается никакому объективированию. Только субъективизм действительно дает нам единое понятие о мире, такое, которое уясняет нам наше отношение к миру, между тем как объективизм только обостряет мировую проблему, бесконечно углубляя пропасть между жизнью и наукой.

Мы привели выше наиболее сильные и существенные аргументы субъективизма. Объективирующее мировоззрение действительно не в состоянии истолковать нам смысл нашей жизни. Мир, понятый только как объект и действительность, лишен смысла. Но отказаться в философии от истолкования смысла мы имели бы право лишь в том случае, если бы было неопровержимо доказано, что наука ни в коем случае не может дать ничего большего, как только причинное объяснение явлений. Из того, что объективизм не может дать такого истолкования, еще ничего решительно не следует. Он должен был бы нам доказать, что мир вообще лишен смысла, но этот путь закрыт для него, ибо такое доказательство было бы уже своего рода толкованием мирового смысла, хотя бы и с отрицательным знаком. Нам никогда не понять, каким образом в мире простых объектов можно прийти хотя бы только к сознанию их бессмысленности. Последовательно проведенная точка зрения объективирования требует полного воздержания от суждения в этих вопросах, отказа от какого бы то ни было — положительного или отрицательного — ответа на них. Но еще больше поэтому противоречит себе объективизм тогда, когда, не ограничиваясь простым объяснением, он в форме панпсихизма или пантеизма пытается придать миру религиозный или какой бы то ни было иной смысл. Тут положение его уже совсем безнадежно. Причинные цепи объектов, из которых, по его мнению, состоит мир, вполне исчерпываются своим бытием, и совер-

шенно нет никакого основания приписывать его физическим и иным каким-нибудь силам божественного происхождения. То обожествление объектов, с которым мы в настоящее время так часто встречаемся и которое распространяется даже на вспомогательные понятия физических наук, есть редкий пример спутанности и бедности мысли. Мы имеем здесь дело с действительно сильной стороной субъективирующего понимания действительности. Неудивительно поэтому, что к этому учению снова и снова примыкает столь много мыслителей.

Но это пока лишь одна сторона дела. Из того, что объективизм не в состоянии дать нам подлинного мировоззрения, еще не следует, что субъективизм безусловно прав. В той своей форме, в которой мы с ним обычно встречаемся, он также полон недостатков, лишаящих его научной ценности и принципиально мешающих ему дать то, что он обещает, и отсутствие чего в объективизме он сам порицает с такой силой.

В особенности несостоятельны его гносеологические рассуждения, основанные на низведении мира объектов до степени простого явления. Что представляет из себя тот субъект, для которого единственно существуют объекты, по мнению субъективизма? С чисто гносеологической, а не с произвольно метафизической точки зрения такой субъект сам не есть действительность, но только логическая форма, понятие, в области гносеологии, быть может, очень ценное, но не допускающее никаких заключений относительно какой бы то ни было абсолютной реальности, в сравнении с которой вся эмпирическая действительность носила бы только феноменальный характер. Предметы, с которыми имеют дело естествознание и психология, история и другие науки о культуре и которые они изучают при помощи генерализирующего или индивидуализирующего метода, суть части истинной действительности. Не признавать за ними реальности на основании чисто логического и формального положения, что каждый объект существует для субъекта, низводить их на степень какой-то внешней стороны мира может только тот, кто не останавливается пред фантастической метафизикой, в конце концов неизбежно приводящей к солипсизму. Действительно существующие субъекты реальны в том же смысле, как и существующие объекты. Всякое утверждение, что будто бы они "сущность", объекты же только "явления", — несостоятельно.

Не признавая реальность предметов специальных наук, субъективирующая философия впадает в конфликт со специальным знанием. Специальные науки необходимо объективируют действительность, и единство мировоззрения рушится, как только один и тот же материал подчиняют двум взаимно исключаящим точкам зрения. Это приводит нас либо к научной несостоятельной двойственной истине, либо к нарушению принципа причинности, т. е. к конфликту со специальным знанием. Для примера укажем на витализм, который, утверждая реальное воздействие каких-то целевых и вместе с тем психических сил на физическую природу, тем самым отрицает возможность чисто физиологического понимания организмов, или на теорию свободы воли как беспричинного изменения, отрицающего возможность какого бы то ни было объяснения психической действительности. Можно было бы привести еще много таких отрицательных примеров субъективирующего изучения действительности.

льности. Специальные науки всегда будут протестовать против такой философии, и они могут быть уверены в конечном успехе. В этой своей форме субъективизм не в состоянии дать единое понятие о мире. Он находится в непримиримом противоречии с теми началами современного специального знания, которым оно обязано своими успехами.

Но не одно только это обстоятельство говорит против субъективизма. Допустим, что не существовало бы ни наук, ни успехов, которыми науки обязаны объективирующему методу. Что, собственно, могут дать субъективирующие принципы волонтаризма и активизма? В состоянии ли понимание мира как деятельности удовлетворить даже те запросы духа, которые были главными стимулами в борьбе субъективизма против включения субъекта в общую связь объектов? Конечно нет, ибо воля и деятельность как таковые мало что значат для мировоззрения. Весь вопрос в том, каковы те цели и задачи, которым должны служить эти воля и деятельность. В поисках мировоззрения, которое бы ответило нам на вопрос о значении мира, мы спрашиваем прежде всего, имеет ли наша жизнь *ценность* и что мы должны делать, чтобы она приобрела таковую. Если цели субъекта лишены ценности, то они не могут осмыслить нашего существования. Главный аргумент субъективизма в его борьбе против объективизма был тот, что этот последний обесценивает мир. Но и субъективирующая философия в том виде, в котором мы ее до сих пор излагали, совершенно не в силах вскрыть ценности мира. Мир, как воля и деятельность, нам так же непонятен, как и мир объектов, пока нам не известны ценности этой воли и те блага, которые эта деятельность порождает. Нетрудно вскрыть основную ошибку субъективизма. Он думает, что, распространяя категории субъекта на всю действительность в целом, он придает смысл миру. Как будто можно чего-либо достигнуть путем такого рода квантификации*! Всеобъемлющее мировое Я может быть столь же ничтожным и лишенным всякой ценности, как и любой индивидуальный человеческий, слишком человеческий субъект. Поэтому и субъективизм, подобно объективизму, не отвечает нам на вопрос о смысле жизни.

Из этого, однако, не следует, что субъективирующая философия во всех ее формах была одинаково несостоятельна и что протест ее против безусловного включения нашего Я в связь объектов не заключал бы в себе целого ряда вполне правомерных мотивов. Совсем напротив. Если вопрос о смысле жизни и выдвигает прежде всего проблему ценности, проблеме того, что должны мы делать, то этим он далеко не исчерпывается: мы далее должны будем спросить себя, каким образом субъект как простой объект среди других объектов может иметь отношение к ценностям, придающим смысл его жизни, и какая взаимная связь существует между жизнью и ценностями. В конце концов безусловно возникает также и проблема реализации ценностей, и понятия воли и деятельности могут здесь, по-видимому, снова оказаться полезными. Но тогда потребность в субъективирующем понимании мира вырастает и в этом случае из предшествующей ей проблемы ценностей, что нам и нужно было показать. Вопрос о смысле жизни надо, значит, прежде всего ставить как вопрос о значимости ценностей. Воля и деятельность привходят потом. Для мировоззрения, желающего понять (а не объяснить) мир, мало

простого понимания субъекта, оно должно исходить из понимания ценностей. Лишь по разрешению проблемы ценностей можно подойти к проблеме субъекта, так или иначе относящегося к ценностям. В борьбе против объективизма, уничтожающего смысл жизни, недостаточно еще простого исключения субъекта из связи объектов. Это только отрицательная часть работы. Основанное лишь на этих чисто отрицательных результатах понятие о мире с его волюнтаризмом, актуализмом и принципом свободы слишком еще бедно для того, чтобы разрешить мировые проблемы. Будем ли мы действительности объектов придавать абсолютный характер или вставим ее в раму мирового субъекта, поставим ли мы в "начале" мира объект или деятельность, — мы не ответим этим на вопрос о ценности мира. Мы должны, если хотим уяснить себе смысл жизни, подвести под субъект положительный фундамент. Этим фундаментом может быть только царство ценностей и значения, но никогда не действительность субъективизма.

II. ЦЕННОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Мы видим, таким образом, что ни объективизм, ни субъективизм в рассмотренной нами форме не в состоянии разрешить проблемы мировоззрения. Предлагаемое ими понятие о мире для этого слишком узко. Они оба не выходят из рамок действительного бытия, но как бы широко мы ни мыслили бытие, оно все же только часть мира. Кроме бытия имеются еще ценности, значимость которых мы хотим понять. Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. Следует при этом отметить, что ценности, противопоставляемые нами действительному бытию, не являются сами частями этого последнего. Чтобы понять это, посмотрим, как относятся ценности к действительному бытию, распадающемуся, как мы уже знаем, на мир объектов и субъектов.

Иные объекты обладают ценностью или, говоря точнее, в иных объектах обнаруживаются ценности. Такие объекты тоже обычно называют ценностями. Произведения искусства являются, например, такого рода действительными объектами. Но нетрудно показать, что ценность, обнаруживающаяся в такого рода действительности, отнюдь не совпадает с самой их действительностью. Все, что составляет действительность какой-нибудь картины, — полотно, краски, лак — не относится к ценностям, с ними связанным. Поэтому мы будем называть такие с ценностью связанные реальные или действительные объекты "благами" (Güter), чтобы отличать их таким образом от обнаруживающихся в них ценностей. В таком случае, например, и хозяйственные "ценности", о которых говорит политическая экономия, будут не "ценностями", а "благами". Точно так же и в других случаях нетрудно будет провести различие блага и ценности.

Но ценность, по-видимому, все же связана с субъектом, оценивающим объекты. Возникает вопрос: не потому ли действительность становится благом, картина, например, произведением искусства, что субъекты придают ей ту или иную ценность? Не совпадает ли поэтому акт

оценки с самой ценностью? Так большею частью и думают. Если же в иных случаях и различают ценность (Wert) от оценки (Wertung), то это делают обыкновенно в том же смысле, как в "чувстве" различают радость или печаль, с одной стороны, и акт чувствования — с другой. Подобно тому как не бывает радости до того, как ее почувствовали, и ценности, как многие полагают, существуют лишь постольку, поскольку имеются субъекты, их оценивающие. Ценность в таком случае сама становится частью действительности, точнее говоря, частью психического бытия, а в таком случае и наука о ценностях есть не что иное, как часть психологии.

Мы встречаемся здесь с одним из самых распространенных и вместе с тем запутанных предрассудков в философии. Смешение ценности и оценки встречается даже там, где проблема ценности признается не подлежащей ведению психологии как науки о психическом бытии. Мы должны поэтому особенно резко различать понятие ценности и понятие психического акта оценивающего субъекта, как, впрочем, всякой оценки и всякой воли, точно так же, как понятие ценности и понятие объектов, в которых ценности обнаруживаются, т. е. благ. Правда, ценности для нас связаны всегда с оценками, но они именно *связаны* с ними, а потому-то их и нельзя отождествлять с действительными реальными оценками. Как таковая, ценность относится к совершенно иной сфере понятий, чем действительная оценка, и представляет поэтому совершенно особую проблему. Когда речь идет об акте оценки, то можно спросить всегда, существует ли он или нет. Но такая постановка вопроса совсем не затрагивает собственной проблемы ценности. Для ценности как ценности вопрос о ее существовании лишен всякого смысла. Проблема ценности есть проблема "значимости" (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки. Попробуем уяснить себе это на примере теоретических ценностей, т. е. научных истин. Всякий согласится с тем, что вопрос о значимости теоретической ценности какого-нибудь научного положения, или, как обыкновенно выражаются, вопрос об истинности такого положения, существенно отличается от вопроса о фактической признанности этой значимости или, говоря иначе, от вопроса о факте действительной оценки теоретической ценности. Тот факт, что какая-нибудь ценность действительно оценивается хотя бы всеми людьми всех времен, даже вообще всеми оценивающими существами, отнюдь не гарантирует еще значимости этой ценности. Ценность может обладать значимостью даже и при отсутствии акта оценки, выражающего то или иное к ней отношение. В этом смысле, например, имеют значение все еще не открытые наукой истины. Но даже если бы значимость решительно всех ценностей и была неизбежно связана с актом оценки, то отсюда не следовало бы еще, что не должно резко различать понятия ценности и оценки, точно так же, как и понятия ценности и блага.

Итак, блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединения ценностей с действительностью. Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если, следовательно, мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается

мировая проблема. Противоречие это гораздо шире противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира — действительность. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства. Расширение философского понятия о мире ведет, таким образом, к постановке новой основной проблемы. Философия и должна обратиться прежде всего к решению этой подлинной мировой проблемы, проблемы отношения ценности к действительности. Лишь тогда сможет она дать мировоззрение, которое было бы в самом деле чем-то большим, нежели простое объяснение действительности.

Но прежде чем перейти к вопросу о единстве ценности и действительности, попробуем уяснить себе, как относится философия к каждому из этих царств, если мы их будем рассматривать отдельно. Отношение философии к действительности совершенно аналогично отношению к ней специальных наук. Иначе говоря, у философии нет никакого основания ставить объективирующему методу какие бы то ни было преграды, поскольку специальные науки не выходят из рамок действительности и не пытаются разрешать проблемы ценности, ни в коем случае не совпадающие с проблемами действительного бытия. Но имеет ли объективирующий метод место в самой философии? Несомненно имеет, если только философия занимается разрешением проблем действительности. Но занимается ли она в настоящее время такими чисто бытийными проблемами? Очевидно нет, поскольку речь идет о частях действительности и поскольку вообще желательно различать философию и специальные науки. Ибо характерной чертой современного состояния науки является обособление отдельных специальных наук: каждая часть действительности стала предметом особой такой науки. Это не всегда было так. Философия первоначально включала в себя решительно все проблемы действительного бытия. Но эта стадия развития уже давно миновала, и философии никогда не вернуться к ней. С течением времени специальные науки постепенно отобрали у философии все проблемы, касающиеся действительного бытия, а поэтому и предмет философии должен был измениться. В последнее время процесс этот, по крайней мере в принципе, завершился, и это обстоятельство имеет решающее значение для понятия философии как особой науки, хотя оно, правда, и не оказывает непосредственного влияния на практику философов. Мы можем теперь резко различать специально-научные и специфически философские проблемы, как бы тесно философская практика ни связывала эти логически совершенно разнородные группы проблем и как бы неизбежна и даже ценна ни была совместная разработка их со стороны отдельных ученых. Все физические и психические процессы подлежат ныне ведению объективирующего метода специальных наук. Не дело философии выступать в этой области с какими-то особыми притязаниями, противоречащими выводам частных наук. В мире действительных объектов уже совсем нет места для специфически философской постановки и обработки проблем.

Поэтому в отношении к действительности у философии остается еще только одна задача: в противоположность частным наукам, ограничива-

ющимся всегда частями действительности, она должна быть наукой о ее целом. Такое определение грешит, однако, некоторой двусмысленностью. Ведь в известном смысле и специальные науки имеют дело с целым. Их теории, например, обладают безусловной значимостью по отношению ко всем телам и ко всякой духовной жизни. И они, наконец, не откажутся от исследования взаимоотношения психического и физического, несмотря на все притязания современной философии разрешить эту не подлежащую ей проблему. Метод, который единственно может привести нас к разрешению всех этих проблем, в принципе ничем не отличается от метода частного исследования. Лишь там, где специально-научный метод объективирующих наук наталкивается на принципиальные границы, философия может надеяться отыскать в сфере действительности место приложения своего особого, ей только свойственного метода.

И действительно, нетрудно показать, что частные науки ограничены в известных пределах и что даже никакой прогресс их не позволит им преступить эти границы. Частные науки всегда ограничены какой-нибудь одной частью действительности, как бы велика эта часть ни была. Возьмем для примера все целое физической действительности. Частные науки никогда не исчерпают до конца скрытых в нем проблем. Они всегда вращаются только в сфере предпоследнего. Своими понятиями они не в состоянии охватить последнего, т. е. целое действительности в строгом смысле этого слова. И тем не менее не подлежит никакому сомнению, что и это понятие целого действительности скрывает в себе проблему, ибо каждая часть действительности необходимо связана с ее целым и даже лишь постольку и является частью действительности, поскольку является частью этого целого; это значит, что без этого целого она не могла бы быть сама действительностью. Философия, принципиально свободная от ограниченности частных наук, и должна начать свою работу с исследования этого целого.

Но что представляет из себя эта философская проблема целого действительности? В каком смысле данная проблема есть проблема действительности? Можно ли приравнять ее к проблемам действительного бытия, подлежащим ведению частных наук? Следующее характерное различие позволит нам отрицательно ответить на этот вопрос. Всякая действительность, изучаемая частными науками, необходимо должна быть найдена нами или дана нам как факт опыта, или в крайнем случае она принципиально доступна нашему опыту, как все то, что нам фактически в нем дано. Но целое действительности, к которому относятся все доступные ее части и без которого части эти не были бы действительными, принципиально недоступно нашему опыту и никогда не может быть дано нам. Мы его можем только мыслить как нечто, что мы постоянно должны искать и что мы никогда не найдем, как нечто, никогда не данное и все же всегда заданное нам, как постулат, необходимо встающий пред нами. А отсюда следует, что понятие целого действительности уже не представляет из себя чистого понятия действительности, но что в нем сочетается действительность с ценностью. Постигая целое действительности, мы превращаем его в постулат, обладающий значимостью, и именно вследствие этого скрытого в нем

момента ценности целое ускользает из ведения частных наук. Таким образом, поскольку мы говорим о частях действительности, мы еще остаемся в сфере чистой действительности, в которой философии нечего делать. Но лишь только мы восходим от частей к целому, мы уже преступаем границы самой действительности.

Мы, таким образом, снова приходим к невозможности отождествлять понятия мира и действительности. Такое понятие о мире явно узко, раз даже понятие целого действительности необходимо уже требует понятия ценности. Вместе с тем выясняется понятие философии и становится вполне определенным ее отношение к частным наукам. Все чисто бытийные проблемы необходимо касаются только частей действительности и составляют поэтому предмет специальных наук. Ведению этих наук подлежат также и оценки, и блага; они изучают все эти предметы объективирующим методом, что не может вызвать никаких трудностей, если только отвлечься от проблемы значимости ценностей, связанных с этими оценками и благами. Таким образом, решительно все части действительности могут быть подчинены объективирующему методу частных наук. Поэтому можно, употребляя гегелевскую терминологию, сказать, что в науках этих "снят" (aufheben) объективизм. Для философии не остается более ни одной чисто бытийной проблемы. Философия начинается там, где начинаются проблемы ценности. Это различие позволяет нам провести резкую границу между нею и специальным знанием. Соответственно и объективирующему методу также нет места в философии. Проблемы ценности не поддаются объективирующему рассмотрению. Отсюда и проблема целого действительности не может быть разрешена этим методом.

Каким же методом пользуется философия? Может быть, субъективирующим? Не противостоит ли в таком случае философия как субъективирующая наука о ценностях частным наукам как объективирующим наукам о действительности? Поскольку речь идет только о ценностях как таковых, мы должны отрицательно ответить на этот вопрос, как это ясно следует из всего сказанного нами уже о понятии ценности. Но на этом пункте необходимо остановиться подробнее, почему мы и перейдем сейчас к более точному определению отношения философии к отдельно ("в себе") рассмотренным ценностям, подобно тому как мы определили уже отношение ее к отдельно рассмотренной действительности. Лишь тогда сможем мы подойти к основной проблеме мировоззрения, к проблеме взаимного отношения ценности и действительности, разрешение которой позволит нам выяснить также вопрос о сущности субъективизма.

Мысль, что философские проблемы суть проблемы ценности, уже и раньше часто высказывалась; со времени же последнего возрождения философского интереса она получает все большее и большее признание. В наиболее радикальной форме, требовавшей от философии переоценки всех ценностей, мысль эта стала даже модой, лозунгом дня, но даже и помимо этого все чаще и чаще приходится встречаться с исследованиями, посвященными проблемам оценки и ценности. Поскольку, однако, исследования эти главным образом говорят об оценке, т. е. о действительном субъекте и его субъективных оценках, они, как мы уже знаем,

не касаются еще собственной проблемы философии. Философия оценок не есть еще философия ценностей, даже и тогда, когда себя таковой называет. В лучшем случае она, между прочим, касается *также* и проблем ценности, но, не проводя резкого различия между этими проблемами и проблемами действительности, она тем самым лишает себя возможности хотя бы ясно поставить и осознать философскую проблему. В особенности невозможной представляется попытка вывести из общей природы оценивающего субъекта материальное многообразие ценностей, а между тем знание всего многообразного содержания ценностей особенно важно для философии, ибо только на основании этого знания сможем мы выработать мировоззрение и найти истолкование смысла жизни. Если при этом в качестве исходной точки мы возьмем акт оценки, то, конечно, должны будем отвлечься от единичного индивидуального субъекта и всей полноты его личных оценок, иначе мы не выйдем за пределы чисто личного и индивидуального и никогда не сможем прийти к общему мировоззрению. Нам пришлось бы в этом случае образовать общее понятие оценивающего субъекта. Но такой субъект с его обобщенными волевыми действиями и целями слишком беден и отвлечен, не в состоянии разрешить проблемы содержания ценностей, а потому и изучение такого субъекта должно необходимо оказаться бесплодным для теории ценностей. Борьба против субъективизма постольку правомерна, поскольку она направлена против возможности обосновать мировоззрение на понятии так или иначе обобщенного субъекта и его воли. Всякая философия ценностей, пытающаяся дать такое обоснование, не в состоянии преодолеть "плохого субъективизма", выражаясь словами Гегеля. Хотя философия и не имеет дела с объектами, она все же нуждается в "объективном" принципе, и ни понятие оценивающего субъекта, ни понятие субъекта вообще не могут ей такого принципа дать.

Это не значит, однако, что теория ценностей должна совершенно отвлечься от действительности. Напротив, лишь взяв действительность за исходный пункт, становится вообще возможным найти ценности во всем их многообразии и материальной определенности. Поэтому к понятию философии как теории ценностей относится также и понятие действительности, связанной с существенными для нее ценностями, т. е. понятие блага. Это последнее мы поймем скорее всего, если вспомним, что сущность ценности заключается в ее значимости. Отсюда следует, что для теории ценностей представляют интерес именно такие ценности, которые претендуют на значимость, а только в *сфере культуры* можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как таковая она и может быть понята. В культурных благах как бы осела, выкристаллизовалась множественность ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации. Философия должна поэтому начинать с культурных благ, для того чтобы вскрыть выкристаллизовавшееся в них многообразие ценностей. Для этого она должна будет обратиться к той науке, которая изучает культуру как действительность, объективируя ее и выявляя с помощью индивидуализирующего метода ее богатство и многообразие. Наука эта — история. Не субъекты, таким образом, но действительные объекты суть исходный

пункт философии как теории ценностей. Она должна подвергнуть их анализу с точки зрения заложенных в них ценностей. Она должна отделить ценности от объектов культуры и установить при этом, какие именно ценности делают из объектов культуры культурные блага. Тогда собственно и изучит она ценности и поймет их во всей их чистоте как ценности. Можно было бы, конечно, подойти к ценностям, взяв за исходный пункт субъект, т. е. отношение субъекта к культурным благам, его оценки этих благ, — и так, собственно, и поступали, не осознавая того, в тех случаях, где казалось, что ценности почерпнуты из существа самого субъекта. Но особенности и многообразие оценок, которые следовало бы в таком случае подвергнуть изучению, зависят от особенностей и многообразия культурных объектов, которым субъекты противостоят, — и поскольку речь идет только об изучении ценностей во всей их особенности и многообразии, изучение оценивающих субъектов представляется излишним, даже затемняющим существо дела отклонением в сторону. Оно может вызвать иллюзию, будто теория ценностей основывает свои выводы на психологий оценивания или воли.

Вопрос о том, какому анализу должна подвергнуть философия культурные блага, для того чтобы вскрыть желаемые ценности, не относится уже к общему понятию философии, а касается деталей системы философии и будет, надеемся, рассмотрен нами в другой связи. Здесь же для нас важно было указать на тот общий принцип, посредством которого можно было бы преодолеть "плохой субъективизм" в теории ценностей. Несомненно, и наш принцип кроет в себе новую опасность: как бы из огня психологизма не попасть нам в полымя историзма, также являющегося одной из разновидностей "плохого субъективизма". Одна из важнейших задач философии и заключается в том, чтобы найти средства избежать этой опасности. Укажем только, что наш принцип ориентирования философии на многообразие исторических культурных благ не представляет из себя чего-то совершенно нового. Философия и до сих пор очень часто следовала ему, хотя, быть может, сама того не сознавала. Теоретическая философия или то, что называют логикой, теорией познания и т. п., исходит из культурного блага "науки". В науке выкристаллизовались в течение исторического развития теоретические ценности истины, и, только исходя из науки, сможем мы к ним подойти. Этика примыкает к исторически развившимся благам социальной жизни, как, например, брачный союз, семья, государство, нация и т. п. Эстетика имеет в виду искусство в его историческом многообразии. То же самое можно сказать и об остальных частях философии, внешне не связанных ни с какой исторической жизнью, но несомненно обязанных ей своим существованием: ибо что делала бы философия религии, если бы исторические религии не поставили перед ней всех тех проблем, которые она рассматривает? Таким образом, повторяем, не к коренному преобразованию философии мы стремимся. Мы стремимся лишь к уяснению и сознательному продолжению уже начавшегося развития.

Мысль, что и религии тоже относятся к исторической культуре, поможет нам убедиться в том, что, отождествляя понятие ценности с понятием культурной ценности, мы отнюдь не сужаем его. Религия, по существу своему, выходит за пределы всякой культуры и истории,

и философия точно так же всегда будет стремиться к сверхисторическому и трансцендентному. И все же, подобно религии, воплощающейся всегда в земной жизни, философия также необходимо примыкает к историческому и имманентному как к единственно доступному ей материалу, открывающему ей уже собственные ее проблемы. Только через историческое лежит путь к сверхисторическому. Лишь анализируя исторический материал, сможет философия подойти к миру ценностей.

Только по выполнении этой предварительной работы сможет философия перейти к дальнейшей главной своей задаче: отграничению различных видов ценностей друг от друга, проникновению в существенные особенности каждого из них, к определению взаимного отношения их между собой и, наконец, к построению системы ценностей, поскольку, конечно, такая задача ввиду неизбежной незаконченности исторического материала, лежащего в основе философского исследования, вообще выполнима*. Так возникает понятие чистой теории ценностей, которое мы можем противопоставить понятию частных наук о действительности как понятию чистой теории бытия. Не субъективирующий анализ оценок, а лишь такая ориентированная на великие силы истории и вместе с тем систематикой своей преодолевающая историзм теория ценности в состоянии окончательно освободиться от плохого субъективизма, так легко оживающегося с философией ценностей, и положить прочное основание для разработки мировых проблем. Жизненный опыт, нужный нам для выработки мировоззрения, есть опыт в исторической жизни. Проблеме мира предшествует проблема ценности, точнее, проблема культуры, а этой проблеме предшествует проблема истории. Философия, конечно, не растворяется в истории. Напротив, она должна своей систематикой уничтожить все чисто историческое. Но и к истории применимо то, что как-то было сказано о природе: лишь повинувшись ей, мы ее победим. Лишь с помощью истории отдельный индивид выходит за ее пределы.

III. ИСТОЛКОВАНИЕ СМЫСЛА

Но понятие философии не исчерпывается понятием чистой теории ценностей. Теория ценностей не разрешает последней проблемы, проблемы единства ценности и действительности, и задача философии поэтому — найти то третье царство, которое объединяло бы обе области, до сих пор умышленно рассматривавшиеся раздельно. Иначе философия не сможет дать нам мировоззрения, т. е. истолкования смысла жизни. Одного только понимания ценностей для этого еще недостаточно. Отрешенные нами от исторических культурных благ и приведенные в систему ценности должны быть снова связаны с действительной жизнью, которую мы тщетно ищем в истории.

В самые различные времена философия стремилась к единству ценности и действительности, даже тогда, когда не знала того, что делает, и не могла знать, так как само разделение ценности и действительности еще отсутствовало. Можно даже сказать, что с этой точки зрения нам впервые становятся вполне понятными основные мотивы тех философс-

ких построений, которые обычно обозначают именем метафизики и которые характеризуются стремлением выйти за пределы этого мира. Учение Платона об идеях может служить классическим примером такого рода метафизики, тем более что оно стало образцом для большинства позднейших метафизических учений. Платон превращает ценности, обладающие значимостью, в истинную действительность, и такого рода гипостазирование ценностей повторяется весьма часто, например, также и там, где естественному закону придают характер реальности. В последнем случае мы имеем дело с гипостазированием теоретической ценности "всеобщего". Так как в непосредственно доступной нам действительности мы не можем обрести единства ценности и действительности, — не можем уже потому, что такое единство должно быть всеобщим, непосредственная же действительность никогда не всеобща, — то искомое единство и переносится необходимо в область, что лежит по ту сторону всякого опыта, т. е. в область метафизического. Там безраздельно царствует единая действительность ценностей, как обладающая абсолютной ценностью реальность, начало всех вещей, всеобщий критерий ценности, к которой должно стремиться все, что притязает на общее значение.

Мы не можем здесь подробнее останавливаться на этом пункте. Мы хотели только наметить то логическое место, которое метафизика занимает в системе очерченных нами понятий, чтобы бросить новый свет на их содержание. Укажем лишь на то, в чем, по нашему мнению, заключается несостоятельность такого рода метафизики трансцендентно-действительных ценностей. Метафизическое решение мировой проблемы заставляет нас мыслить "сущность" мира одновременно как действительность и как ценность. Но легко может статься, что под этим нечто, которое должно быть и тем и другим, мы, собственно, не будем мыслить ни того ни другого и что мы, следовательно, никогда не сможем в этом ничто найти искомое все. Можно было бы даже попытаться объяснить весь этот тип монистической метафизики ценностей смещением формальной индифферентности "ни того ни другого" ("Weder — noch") с материальной полнотой "и того и другого" ("Sowohl — als auch") и в качестве примера указать при этом на субстанцию Спинозы. Но даже если и признать правомерность такого объединения ценности и действительности в потусторонней реальности, то все же крайне сомнительно, сможем ли мы на этом пути прийти к мировоззрению, которое было бы в состоянии истолковать нам смысл жизни. Пред нами по-прежнему стоял бы неразрешенный вопрос, на этот раз вопрос взаимоотношения между метафизически существующими ценностями и нашей жизнью, а разве гипостазирование ценностей в трансцендентную действительность не означало бы полного их отрешения от той жизни, которой они именно должны придать значение, и не означало ли бы поэтому такого рода отрешение совершенного уничтожения смысла жизни?

Мы, по-видимому, имеем все основания искать другие пути для решения мировой проблемы, тем более что и метафизика не исчерпывается той своей формой, которую мы выше бегло охарактеризовали. Для целого ряда мыслителей единая сущность мира заключается не в трансцендентной реальности, а в непосредственности наглядного представле-

ния или интуиции. Такая "интуитивная философия" пытается обрести искомое единство ценности и действительности в непосредственном "переживании", еще не тронутым и не разъеденным абстрактным, рациональным мышлением. Противоречие ценности и действительности для нее лишь простой продукт нашего мышления, расщепляющего то абсолютное и единое, что непосредственно дано нам в переживании: стоит нам только забыть это дуалистическое образование понятий, и мы вернемся к чистой и единой сущности мира, т. е. обретем то третье царство, которого тщетно ищем¹.

Мы не можем здесь дать исчерпывающую критику такого рода интуитивной философии. Несомненно только, что последовательное проведение этих тенденций неминуемо должно привести ее к выводу, к которому пришла уже последовательная мистика: к признанию совершенной неизъяснимости и неизреченности обретенного, по ее мнению, единства. Мы можем в таком случае интуитивно пережить единую сущность мира, но никогда не сможем сообщить это наше переживание никому другому, а тем более основать на нем одном какую бы то ни было науку. Всякое общепонятное наименование предполагает уже образование понятий, оформляющее переживание и тем самым опять-таки разрушающее его единство. Можно построить понятие лишенного всякой формы "чистого содержания", можно даже для ясности пользоваться этим понятием в разного рода гносеологических и иных рассуждениях как научным пограничным понятием (*Grenzbegriff*), но ни в коем случае нельзя ему приписывать какого бы то ни было положительного значения. Не подлежит также сомнению, что мы должны пережить все то, что включается нами в науку. И поэтому, если интуитивистическая метафизика хочет только сказать, что в основе всего нашего мышления в качестве исходного пункта всякого образования понятий лежит нечто абсолютно иррациональное, не входящее ни в какие наши понятия, то она права. Возможно даже, как мы это далее увидим, что философия, поскольку это вообще допустимо, необходимо должна вернуться к непосредственности чистого переживания. Но столь же несомненно, что всякое высказанное положение (*Aussage*) и тем более всякая наука означает уничтожение иррационального переживания, а это именно мы и утверждаем: лишь только мы пытаемся совокупность наших элементарных и первичных переживаний подвести под наиболее обширные понятия, они необходимо распадаются на оба не сводимые друг к другу царства ценностей и действительного бытия. Поэтому даже интуиция не поможет нам найти в переживании то третье, что восстанавливает между обоими царствами научную связь и что таким образом разрешает мировую проблему. Даже говоря только о *действительности* переживания (*Erlebniswirklichkeit*), мы уничтожаем его непосредственное единство и теоретически (*begrifflich*) оформляем его. Действительность переживания составляет в таком случае только часть наших переживаний; она противостоит переживаниям ценности (*Werterlebnis*), которые не явля-

¹ Из современных авторов Риккерт имеет здесь в виду главным образом Мюнстерберга и Бергсона, а не Н. Лосского, философское построение которого известно у нас под именем "интуитивизм". — *Примеч. редакции "Логоса"*.

ются действительностью переживания и логическим путем (begrifflich) не могут быть сведены к ней.

Таким образом, эта метафизика непосредственного опыта или чистой имманентности так же мало способствует решению мировой проблемы, как и рассмотренная нами раньше метафизика трансцендентного единства. Что на ней нельзя основать мировоззрение, которое дало бы нам научное и объективное истолкование смысла жизни, вряд ли требует еще подробного доказательства. В лучшем случае интуитивистический монизм представляет собой донаучную точку зрения. Сожалеть о разрушении единства непосредственного переживания — значит отрицать вообще науку, а не заменять какую-нибудь одну научную точку зрения более правильной научной же теорией. Всякая наука должна быть по меньшей мере дуалистической. Монизм, притязающий на научное значение, представляет собой всегда лишь попытку сделать из нескольких в раздельности ясных понятий одно туманное. В этом смысле мы никогда не сможем преодолеть дуализм ценности и действительности, а следовательно, и вообще разрешить мировую проблему. Говоря точнее, правильно понятие единство вообще не представляет собой проблемы науки. Образовать понятие мира — значит раскрыть всю его множественность и богатство. Стремление к единству приводит здесь к бедности.

Если же мы все-таки ищем третье царство, которое связало бы ценности с действительностью и легло в основу желанного мировоззрения, то необходимо понимать это единство в том смысле, что обе объединенные в нем области остаются вместе с тем нетронутыми в своей двойственности и особенности. Мы ищем, таким образом, среднее царство, а не какое-то особое третье царство, которое было бы столь же самостоятельно и независимо, как ценности и действительность, ибо эти последние исчерпывают альтернативу. Мы не можем также достичь единства путем образования какого-нибудь совершенно нового понятия. Единство можно только найти как данное, и мы должны ограничить нашу задачу тем, что попытаемся понять эту данность как единство ценности и действительности. При этом мы наталкиваемся, однако, на характерные трудности. Искомая связь не может быть реальной или даже причинной связью. Такая связь возможна только между двумя действительностями, мы же ищем в данном случае связи действительности с недействительными ценностями. Отсюда ясно, что те словесные выражения, которые мы сможем найти для определения искомого единства, должны будут страдать некоторой неадекватностью, смогут употребляться лишь в несобственном и переносном смысле. Не будем в дальнейшем упускать из виду это важное обстоятельство.

Найти связь ценностей с действительностью в общем не представляет, конечно, больших затруднений. Мы знаем уже, что ценности являются нам в соединении с действительностью, что они обнаруживаются в благах или оценках. Когда нам нужно было отрешить их от действительности, то нас интересовали всецело объекты, в которые они погружены, блага, находимые нами в исторической культурной жизни. Теперь, напротив, блага не могут представлять для нас никакого интереса, и притом на том самом основании, по которому раньше они представляли для нас столь удобный предмет исследования. Нам нужно

понять связь ценностей и действительности как связь, как единство, между тем как готовый характер несущих в себе ценности благ означает законченность и непонятность. Ценности погружены в блага, но принцип их связи остается еще неясным. Чтобы понять их единство, мы должны попытаться отвлечься от уже выкристаллизовавшихся ценностей и вернуться, так сказать, назад к процессу их кристаллизации, от готовых благ вернуться к акту оценки, придающему ценность действительности и превращающему ее в благо. Мы должны рассмотреть процесс сращения ценностей с действительностью, а для этого нам придется снова обратиться к понятию субъекта, от которого мы выше должны были отвлечься.

Постараемся, однако, определить точнее нашу мысль. С первого взгляда может показаться, что мы возвращаемся к психологии оценивания, что, конечно, противоречило бы нашим собственным словам. Изучая субъект, психология, как всегда, объективирует, и поэтому, исследуя оценки, она имеет дело только с психической действительностью, но не с ценностями как ценностями. Мы же, желая понять связь ценностей с действительностью, ни в коем случае не можем объективировать, тем более что мы не должны терять из виду ценности как ценности. Но не возвращаемся ли мы тем самым к уже отклоненной нами точке зрения субъективизма? Тоже нет, ибо, изучая действительные оценки субъективирующим методом, мы не только вступили бы в конфликт с объективирующей психологией, но вообще ничуть не приблизились бы к нашей цели. Нам в данном случае не поможет никакой род познания действительности, хотя бы мы и имели теперь дело с оценками.

Но какой путь в таком случае еще возможен для нас? Каким методом образования понятий можем мы еще пользоваться, раз и объективирующее и субъективирующее понимание действительности равно закрыты для нас так же, как и метод чистой теории ценностей? Мы хотим только знать, какое значение имеют акты оценивания для постижения ценностей и для погружения их в действительность, т. е. для возникновения благ. Мы в конечном счете хотим теперь только установить, что именно следует понимать под субъективным актом оценки, раз то, что мы понимаем под этим выражением, не должно быть объективировано, а отношение его к ценности не только не уничтожено, но, напротив, положено в основание искомого истолкования субъективного акта. Понятие такого необъективированного акта будет в таком случае вполне соответствовать понятию того или иного отношения субъекта к ценности. Можно даже сказать, что слово "акт", если отвлечься от возможного объективирования, только тогда и приобретает определенное значение, когда мы понимаем под ним субъективное отношение к ценности. Объективирующая психология вправе делать с актами оценки все, что ей угодно. Она может видеть в актах оценки простые ассоциативные процессы или дать им какое-нибудь иное объективирующее объяснение. Она может отрицать при этом действительное существование активного и свободного в своих действиях субъекта. И она, быть может, вполне права, поскольку под действительностью она понимает действительность, научно объясняемую и подчиненную принципу причинности. Но зато она совсем не должна касаться того значения, которое присуше

актам оценки, поскольку в актах этих реализуется то или иное отношение к ценностям или то или иное оценивание объектов, и именно это значение принципиально отличает акты оценки от всякого иного чистого бытия, хотя бы с точки зрения действительного существования их и можно было бы целиком подвергнуть объективирующему рассмотрению.

Для ясности вернемся к уже рассмотренной нами выше донаучной точке зрения переживания и попробуем, исходя из нее, прийти к интересующему нас теперь понятию субъективного акта оценки. Само собой разумеется, что переживание не есть "точка зрения", которая действительно может иметь место в науке. Уже само слово "переживание", как и всякое другое слово на его месте, далеко не точно означает то, что под этим словом подразумевается. Но в целях более резкого отграничения добытых таким путем понятий мы можем построить фикцию: мы можем предположить, что нашему абстрактному миру, разделенному на ценности и действительность, предшествует свободное от всяких понятий иррациональное и безымянное переживание и что от последнего мы переходим к первому. Мы, таким образом, проникаем за пределы того состояния нашего мышления, для которого субъективный акт оценки есть вместе с тем объективированная действительность, и приходим к чему-то, что можно назвать чистым актом переживания. Это слово не обозначает еще, конечно, никакого готового понятия и тем менее понятия истинного бытия, оно есть только первый шаг (*Ansatz*) к понятию, полуфабрикат, требующий еще дальнейшей обработки. Но возможно ведь, что образование понятий, отправляющееся от этого акта переживания, совершается не в двух только уже известных нам, но в следующих *трех* различных направлениях: мы можем, во-первых, рассматривать переживание как часть чистой действительности, связанную с другими частями действительного бытия; во-вторых, мы можем совершенно отвлечься от всякой действительности и рассматривать переживание только с точки зрения ценности, подвергающейся оценке, и ее значимости; и наконец, в-третьих, мы можем, отказавшись от последовательного проведения обеих этих точек зрения, все же или, вернее, тем самым объединить их в одну. Последнее достигается тем, что мы в акте переживания видим лишь субъективное отношение к ценности, т. е. оставляем акт переживания, поскольку это возможно, нетронутым, в его пережитой нами первичной непосредственности. Если же мы при этом будем предполагать понятие ценности и воспользуемся им в целях восполнения данного в акте переживания первого шага к образованию понятий, то мы в таком случае получим уже нечто большее, нежели простое переживание, мы получим тогда особого рода понятие, которое и будет заключать в себе искомое нами единство ценности и оценки. Тот самый акт переживания, в котором объективирующие науки, отделяя его от ценности, видят только простую психическую действительность, остается в данном случае связанным с нею и постольку становится даже для нас особого рода понятием, поскольку мы, исходя из ценности, "истолковываем" его в его значении для ценности, т. е. видим в нем субъективное отношение к ней. Так мы приходим к совершенно особому роду образования понятий, которое отлично от уже известных нам методов, не приводит ни к чистой действительности объектов, ни к чистым ценностям и посредством которого мы и постигаем

единство ценностей и действительности, поскольку такое понимание вообще возможно.

С мнимым интуитивным познанием вне понятий этот третий род образования понятий не имеет ничего общего. Он не остается при недоступном понятию и неизреченном переживании, он не довольствуется даже актом переживания как первым шагом к образованию понятий. Он, напротив, предполагает уже понятия ценности и действительности, без которых он немислим. Дуализм понятия о мире остается, таким образом, совершенно нетронутым. Без понятия ценности мы даже не можем образовать понятий акта переживания и субъекта, если, конечно, мы хотим избежать объективирования действительности, ибо чистый акт переживания не есть нечто "действительное". С другой стороны, не будь акт переживания первым шагом к образованию понятий объективного бытия, мы точно так же не смогли бы понять, что, собственно, подразумевается под этим словом. Наша задача в данном случае состоит в том, чтобы сохранить еще первоначальную связь между обоими царствами, не дать различию между ними дорасти до *той* степени, когда между ценностью и действительностью возникает непримиримое противоречие, а этого мы и достигаем двояким путем: тем, что, с одной стороны, истолковываем акт переживания с точки зрения ценности, а с другой — совершенно не касаемся несомненно правомерной возможности его объективирования, рассмотрения его с точки зрения чистой действительности. Такой метод можно бы, конечно, назвать субъективирующим, так как мы ведь образуем понятия субъекта и его акта переживания под углом зрения ценности, но мы теперь во всяком случае застрахованы от конфликта с объективирующим пониманием действительности, ибо мы отнюдь *не хотим* устанавливать *бытие* акта переживания, мы не хотим рассматривать его как чистую действительность и образовывать о нем соответствующие понятия.

Кроме уже употреблявшегося нами слова "значение" (Bedeutung) слово "смысл" (Sinn), быть может, лучше всего выразит ту сторону субъективного акта переживания, которую мы имеем в виду: с этим словом у нас теперь будет связано вполне определенное понятие. Смысл акта переживания или оценки не есть ни бытие, ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение *для* ценности, а постольку и связь и единство обоих царств. Соответственно этому мы обозначим теперь третье царство царством смысла, чтобы тем самым отграничить его от всякого бытия, проникновение же в это царство мы обозначим также вполне определенным словом "истолкование" (Deuten), в отличие от объективирующего описания или объяснения (Erklären) или от субъективирующего понимания (Verstehen) действительности. Подобно всем остальным понятиям, к которым мы в конце концов пришли, развивая наше понятие о мире, и понятие смысла акта оценки не поддается более подробному определению. Но мы все же можем вполне определенно отграничить все эти понятия друг от друга, а большего нам пока и не нужно. Мы попытаемся еще раз провести такое разграничение, причем подойдем к понятию смысла с несколько другой стороны. Дедукция этого понятия со стороны акта переживания могла остаться не вполне ясной и тем ослабить силу наших дальнейших выводов.

Отграничение этих понятий друг от друга представляется тем более необходимым, что словом "смысл" можно также удобно пользоваться для обозначения чистой ценности, особенно ввиду недостатка выражений для обозначения того, что не действительно. Возьмем для примера какое-нибудь научное положение, признаваемое нами за истинное, т. е. то, что мы называем теоретическим благом. Теоретическую ценность этого положения можно было бы тоже назвать его смыслом. Как все ценности, этот смысл был бы в таком случае вполне независим от акта признания или понимания, придающего этому положению смысл, т. е. он обладал бы трансцендентной значимостью подобно всякой истине¹. В данном случае, однако, под смыслом мы подразумеваем не ценность, но то, что содержится в акте признания или понимания теоретической ценности, т. е. в "суждении", являющемся для объективирующих наук такой же психической действительностью, как и все остальные действительные объекты, причем смысл этот настолько связан с актом суждения, что прекращение последнего вызвало бы и его собственное исчезновение. Поэтому в отличие от чистой ценности мы будем его называть имманентным смыслом. Так как его можно истолковать только под углом зрения ценности, то ясно, что он не растворяется в действительности акта суждения и вообще не совпадает ни с какой действительностью. Поэтому имманентный смысл, так же как и чистая ценность, лежит вне сферы объективирующей науки о психическом бытии. Объективированию поддается только акт оценки, в который погружен смысл, но ни в коем случае не сам имманентный смысл.

Короче говоря, смысл, присущий акту оценки, с одной стороны, не психическое бытие, ибо он выходит за пределы простого бытия, указывая на царство ценностей. С другой стороны, это не ценность, ибо он только указывает на ценности. И, наконец, именно благодаря своему среднему положению он связывает вместе оба разделенные царства ценностей и действительности. Соответственно этому и истолкование смысла (*Sinndeutung*) не есть установление бытия, не есть также понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения для ценности, постижение акта оценки как субъективного отношения к тому, что обладает значимостью. Таким образом, подобно тому как мы различаем три царства: действительности, ценности и смысла, следует также различать и три различных метода их постижения: объяснение, понимание и истолкование.

Несомненно, наше понятие смысла как единства ценности и действительности не удовлетворит тех, кто привык мыслить мир с помощью метафизических понятий: оно им покажется слишком сухим и безжизненным. На это мы укажем, что, развивая здесь наиболее широкое понятие о мире, мы имели в виду только сформулировать постановку философской проблемы, а не "решить" мировой вопрос, а также хотели указать на преимущества такой постановки вопроса, особенно по сравнению с субъективирующей философией действительности. И чем более

¹ Ср. мою статью: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik.* — *Kantstudien.* Т. 14, 1909*. Понятие имманентного смысла, присущего суждению, я развил в моей книге: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transcendentalphilosophie.* 2. Aufl. 1904**.

мы признаем относительную правоту субъективизма, тем яснее станут преимущества нашей точки зрения. Мы вполне согласны с волюнтаризмом и активизмом в его борьбе против отождествления мира с действительностью объектов. Мы вполне признаем необходимость наряду с понятием чистой ценности и понятия оценивающего, активного, волящего субъекта. Но понятие этого субъекта рассматривается нами как понятие смысла: для нас, следовательно, речь может идти только о субъективирующем истолковании смысла, но никогда не о субъективирующем понимании действительности. Наконец, не следует забывать, что понятие субъекта для нас до тех пор лишено всякого содержания, пока нам не удалось истолковать смысла субъективных актов оценки с точки зрения материально определенных ценностей. Поэтому и это новое понятие субъекта никогда не в состоянии будет раскрыть нам тайны мира, дать ответ на вопрос, что значим мы в этом мире. Чтобы подойти к этим проблемам, нам нужно начать с понимания ценностей. Лишь исходя из ценностей, сможем мы действительно понять найденный нами субъект, а также его значение в мире. Необходимо, повторяем, начинать с противоположного конца: с ценностей, а не с субъекта, как это обычно делают. Только исходя из ценностей можно проникнуть в смысл субъекта и его актов. Подобно тому как объективизм воспринят и уничтожен в специальных науках, точно так же и наше понятие и толкование смысла "снимает" отвергнутый нами субъективизм: мы признаем его относительную правоту по сравнению с объективизмом, но сознаем также всю его беспомощность при решении мировых проблем, поскольку его не дополняет теория ценностей. Понятие истолкования смысла ничего не меняет в наших прежних выводах: в основе мировоззрения, не ограничивающегося простым объяснением мира, необходимо должна лежать теория ценностей. Сначала мы должны понять ценность культуры в ее историческом многообразии, тогда только сможем мы подойти к истолкованию смысла нашей жизни с точки зрения ценностей. Даже отрицание культуры, если только оно притязает на научную обоснованность, должно начать с понимания и критики культуры. Лишь тогда можно будет дать ответ на вопросы: куда мы, собственно, стремимся? в чем цель нашего существования? что должны мы делать? Тогда только обретем мы цель и направление для нашей воли и деятельности. Но это все, что можно требовать от мировоззрения.

Вместе с тем это единственное, что философия может нам дать специфически философского, после того как частные науки о бытии отобрали у нее в принципе все части действительности, а стало быть, и все чистые проблемы действительности. Но такое ограничение задач философии отнюдь не уменьшает ее компетенции. Ибо ведь вся работа объективирующих наук о действительности с точки зрения лежащих в ее основе теоретических ценностей и присущего ей теоретического смысла необходимо становится предметом философского исследования. Таким образом, все те проблемы действительности, которые прежде относили к философии и над которыми тщетно бьются теперь частные науки, ибо проблемы эти неразрешимы с точки зрения действительности, появляются снова, но уже в преображенном виде, именно как проблемы теоретических ценностей и смысла, в этой философии истолкования

смысла. Все мнимые предметы познания, так же как и целое действительности, превращает она в последние задачи познания, в теоретические требования и в необходимые цели — ценности теоретического человека. Так, вполне признавая самостоятельность объективирующих частных наук о действительности, философия все же не отказывается ни от одной из прежних своих областей. Можно даже сказать, что философия ценностей отличается от прежней философии, стремившейся к познанию действительности, только тем, что она во всех отношениях шире последней. Она не только расширила понятие о мире, включив в него кроме действительности, еще ценности и смысл, но и область ценностей не исчерпывается для нее теоретическими ценностями и смыслом познания. Как теория ценностей, философия должна охватить все многообразие культурных благ и понять систему ценностей, лежащую в основе культуры. Соответственно она должна также связать все эти ценности с действительностью, т. е. истолковать смысл разнообразных проявлений жизни, а в конечном счете вскрыть единый общий смысл многообразия человеческого существования. Такая философия необходима должна воспринять в себя всю полноту жизни, обнаруженную историей в процессе временного ее развития, а это откроет нам также возможность заглянуть в цели и будущее культурной работы человечества, т. е. в то, что должно (soll) прийти, а не неизбежно придет (muss). Если под смыслом понимать всю полноту смысла, обнаруживающуюся при помощи системы ценностей, то понятие смысла потеряет присущую ему с виду безжизненность. Точно так же потеряет свою остроту и опасение, что у философии не останется больше никаких проблем, раз все чистые проблемы действительности целиком отойдут к частным наукам.

В заключение заметим, что не только теория ценностей, но и основанное на системе ценностей истолкование смысла так, как мы его понимаем, отнюдь не представляет собой чего-то принципиально нового, дотоле совершенно не слыханного. Философия, собственно говоря, всегда стремилась к истолкованию смысла, и притом не только к истолкованию смысла отдельных сторон жизни, но и к проникновению в общий смысл нашего существования. Но при этом к истолкованию смысла всегда примешивались другие факторы, затемнявшие его своеобразную сущность и мешавшие ясному его познанию. Две науки представляют в этом отношении особый интерес: психология и опять-таки метафизика. В заключение мы и попытаемся бросить беглый взгляд на эти науки, что поможет уяснению нашей позиции. Мы увидим, что основные элементы нашей теории были в скрытом виде давным-давно признаны, что мы их можем отыскать в известных и близких нам построениях.

Истолкование отдельных проявлений жизни играет до сих пор большую роль в психологии. И только потому, что эта наука о психическом бытии сплошь и рядом не ограничивалась простым лишь объяснением психического бытия, и становится понятным то исключительное положение ее, которое ей до самого последнего времени приписывали. Психологию еще до сих пор ставят по сравнению с другими науками в какое-то привилегированное положение в отношении к философии, а часто даже усматривают именно в ней настоящую философскую науку. Мы видели, что всякая попытка истолковать имманентный смысл какого-нибудь

процесса должна исходить из субъективных актов переживания, т. е. из того, что для объективирующей науки является частью психического бытия. Таким образом, исходный пункт для установления бытия психических процессов совпадает с исходным пунктом истолкования смысла, в обоих случаях мы начинаем с акта переживания, еще не тронутого понятиями. Отсюда становится понятным сплетение обоих методов и смешение обоих видов образования понятий. Но если задача психологии — дать простое описание и объяснение актов субъекта с точки зрения их бытия, подобно всякой другой действительности, то обозначение тем же термином "психология" задачи истолкования смысла этих актов может привести только к путанице. Такое смешение проблем одинаково вредит как философии, так и науке о психическом бытии, которой до сих пор еще приходится отстаивать свою самостоятельность. Разделение проблем поэтому одинаково желательно в интересах обеих наук.

Нетрудно было бы, например, показать, что все основные ошибки так называемой психологии способностей (*Vermögenspsychologie*) происходили единственно от истолкования смысла, бессознательно вкрадывавшегося в чисто психологические исследования. Ставя себе задачей найти различные функции душевной жизни, психология способностей различала три способности: способность познания, способность желания или воли и способность чувства. Неудивительно поэтому, что Кант мог согласовать три свои области ценностей — область логического, этического и эстетического — с психологией способностей, что повело даже к ошибочному мнению, будто его деление на три группы ценностей основывалось на тройном делении психологической действительности. Познание, поскольку мы постигаем в нем истину, есть безусловно понятие смысла, продукт истолкования с точки зрения логической ценности. Когда же из него делают какую-то способность, особую психическую реальность, то неизбежно возникает путаница. С этой точки зрения волюнтаристическая психология, борясь против интеллектуалистической, на самом деле борется против бессознательного и одностороннего истолкования смысла психических процессов. Она, например, особенно восстает против попытки вывести все психические процессы, в особенности же все субъективные чувства, волевые движения и импульсы, из представлений или, характеризуя последние с точки зрения их значения (!) для объективного познания, из интеллектуальных процессов. Таким образом, не отделяя установления бытия от истолкования смысла, волюнтаризм все же явно и правильно указал на логическое истолкование как на основную ошибку интеллектуалистической психологии. Окончательное отделение проблемы установления бытия от проблемы истолкования смысла и ограничение психологического исследования вопроса бытия приведет к переоценке значения психологии для решения философских проблем, которое ныне оценивается исключительно высоко, отчего психология, конечно, только выиграет.

В этом направлении сделано уже довольно много. Еще у Канта мы встречаемся с понятиями, которые можно постигнуть только как понятия смысла, что вполне сознавал сам Кант, резко подчеркивавший их непсихологический характер. Его трансцендентальную апперцепцию, на-

пример, нельзя понимать ни как психический акт, ни как чистую ценность, ни как трансцендентную действительность. Для нее и остается, таким образом, только область смысла. В новейшее время защищаемая нами здесь тенденция проявляется в стремлении различать два рода психологии. Так, целый ряд ученых, не удовлетворяясь психологией индивидуального Я, требуют еще науки о сверхиндивидуальном субъекте, называя ее тоже психологией, хотя сверхиндивидуальное Я не представляет собой психической действительности. Эта же самая потребность различать установление бытия и истолкование смысла, соединенная, правда, с другими тенденциями, лежит также в основе некоторых недавних попыток противопоставить психологии в обычном смысле этого слова особую науку "феноменологию", подчиненную логике, или отделить особую "описательную или анализирующую психологию" от объясняющей, из которых первая должна лечь в основу так называемых "наук о духе"¹. Все эти исследования поэтому обладают большой ценностью с точки зрения истолкования смысла, многое из них может быть даже, в измененной терминологии и по уяснению точек зрения ценности, определивших соответствующее истолкование смысла, воспринято философией. Было бы только желательно резервировать название психологии, согласно утвердившейся уже традиции, за объективирующей наукой о психическом бытии, чтобы тем резче отделить от этой частной науки проблему истолкования смысла, всецело относящуюся к области философии.

Кроме психологии истолкование смысла можно найти также и в метафизике, в особенности же в метафизике, исходящей из понятия субъекта. В новейшее время, как, например, у Фихте и Гегеля, метафизика эта примыкает главным образом к кантовскому понятию трансцендентальной апперцепции. Это одно уже указывает нам, в каком направлении следует искать основную ошибку. Подобно тому как в психологии истолкование смысла превращается в мнимое установление эмпирической действительности, в метафизике оно приводит к созданию трансцендентной действительности. Субъект здесь не только наделяется сверхиндивидуальным смыслом, но и гипостазирован в метафизическую реальность, превращается в объективный и абсолютный "дух", совершенно аналогично гипостазированию чистых ценностей в платонизирующей метафизике. Из этого духа хотят затем вывести весь мир, причем положение, занимаемое индивидуальным Я относительно мирового духа, и определяет в таком случае основные черты мировоззрения, долженствующего уяснить нам смысл нашей жизни. Такая метафизика духа обыкновенно столь тесно связана с психологией индивидуального Я, столь походит на нее, что почти даже невозможно провести между ними

¹ В первом случае Риккерт имеет в виду Гуссерля (*Husserl. Logische Untersuchungen, 1900—1901, 2 тома, из которых первый имеется в хорошем русском переводе**), развившего идею "феноменологии" во втором томе своих "Логических исследований". Во втором случае — Дильтея (*Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften, I Tl., 1883; Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894; Das Wesen der Philosophie* в сборнике "Syst. Philos.", имеется в русском переводе. "Философия в систематическом изложении", 1909). — *Примеч. редакции "Логоса"*.

резкую границу. Следует, однако, сказать, что из обеих теорий, утверждающих реальность сверхиндивидуального субъекта, метафизическая теория, ввиду очевидной невозможности нахождения такого субъекта в эмпирической действительности, несравненно последовательнее психологической.

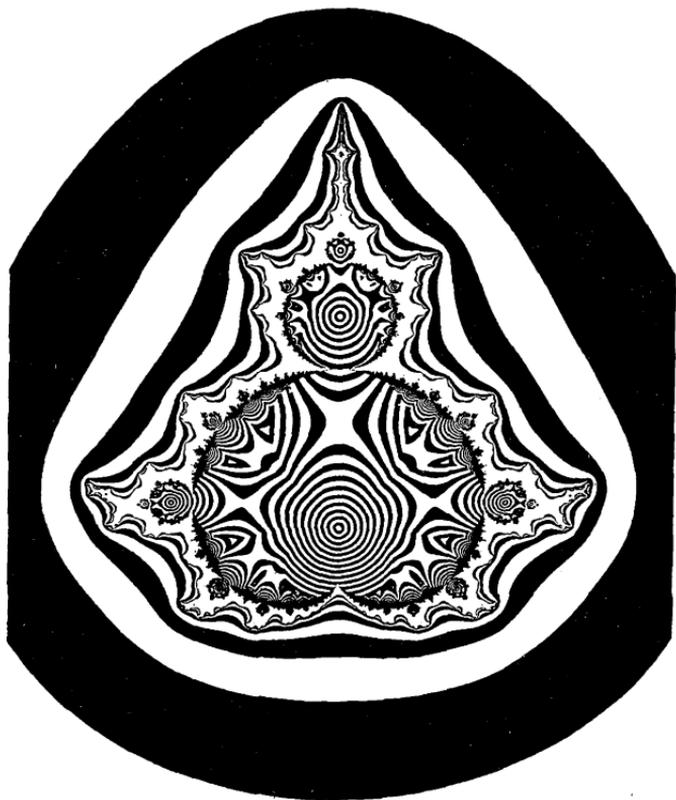
Так, понятие истолкования смысла приводит нас к признанию относительной правомерности субъективирующей метафизики, хотя, с другой стороны, мы должны также признать, что понятие абсолютного духа, из которого исходит субъективирующее мировоззрение, не только не обосновано научно, но даже совершенно излишне. Мы не нуждаемся в такого рода гипостазировании смысла субъекта, а стало быть, и всего мира, в трансцендентную действительность. Такое истолкование смысла совершенно произвольно, ибо фактически ведь всякое *истолкование* вращается в сфере ценностей. Философия может только понять значимость ценностей и истолковать с точки зрения этих ценностей акты переживания — это все, что можно от нее требовать. Мы, таким образом, снова видим, что истолкованный под углом зрения ценностей смысл, внутренне присущий нашей жизни и действиям, дает нам гораздо больше, нежели трансцендентная действительность, хотя бы и в образе абсолютного мирового духа. Поэтому нетрудно было бы показать, что вся актуальность и плодотворность некоторых метафизических и психологических теорий в вопросах мировоззрения основывалась исключительно на тех их элементах, которые заключают в себе истолкование смысла. То же можно сказать и о современной нам философии: и для нее значение метафизики духа и психологии исчерпывается содержащимся в них истолкованием смысла, единственной предпосылкой которого является значимость исходных ценностей.

* * *

Чтобы закончить эти общие замечания о понятии философии, напомним вкратце главные наши выводы. Развивая понятие о мире, мы пытались показать, что понятие это составляется не из субъекта и объекта, а из трех царств: действительности, ценностей и смысла. Действительность всецело подлежит объективирующим частным наукам, к ним относятся также блага и оценки субъекта. Напротив, проблема ценностей как ценностей подлежит философии. Основываясь на понимании ценностей, философия объединяет затем оба раздельные царства путем истолкования смысла, присущего действительной жизни. Старое противоречие субъекта и объекта из принципиального противоречия двух родов действительности превращается в лишенное всякого принципиального значения различие в сфере одной и той же объективной действительности. Если бы мир состоял только из действительности, то были бы лишь объективирующие науки. А так как частные науки поделили теперь между собою всю действительность, то для философии в таком случае не оставалось бы места: ее бы не существовало. Наоборот, отделение проблем ценности от проблем действительности приводит к очищению и выяснению собственно философских проблем, делая вместе с тем бессодержательными все обвинения против объективиру-

ющих наук в уничтожении ими смысла жизни. Старые противоречия воли и представления, активного действия и пассивного страдания, внешнего и внутреннего мира, механицизма и телеологии лишаются своего решающего значения в вопросах мировоззрения. Включая действительный субъект в связь объектов, мы ничуть не касаемся значимости ценностей. Ограничивая объективизм сферой действительности, мы таким образом только укрепляем его. Наоборот, в вопросах мировоззрения объективирующий метод не в состоянии помочь нам. Тут мы должны исходить из субъекта. Но и здесь мы не будем пытаться понять действительность субъективирующим методом, что привело бы нас к бесконечному и тщетному спору с частными науками. Для нас важен лишь смысл субъективных актов оценки. Мы должны истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей, тщательно избегая всякого субъективирующего понимания действительности. Так исчезает идея двойной истины; мы уже не имеем дела с одним и тем же тождественным материалом, обрабатываемым с двух различных точек зрения. Обоим различным нашим методам соответствуют также и различные области: область бытия, устанавливаемого объективирующим методом, и область смысла, истолковываемого субъективирующим образом. Неизбежный дуализм потерял всю свою остроту. Таким и только таким образом приходим мы к примирению старого противоречия объекта и субъекта, и, стало быть, к единому понятию о мире, поскольку в науке вообще имеет смысл стремиться к единству. Развивая здесь понятие философии, мы, разумеется, имели в виду только указать на возможность вообще мировоззрения. Прийти же к нему можно лишь путем развития целой системы философии.

**НАУКИ О ПРИРОДЕ И
НАУКИ О КУЛЬТУРЕ**



ПРЕДИСЛОВИЕ

Основные идеи предлагаемого очерка были изложены мною в 1898 г. на первом заседании местного Культурно-научного общества, после чего этот доклад был отдан в печать. Долгое время в книжных магазинах нельзя было достать этот краткий очерк. Перепечатывать его вновь я не решался, так как после окончания мною моей книги "Границы естественно-научного образования понятий" (1896—1902) первоначальная форма его меня уже более не удовлетворяла. В нем не вполне ясно был разработан весьма существенный пункт: значение ценностей для наук о культуре. Кроме того, в новом издании нельзя было оставить без внимания оживленную полемику, возникшую в связи с моими методологическими трудами.

Теперь я выпускаю этот очерк еще раз в переработанном и значительно расширенном виде, хотя он в настоящее время не содержит в себе почти ничего нового, чего я уже не развивал бы и более детально обосновывал в других сочинениях. Возможно, что теперь он лучше выполнит задачу, которую я ставил себе при первом его опубликовании. Он рассчитан на ученых частных наук, ощущающих потребность осознать сущность своей собственной деятельности и не имеющих либо охоты, либо времени изучать большие труды по логике.

Предлагаемый очерк может служить также введением в мою книгу о границах естественно-научного образования понятий. Но он не может, конечно, быть ничем иным, как только первоначальным введением. Он должен главным образом показать запутанность и сложность проблемы классификации наук и всю беспомощность в этом вопросе обычных схем, с виду столь простых. Возбудить интерес к более серьезным занятиям в этой области — вот цель, которую ставит себе этот очерк.

Конечно, я тщательно рассмотрел всю возникшую за последнее десятилетие литературу по данному вопросу, но смог упомянуть о ней только в малой степени. Отсюда, однако, не следует делать вывод, будто я не питаю благодарности к авторам многочисленных и обстоятельных критических разборов моих трудов.

Особенно охотно, касаясь только произведений недавнего прошлого, я остановился бы на новейших работах Дильтея, Мюнстерберга, Рава, Ксенопола и других, но цель настоящего очерка, желающего возможно проще коснуться главнейших проблем, препятствует подобным полемическим экскурсам. Перечень важнейшей литературы до 1907 г. находится в конце моей статьи "Философия истории", помещенной мною в сбор-

нике в честь 80-летнего юбилея Куно Фишера "Die Philosophie im Beginn des 20-en Jahrhunderts", 1905 г., 2-е издание 1907 г.

Принося глубокую благодарность своему уважаемому издателю, доктору Паулю Зибеку за его любезное содействие в осуществлении нового издания этой книжки, я выполняю лишь приятный долг.

Фрейбург (Брейсгау), март 1910.

Генрих Риккерт

I. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Казалось бы, у ученого, занимающегося исследованием частной научной области, равно как и у философа, не должно было бы в настоящее время существовать разногласий по поводу того, что эмпирические науки распадаются на две главные группы и что теологи и юристы, историки и филологи, с одной стороны, в такой же степени связаны общими интересами, как физики и химики, анатомы и физиологи, биологи и геологи — с другой. Но в то время как естествоиспытатели ясно сознают, что есть общего между ними, у представителей другой группы, в особенности если иметь в виду мнения отдельных ученых, нельзя даже сразу найти общего названия для их совместной деятельности. Возникает вопрос: не есть ли отсутствие подобного общепризнанного и всеми употребляемого наименования лишь обратная сторона отсутствия соответствующего вполне определенного понятия. Поэтому цель последующих рассуждений будет состоять в развитии понятия, определяющего общие интересы, задачи и методы неестественно-научных дисциплин, и в разграничении их от методов естествознания. Я думаю, что понятие это лучше всего выражается термином *наука о культуре*. Что же такое представляет собой наука о культуре, и в каком отношении находится она к исследованию природы?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо предпослать несколько замечаний по поводу того, какой смысл вообще может иметь подобная попытка. Мы имеем здесь дело с одной из частей логики, точнее, наукословия или учения о методе, нас совершенно не касается особое *содержание* отдельных естественных или культурно-научных дисциплин. Последнее интересует лишь ученых, посвятивших себя специальным наукам. Философия не должна ставить себе задачу — давать обрывки "сознательного полубразования", к чему она, однако, при обилии современного научного материала необходимо должна будет в этом случае привести. Нас прежде всего интересует здесь отнюдь не процесс, с помощью которого наука находит нужный для нее *материал*, представляющийся исследователю-специалисту, может быть с полным правом, главным фактором научного прогресса. Ибо во всякой науке все способы и средства, могущие привести к открытию новых фактов, одинаково равноправны. Нельзя поэтому рассчитывать выразить все это многообразие исследования и искания в формулах, которые могли бы наметить существенную противоположность между двумя группами научной деятельности. Итак, все, что имеет вид собирания научного материала, будет оставлено нами без всякого рассмотрения. Различие,

которое нас здесь единственно интересует, сможет, наоборот, быть ясно создано лишь там, где происходит уже упорядочение и переработка материала и где этот процесс приведен уже к своему окончанию. Эта ступень научной деятельности не пользуется, однако, большим вниманием со стороны исследователей-специалистов, потому что она большей частью происходит как "нечто само собою разумеющееся". И если выяснение ее и представляет собой собственную задачу философии, то центр тяжести ее, следовательно, лежит не там, на что обыкновенно направляется внимание эмпирического исследования.

Однако задачей логики, как при процессе переработки, так и при результатах его, является не описание анализирующего типа, любовно примыкающее ко всем нюансам и вариациям, ко всем промежуточным формам научных методов, ибо эту задачу, как мне кажется, лучше было бы предоставить частным наукам, в лице специалистов-ученых, чувствующих себя как у себя дома в определенных научных областях. Наукословие, если только оно должно иметь самостоятельное значение, может исходить лишь из *общих* различий в мышлении, а уж затем, с помощью выработанных таким образом понятий, оно должно постепенно переходить к применению их в частных случаях. Нашей задачей будет лишь установление этого исходного пункта, т. е. выработка двух основных форм научного мышления.

Другими словами, я хочу ограничиться главным образом установлением тех двух *крайних полюсов* научной деятельности, между которыми до известной степени расположены все эмпирические науки. Чтобы ясно выразить требуемое различие, я должен буду разделить в понятии то, что в действительности тесно связано друг с другом; с другой же стороны, по крайней мере вначале, мне придется совершенно отвлечься от тех многочисленных нитей, которые соединяют друг с другом обе группы наук, или лишь постольку считаться с ними, поскольку из них могут быть почерпнуты возражения против разделения обеих основных форм. Специалисту-эмпирику, признающему ценность многосторонних взаимоотношений между различными областями труда, такая попытка намеренного уничтожения всех мостов между ними может показаться односторонней или даже насильственной. Но для логика, если только он вообще желает проводить границы среди пестрого многообразия научной жизни, нет иного пути. Поэтому все, что будет выведено в дальнейшем изложении, можно, самое большее, сравнить с линиями, которые мыслит себе географ, для того чтобы ориентироваться на земном шаре, линиями, которым точно так же не соответствует ничего действительного, — с тою только разницею, что *globus intellectualis** не есть шар, на котором полюс и экватор являются, так сказать, самими собою данными, но для их установления ощущается потребность в особом исследовании.

Вряд ли еще нужно обосновывать теоретическую ценность подобной ориентирующей схемы. Я не буду также исследовать, насколько велика будет выгода, которую почерпнут из нее отдельные науки, но, во всяком случае, совершенно бесполезной для них она мне тоже не представляется, в особенности же для наук о культуре, в которых ныне не только сохраняются ценные взаимоотношения с естествознанием, но и часто в совершенно недопустимой степени переступаются границы между обеими областями.

Причину подобного явления нетрудно указать. Тот, кто занимается естественными науками, находит в настоящее время не только общепризнанную терминологию, но в большинстве случаев и определенное место для своей специальной деятельности в разграниченном целом, в связанной системе более или менее резко отделенных друг от друга задач. Науки о культуре, напротив, должны еще искать подобную прочную систему. Мало того, отсутствие прочной основы в этой области еще столь велико, что им даже приходится защищать свою самостоятельность от натурализма, провозглашающего естественно-научный метод единственно правомерным. Не могла ли бы логика помочь им в этом споре, тем более что она со своей стороны стремится освободиться от одностороннего влияния естественных наук?

Никто, конечно, не станет утверждать, что всякий естествоиспытатель обладает ныне ясным разумением логической сущности своей деятельности, чем будто бы выгодно отличается от представителя наук о культуре. Но все же, благодаря исторической ситуации, в которую он, так сказать, вращается, он находится в гораздо более счастливом положении, чем последний. Прежде чем перейти к собственной моей теме, я коснусь еще несколькими словами причин подобного явления.

II. ИСТОРИЧЕСКИ СЛОЖИВШАЯСЯ СИТУАЦИЯ

Если мы бросим взгляд на историю науки за последние столетия, то увидим, что для философского обоснования естествознания было уже чрезвычайно много сделано частью исследователями отдельных научных дисциплин, частью философией. У Кеплера, Галилея, Ньютона эмпирическое исследование идет рука об руку со стремлением ясно сознать сущность своей деятельности, и это стремление увенчалось блестящим успехом. Философия естественно-научного века — я подразумеваю, конечно, XVII столетие — едва ли может быть отделена от естествознания. Но она также с успехом работает — стоит только вспомнить Декарта или Лейбница — и над выяснением естественно-научного метода. И наконец, уже на исходе XVIII столетия величайший мыслитель нового времени окончательно установил руководящее для методологии понятие природы как бытия вещей, "поскольку оно определено общими законами"* , а тем самым и наиболее общее понятие естествознания.

Конечно, Кант своим "поскольку оно определено" сломил вместе с тем исключительное господство понятия природы если и не в отдельных частных науках, то во всяком случае в философии, т. е. он лишил естественно-научное "миросозерцание", потерпевшее во время эпохи Просвещения практическое крушение при применении к исторически сложившейся культурной жизни, также и в теоретическом отношении его абсолютного характера и из якобы абсолютной величины низвел его на степень величины, лишь относительно правомерной, ограничив таким образом естественно-научный метод областью специального исследования. Но *понятие* природы только выиграло от такого ограничения: благодаря ему оно еще резче определилось и было яснее сознано, так что

даже если несколько отсталая философия и старается возвратить ему в настоящее время снова его исключительное господство, то для частных наук о природе отсюда уже не может возникнуть большого вреда. Понятие природы остается и при этом в главном неизменным. В худшем случае подобное сужение кругозора, выдвигающее вместо гносеологической точки зрения снова старый метафизический натурализм, мстит за себя беспомощностью, которую многие естествоиспытатели обнаруживают по отношению к некоторым трудностям наиболее общих теорий, вроде атомистики или энергетике. Не совсем отрадно также, конечно, встречать еще и теперь естествоиспытателей, принимающих за личное оскорбление, если им кто-нибудь скажет, что не только они одни занимаются наукой. Но в общем же не вполне основательная вера в исключительную правомерность одного только естественно-научного мышления приведет лишь к тому, что внушит естествоиспытателям сознание высокого значения их работы, а тем самым любовь к труду и воодушевление.

"Хорошо тебе, что ты имеешь предков", — сможем мы воскликнуть современному естествоиспытателю при взгляде на подобное прошлое. Он живет, если иметь в виду наиболее общие и основные понятия, на проценты с капитала, собранного его предками. Многие из их духовных сокровищ стало с течением времени настолько "само собой понятным", что уже даже не к чему выискивать его происхождение и связь, из которой оно вытекает. Ими можно обладать, даже не приобретая их. Если отвлечься от некоторых областей биологических наук, в которых неясное сознание естественно-научного значения первоначально вполне исторического принципа развития внесло много путаницы и в которых связанное с понятием организма понятие цели все еще приводит к весьма сомнительным метафизико-телеологическим построениям, то мы увидим, что естественные науки пользуются благами прочной традиции, что они имеют прежде всего одну общую цель, в достижение которой каждая отрасль вносит свою долю, и это сообщает им единство и связь. Поэтому они выступают сплоченными, импонируют этим, не говоря уже об изумительных успехах, достигнутых ими за последнее время, в особенности в общей теории материи, где они проявили себя достойными внуками своих великих предков.

Никто не станет утверждать того же о науках о культуре. Последние значительно моложе и потому менее законченны. Лишь в XIX столетии получили они большее развитие. В пределах отдельных областей ученые и здесь подчас работают с большой уверенностью, но этим они обязаны исключительно лишь тому или иному гениальному исследователю, который служит им образцом и которому они имеют возможность следовать. У них почти нет склонности к методологическим исследованиям, принесшей основателям современного естествознания столь обильные плоды. А если у них и встречаются более глубокие исследования сущности своей собственной деятельности, как это, например, для языковедения весьма поучительным образом дал Герман Пауль¹, для политичес-

¹ *H. Paul. Prinzipien der Sprachgeschichte. 1880; 3-е изд. 1898. Далее: Methodenlehre der germanischen Philologie, отдельный оттиск из 2-го изд. Pauls Grundriss, 1897.*

кой экономии Карл Менгер¹ и в последнее время Макс Вебер², то исследования эти разрозненны и ограничиваются лишь отдельными областями. И не случайно, что все это — области, в научной практике которых теснейшим образом переплетаются методы, логически столь отличные друг от друга: логические проблемы в них как бы навязываются сами собой. Во всяком случае, более широкого философского обоснования наук о культуре не существует до сих пор даже приблизительно в такой степени, как оно имеется в естествознании.

Правда, в философии, работающей в союзе с науками о культуре, воспринимающей их мотивы и обладающей способностью обратного воздействия на них, можно уже в прошлом указать на многое, начатое в этом направлении. Ведь и Кант действовал первоначально больше как разрушитель натуралистического мирозерцания, нежели как гносеологический обоснователь естествознания. И как бы односторонне ни вылились некоторые антинатуралистические течения, возникшие под его влиянием, какое бы подчас непонимание по отношению к естественным наукам и их значению, которым непоколебимая база дана была их же учителем, ни проявляли некоторые преемники Канта и как ни способствовали они этим тому, что "идеалистическая" и антинатуралистическая философия потеряла впоследствии всякий кредит, все же нельзя отрицать, что, энергично указывая на оборотную сторону медали, они оказали этим громадное возбуждающее влияние. В известном смысле можно даже сказать, что философы немецкого идеализма дали основные понятия наукам о культуре. В особенности Гегель, положивший историческую жизнь вполне сознательно в основу своего мирозерцания, замечателен ведь не только тем, что ничего не понимал в естествознании; и, ввиду постоянно растущего в широких кругах интереса к философии немецкого идеализма, можно надеяться, что наше время, в котором слово "развитие" играет такую большую роль, опять чему-нибудь научится у великого идеалистического философа развития (*Entwicklungsphilosoph*)³.

Система Гегеля не может быть, однако, принята ныне так, как она есть, в ее целом. В настоящее время следует даже предостерегать от гальвинизирования буквы гегелевской философии. Но также и другие ценные попытки предшествующего периода вряд ли ныне много смогут помочь наукам о культуре для определения и выяснения их задач. В середине XIX столетия вековая традиция в истории нашей духовной

¹ Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften. 1883*.

² Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 1904 ("Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik". Bd. 19). Roscher und Knieps und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. ("Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung u. s. w.". Bd. 27, 29, 30). Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. 1906 ("Archiv für Sozialwissenschaft", Bd. 22).

³ Относительно значения немецкого идеализма для истории см.: E. Troeltsch. Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1903 ("Kantstudien". Bd. 9); E. Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1905; W. Dilthey. Die Jugendgeschichte Hegels. 1905. Как сильно влияли идеи немецких философов также и на тех мыслителей, которых обыкновенно считают принципиально противоположными им, показал подробнейшим образом Г. Мелис (G. Mehlis. Die Geschichtsphilosophie A. Comtes. 1909).

жизни оборвалась, и целый ряд важных для понимания исторической жизни элементов немецкой философии в настоящее время почти совсем забыт. Даже и там, где пользуются категориями Гегеля, не хватает сознания их значения и роли. Ведь когда, например, в настоящее время в науках о культуре говорят о "развитии", то прежде всего имеют в виду ученого, несомненно выдающегося в своей специальной области, но ничего не стоящего в философии; в дарвинизме видят вполне серьезно "новую" философию истории и вследствие такой путаницы понятий серьезно апеллируют в науках о культуре к естественно-научному методу. Не все дисциплины затронуты этим в равной степени, но именно в исторической науке в узком смысле этого слова мы пережили оживленный спор по поводу путей и цели этой науки, спор, который вряд ли мог бы вообще возникнуть при более тесном единении с нашей философской традицией¹.

Поэтому, чтобы подойти ближе к своей проблеме, я и не хотел бы здесь примыкать к тому, что уже было сделано в прошлом, но, начав с критики наиболее распространенного ныне взгляда по вопросу о делении наук, я ограничусь затем уже чисто систематическим изложением своих воззрений.

III. ОСНОВНАЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ

Поскольку науки различаются между собой как по трактуемым ими предметам, так и по применяемому ими методу, то и разделение их должно быть проведено как с *материальной*, так и с *формальной* точек зрения. Отсюда еще совсем не следует, что оба эти принципа деления совпадают друг с другом. Однако даже там, где в настоящее время принимаются две существенно различные группы наук, последнее правило не принимается во внимание. Так, в философии еще почти всюду принято класть в основу, в качестве принципа деления, понятия природы и духа (*Natur und Geist*), причем под многозначным словом "природа" подразумевают материальное (*körperliche*), под духом же — психическое

¹ См. по существу прекрасную статью Г. В. Белова о "новом историческом методе" (*"Historische Zeitschrift"*, Bd. 81. N. F. Bd. 45. S. 193 ff), по-видимому, окончательно упразднившую целый ряд спорных вопросов. Лицо, стоящее несколько вдали, не может ясно представить себе, почему полемика, поскольку она касается метода, ведется с такой горячностью почти всеми сторонами. Я не в состоянии произвести оценку работ Лампрехта в области истории. Нельзя отрицать за ним той заслуги, что он снова затронул методологические вопросы и пробудил к ним интерес. Но в этой области без логического основоположения нельзя, конечно, ничего сделать, и потому, поскольку Лампрехт оперирует своими, в их логическом смысле вполне неопределенными, ходячими словами, как, например, "индивидуально-психологический" и "социально-психологический метод" и т. п., дискуссия с ним — бесплодна. Само собой разумеется, что его собственные труды по истории не совпадают с его "методом". Как всякий историк, он изображает единичные исторические формы развития в их единичности и поступает при этом не естественно-научным образом, но индивидуализируя и относя к ценности в том смысле этого слова, который будет разъяснен далее. Больше или меньше количество общих понятий или ходячих слов, как "типизм", "возбудимость" (*Reizsamkeit*) и т. д., не определяет еще логического характера метода.

(seelische) бытие, а вместе с тем из особенностей, вытекающих из содержания духовной жизни, находящейся в противоположности к миру телесного, выводят и формальные различия двух методов, которым должны следовать науки о духе и науки о природе. В результате получается, между прочим, что наряду с механикой, этой наиболее общей и основной физической наукой, ставят соответствующую ей общую науку о жизни души, т. е. психологию, в качестве основной науки о духе, и сообразно этому и решающие успехи в области наук о духе ожидаются главным образом от применения психологического метода. На этом основании в истории часто видели прикладную психологию, что, правда, не совсем совпадает с настоящим состоянием этой дисциплины.

Если отдельные воззрения и расходятся между собою в деталях, то все же в философии ныне почти общим признанием пользуется та основная мысль, что при делении наук прежде всего следует исходить из особого характера психического бытия, и это считается даже там самым собой разумеющимся, где, как, например, у Дильтея, мыслителя с резко выраженным историческим чутьем, особенно ярко проявилась непригодность до сих пор существовавшей психологии для обоснования исторических наук. В таком случае выставляется лишь требование новой психологии, которая еще только должна быть создана в будущем¹.

В противоположность господствующим в философии мнениям, среди ученых-эмпириков все яснее пробивается сознание², что термин "науки о духе" очень недостаточно характеризует неестественно-научные дисциплины, и я действительно думаю, что попытки деления, принятые с точки зрения противоположности природы и духа, не в состоянии привести к пониманию на самом деле существующих различий в науках. В целях предварительной ориентировки я постараюсь сначала в краткой формуле противопоставить вышеуказанному взгляду свой собственный.

Конечно, нельзя отрицать, что неестественно-научные дисциплины имеют дело преимущественно с психическим бытием и что поэтому термин "науки о духе" не является безусловно ложным, но, и это составляет существенный пункт, для наукословия этим самым еще не найдено главного признака деления. Ибо при помощи понятия психического нельзя ни уяснить себе принципиального различия двух отдельных родов научного интереса, соответствующего *материальным* отличиям объектов и приводящего к тому, что представители одной группы наук считают себя теснее связанными друг с другом, нежели с представителями другой группы, ни тем более вывести вполне пригодную логическую, т. е. *формальную*, противоположность двух различных методов. Не случайно, что в новейшее время в области психологии наряду с философами работают главным образом естественники, историки же и представители других "наук о духе" в большинстве случаев совсем не интересуются современной психологией. Причины этого коренятся в суще-

¹ Dilthey. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. "Sitzungsberichte der Königl. preuss. Akademie der Wiss.". 1894. S. 1309 ff.

² В кругу слушателей, которых я ознакомил с содержанием этого очерка, не нашлось даже ни одного человека, который бы выступил в защиту этого столь излюбленного в логике термина.

стве вещей, и изменение данного порядка не только маловероятно, но и, может быть, даже не желательно. Значение психологии для некоторых из так называемых "наук о духе", как мне кажется, в настоящее время слишком переоценивается не только психологами, но и логикой; во всяком случае, ни уже существующая, ни могущая еще появиться общая наука о жизни души не может быть в такой же степени руководящей для другой половины *globus intellectualis*, в какой механика является для естествознания. Можно даже сказать, что применение господствующего в настоящее время в психологии метода к историческим наукам должно почти неизбежно привести на ложный путь, что и случилось там, где место исторического изложения заняли "социально-психологические" теории.

Но еще важнее то обстоятельство, что одна простая противоположность природы и духа вообще не в состоянии дать исчерпывающего деления всего многообразия отдельных наук, ибо проблемы, встречающиеся здесь, гораздо сложнее, нежели полагают обычно. По моему мнению, учение о методе должно вместо природы и духа выставить следующие основные понятия.

В целях деления наук совсем нельзя найти двух групп объектов, которые, принимая во внимание род их бытия, отличались бы друг от друга так, как тело от души, потому что, по крайней мере в непосредственно доступном нам мире, нет ничего такого, что было бы принципиально изъято из исследования, отличающегося той же формальной структурой, что и естествознание. В этом смысле справедливо, что может быть только *одна* наука, потому что существует только одна действительность. Действительность в ее целом, т. е. как совокупность всей телесной и духовной жизни, может и должна на самом деле рассматриваться как единое целое, или "монистически", если употребить этот модный термин, и соответственно в каждой своей части разрабатываться по одному и тому же методу. Но если это так, то обе группы наук, — как те, которые исследуют телесные явления, так и те, которые исследуют жизнь души, — будут также тесно связаны друг с другом общими интересами.

Поэтому *материальная* противоположность объектов может быть лишь постольку положена в основу деления наук, поскольку из целого действительности выделяется некоторое количество предметов и явлений, представляющих для нас особенное значение или важность, в которых мы вследствие этого видим еще кое-что иное, кроме простой природы. По отношению к ним естественно-научное исследование, вообще говоря, вполне правомерное, является само по себе недостаточным; мы можем относительно них поставить еще целый ряд совсем иных вопросов, причем вопросы эти касаются преимущественно объектов, которые лучше всего обнять термином "*культура*". Основанное на особом значении культурных объектов деление наук на науки о природе и науки о культуре лучше всего выражает противоположность интересов, разделяющую ученых на два лагеря, и потому различие это кажется мне пригодным заменить традиционное деление на естественные науки и науки о духе.

Но одного этого для нас недостаточно. К материальному принципу деления должен присоединиться формальный; приняв же во внимание

последний, мы получим понятия гораздо более сложные, нежели те, что встречаются нам в обычном воззрении, которое, впрочем, своей мнимой простотой должно быть обязано многосмысленности слова "природа". Из каких-либо материальных особенностей части действительности, называемой культурой, нельзя, конечно, вывести основные формальные противоположности методов, так же как этого нельзя было сделать из противоположения природы и духа, и мы поэтому не можем сразу же говорить о "культурно-научном методе", подобно тому как говорят о естественно-научном методе или считают себя вправе говорить о методе психологическом. Но мы должны тотчас же заметить, что и выражение "естественно-научный (naturwissenschaftlich) метод" имеет только тогда смысл, если слово "природа" (Natur) в нем не обозначает мира телесного или физического, но обладает приведенным выше кантовским, т. е. логическим или формальным, значением, если, говоря иначе, имеется в виду не метод физической науки (körperwissenschaftliche Methode), хотя только последний может быть действительно противопоставлен духовно-научному или психологическому методу. Противоположность логическому понятию природы как бытия вещей, поскольку оно определяется общими законами, может быть намечена только чисто логическим понятием. Последним же, как я думаю, является понятие *истории* в самом широком смысле этого слова, т. е. понятие единичного бытия во всей его особенности и индивидуальности, которое и образует противоположность понятию общего закона. Мы должны поэтому говорить о различии между естественно-научным и историческим методом.

Таким образом, деление на основании формальных точек зрения не совпадает с делением материальным, что должно было иметь место в традиционном делении на естествознание и науки о духе. Поэтому не может быть и речи о том, чтобы формальное отличие природы от истории заняло место материального различия природы и духа, как это неправильно поняли некоторые наши критики. Но, с другой стороны, я постараюсь показать, что оба принципа деления постоянно связаны друг с другом, поскольку рассмотрение (Betrachtung), необходимое одинаково для всех объектов культуры, и есть изображение их (Darstellung) согласно историческому методу, так что понятие этого метода можно уразуметь лишь в связи с понятием культуры. Конечно, и естественно-научный метод также применим в области культуры, и ни в коем случае нельзя утверждать, что существуют *только* исторические науки о культуре. И наоборот, можно до известной степени говорить об историческом методе в науках о природе, так что вследствие этого для логики возникают промежуточные области (Mittelgebiete), в которых в материальном отношении культурно-научные, по методу же естественно-научные исследования, с одной стороны, и по содержанию относящийся к природе, а по методу исторические исследования, с другой — тесно сочетаются друг с другом. Но эта связь все же опять не такого рода, чтобы благодаря ей уничтожилась противоположность между науками о природе и науками о культуре. Наоборот, резко отграничив, при помощи наших понятий, понятие *исторических наук о культуре* от

понятия естествознания как в материальном, так и в формальном отношении, мы тем самым найдем искомую *основную противоположность* эмпирических наук, после чего нам уже нетрудно будет показать, что, несмотря на все переходные и промежуточные формы, при исследовании жизни природы все же пользуются преимущественно естественно-научным, при исследовании же жизни культуры главным образом историческим методом.

В дальнейшем я и постараюсь постольку развить *материальную* противоположность природы и культуры и *формальную* противоположность естественно-научного и исторического методов, поскольку это нужно для того, чтобы ясно выступила основа выставленных здесь положений, а вместе с тем и правомерность нашей попытки классификации наук, отклоняющейся от традиционного их деления. При этом я снова обращаю внимание на то, что вынужден буду ограничиться здесь схематическим изложением основного различия и смогу только наметить дальнейшие выводы. Этот очерк отнюдь не имеет в виду дать полную систему наукознания, которая охватила бы все науки или даже только все эмпирические частные науки.

IV. ПРИРОДА И КУЛЬТУРА

Строго систематическое изложение, ставящее на первый план логические проблемы, должно было бы исходить из размышления о формальных различиях методов, т. е. попытаться уяснить понятие науки о культуре из понятия исторической¹ науки. Но так как для частных наук исходным моментом являются предметные различия и так как разделение труда в науках в его дальнейшем развитии определяется прежде всего материальной противоположностью природы и культуры, то я начну, чтобы не отдалиться еще более, чем это пока было нужно, от интересов специального исследования, с предметной противоположности, а затем уже перейду к выяснению формальных методологических различий, после чего только постараюсь показать отношения между формальным и материальным принципом деления.

Слова "природа" и "культура" далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избежим кажущейся произвольности в употреблении слова "природа", если будем сразу придерживаться первоначального его значения. Продукты природы — то, что свободно производится из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек ранее вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло

¹Этот путь был избран мною в моей книге "Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften". 1896—1902*. См. также мою статью "Geschichtsphilosophie" в "Die Philosophie im Beginn des 20-en Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer" 1905. 2. Aufl. 1907**. Мне хотелось бы подчеркнуть, что и эти сочинения не преследуют цели развернуть полную систему наук и что поэтому все нападки на то, что та или иная дисциплина будто бы не нашла места в моей системе, не имеют основания.

само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности.

Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее останется неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком *ценности*, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, то и должно быть рассматриваемо таким образом. В объектах культуры, следовательно, заложены ценности. Мы назовем их поэтому *благами* (Güter), для того чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей, как таковых, которые не представляют собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, и если поэтому от объекта культуры отнять всякую ценность, то он точно так же станет частью простой природы. Благодаря такому либо существующему, либо отсутствующему отнесению к ценностям мы можем с уверенностью различать два рода объектов и уже потому имеем право делать это, что всякое явление культуры, если отвлечься от заложенной в нем ценности, должно быть рассмотрено как стоящее также в связи с природой и стало быть, как составляющее часть природы.

Что же касается рода ценности, превращающей части действительности в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат (gelten) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется по крайней мере хотя бы одним культурным человеком. При этом, если иметь в виду культуру в высшем смысле этого слова, речь здесь должна идти не об объектах простого желания (Begehren), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (triebartig), так и от того, что имеет ценность блага, если и не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям настроения.

Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также необходимые для его функционирования технические средства являются,

во всяком случае на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность или признается значимой всеми членами общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а, кроме того, также и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собою все объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и т. д., т. е. всех "наук о духе", за исключением психологии.

То обстоятельство, что мы причисляем к культуре также орудия производства сельского хозяйства, а также химические вспомогательные средства, не может, конечно, служить аргументом против нашего понятия науки о культуре, как это думает Вундт¹, но, наоборот, оно показывает, что это выражение гораздо лучше подходит к неестественно-научным дисциплинам, чем термин "науки о духе". Хотя технические изобретения обычно и совершаются при помощи естественных наук, но сами они не относятся к объектам естественно-научного исследования; нельзя также поместить их в ряду наук о духе. Только в науке о культуре развитие их может найти свое место.

Можно, конечно, сомневаться, куда относятся некоторые дисциплины, например география и этнография, но разрешение этого вопроса зависит только от того, с какой точки зрения они рассматривают свои предметы, т. е. смотрят ли они на них как на чистую природу или ставят их в известное отношение к культурной жизни. Земная поверхность, сама по себе чистый продукт природы, приобретает, как арена всякого культурного развития, еще иной, помимо чисто естественно-научного, интерес; и дикие народы могут, с одной стороны, рассматриваться как "естественные народы" (Naturvölker), с другой же стороны, их можно изучать также с точки зрения того, насколько у них уже имеются "зачатки" культуры. Эта двойственность рассмотрения только подтверждает наш взгляд, что дело вовсе не в различии природы и духа, и мы имеем поэтому право безбоязненно называть частные неестественно-научные дисциплины науками о культуре в указанном выше значении этого слова.

Однако часто слово это употребляется также в другом смысле; поэтому было бы, пожалуй, полезно отчетливо отграничить наше понятие также от тех родственных ему понятий, в которых выражение "культура" обнимает отчасти слишком широкую, отчасти же и слишком узкую область. При этом я ограничусь здесь лишь несколькими примерами.

Как тип чересчур широкой формулировки я беру определение науки о культуре, данное Паулем². Краткий сравнительный анализ его воззрений тем более желателен, что своими убедительными исследованиями Пауль не только содействовал замене термина "науки о духе" термином "науки о культуре", но и был одним из первых в новейшее

¹ Einleitung in die Philosophie. 1901*.

² Prinzipien der Sprachgeschichte. 3. Aufl. S. 6 ff.

время, указавших на фундаментальное логическое различие между наукой закономерной (Gesetzeswissenschaft) и исторической, которое займет еще наше внимание в будущем. Но, несмотря на это, Пауль все еще видит "характерный признак культуры" в "упражнении психических факторов". Ему это кажется даже "единственно возможным точным отграничением данной области от объектов чисто естественных наук", и так как для него "психический элемент является... существеннейшим фактором всякого культурного развития", "вокруг которого все вращается", то и психология становится "главнейшей базой всех наук о культуре в высшем смысле этого слова". Термина "науки о духе" он избегает исключительно потому, что "как только мы вступим в область исторического развития... мы будем иметь дело наряду с психическими также и с физическими силами". Отсюда следует, что психическое там, где оно проявляется самостоятельно, есть объект чистой науки о духе, но вся действительность, состоящая из физического и психического бытия, относится к наукам о культуре.

В этом рассуждении бесспорно верно то, что науки о культуре нельзя ограничивать исследованием одних только духовных процессов и что поэтому выражение "науки о духе" мало говорит и с этой точки зрения. Но нужно пойти далее и спросить, имеют ли науки о культуре вообще право отделять физическое от психического бытия так, как это делает психология, и совпадает ли поэтому действительно понятие духовного, употребляемое науками о культуре, с понятием психического, образуемым психологией. Но, оставляя даже это в стороне, я никак не могу понять, каким образом Пауль, идя своим путем, хочет "точно" отделить естествознание от наук о культуре. Он сам делает вывод, что согласно его определению нужно признать даже животную (tierisch) культуру, но ведь и он не сможет утверждать, что животная жизнь при рассмотрении духовных процессов безусловно относится к наукам о культуре. Последнее будет иметь место только тогда, когда мы будем рассматривать ее не как предварительную ступень человеческой духовной жизни вообще, но как ступень к человеческой культурной жизни в указанном мною выше смысле. Как только это отнесение к культурным ценностям отпадает, мы будем уже иметь дело исключительно с природой, и "единственно возможно точное отграничение" области оказывается здесь совершенно бессильным.

Пауль сам *implicite** соглашается с этим, когда он приводит в качестве примера науки о культуре из жизни животных историю развития художественных инстинктов и общественной организации у животных, ибо говорить о художественных инстинктах и общественной организации животных имеет смысл лишь в том случае, если речь идет о явлениях, могущих быть всецело рассматриваемыми по аналогии с человеческой культурой; но тогда они будут также культурными процессами в моем смысле. Такая точка зрения по отношению к жизни животных не может все же считаться единственно правомерной; более того, можно было бы даже показать, что перенесение понятий человеческой культуры на общества животных в большинстве случаев является лишь забавной,

но притом путающей аналогией. Что следует понимать под словом "государство", если оно обозначает одинаково Германскую империю и пчелиный улей, что — под художественным творением, если под ним одинаково подразумеваются сооруженная Микеланджело гробница Медичи и пение жаворонка? Как бы то ни было, определение Пауля именно вследствие того, что психическое должно являться его существенным признаком, не в состоянии отграничить культуру от природы, и его дальнейшие рассуждения показывают, что для него самого это определение оказывается недостаточным.

Но я не буду разбирать этого дальше. Мне хотелось только на примере Пауля еще раз показать, как без точки зрения ценности, отделяющей блага от действительности, свободной от ценности, нельзя провести резкое отграничение природы и культуры, и я хотел бы теперь только еще выяснить, почему при определении понятия культуры так легко вступает на место ценности понятие духовного.

В самом деле, явления культуры должны быть рассматриваемы не только по отношению к ценности, но также и по отношению к оценивающему их психическому существу, потому что ценности оцениваются только психическим существом, — обстоятельство, благодаря которому психическое вообще рассматривается как нечто более ценное по сравнению с телесным. Так что на самом деле существует связь между противоположением природы и культуры, с одной стороны, и природы и духа — с другой, поскольку в явлениях культуры, представляющих собою блага, всегда должна участвовать оценка, а потому вместе с ней и духовная жизнь. Однако, как бы это ни было верно, отсюда все же еще не следует, что деление наук, основанное на противоположности природы и духа, правильно, так как простое наличие психического (ибо жизнь души, как таковая, может быть рассматриваема так же, как природа) еще не создает объекта культуры и потому не может быть использовано для определения понятия культуры. Последнее было бы возможно только в том случае, если бы в понятии психического как необходимой предпосылке всякой оценки всегда было заключено уже и понятие самой ценности и притом как общезначимой ценности. Возможно, что часто это так и бывает на самом деле, чем и объясняются отвергаемые нами попытки деления. Но такое отождествление духа с оценкой общезначимой ценности недопустимо, поскольку под духом будет разумеаться психическое. Необходимо, напротив, между духовным бытием, или психическими актами оценки, с одной стороны, и самими ценностями и их значимостью — с другой, проводить такое же резкое логическое различие, как и между благами и заложенными в них ценностями, а также уяснить себе, что в "духовных ценностях" центр тяжести лежит не в духовном, но в ценностях. Тогда уже не к чему будет более употреблять психическое для отграничения культуры от природы. Только как оценка связано оно с культурой, но и будучи оценкой, оно еще не совпадает с ценностью, превращающей действительность в культурное благо.

Совсем вкратце смогу я коснуться, наконец, определений, ограничивающих понятие культуры слишком узко понятой сферой всеобщих оцениваемых объектов. Я останавливаюсь здесь на них главным образом

потому, что, благодаря некоторым из них, слово "культура" приобрело для многих фатальный побочный смысл, которым и объясняется отрицательное отношение к термину "науки о культуре". Я здесь менее всего имею в виду такие выражения, как "борьба за культуру" ("Kulturkampf")* и "этическая культура", как не имеющая ничего общего с наукой, и я не думаю также, что из-за злоупотребления языком со стороны некоторых лиц, понимающих под "культурой" только массовые движения или не причисляющих войны прошедшего времени, как "безнравственные", к культуре, следовало бы отказаться от употребления самого слова "культура". Наоборот, я имею здесь в виду главным образом хотя и неясное, но крайне популярное у широкой публики понятие "история культуры". Чтобы быть пригодным для разделения наук на две группы, наше понятие культуры должно, конечно, быть совершенно независимым от таких, например, противоположений, как противоположение "истории культуры" политической истории, получивших особенно интересное освещение в сочинениях Дитриха Шефера¹ и Готейна². С одной стороны, согласно нашему определению, государство представляет собой культурное благо, подобно народному хозяйству или искусству, и в этом никто не сможет усмотреть произвольной терминологии. С другой же стороны, нельзя безапелляционно отождествлять культурную жизнь с жизнью государственной. Ибо, как бы ни было верно, что, это в особенности показал Шефер, вся высшая культура развивается только в государстве и что потому может историческое исследование и вправе ставить государственную жизнь на первый план, — все же многое, как, например, язык, искусство и наука, в своем развитии отчасти совершенно не зависит от государства; достаточно только вспомнить о религии, чтобы сделалось ясно, насколько невозможно подчинить все культурные блага государственной жизни и соответственно этому все культурные ценности политическим.

Итак, будем придерживаться вполне совпадающего с общепринятым языком понятия культуры, т. е. понимать под культурой совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей, не придавая ему никакого более точного материального определения, и посмотрим теперь, как это понятие сможет быть нам далее полезным при отграничении двух групп наук.

V. ПОНЯТИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Если бы различие между науками о природе и науками о культуре сводилось к тому, что всегда по одному и тому же методу в одном случае исследовались бы объекты природы, в другом — явления культуры, то такое простое констатирование факта имело бы для логики очень мало значения. Для того чтобы показать другие глубокие

¹ *Dietrich Schäfer. Das eigentliche Arbeitsfeld der Geschichte, 1888. Geschichte und Kulturgeschichte. 1891.*

² *Gothein. Die Aufgaben der Kulturgeschichte. 1889.*

различия между обеими группами наук, я от материального принципа деления перейду теперь к *формальному*. Для выяснения его, однако, необходимо сделать сначала несколько замечаний относительно научного познания вообще, причем за исходный пункт я возьму для этого широко распространенное понятие познания как отображения (Abbild) действительности. Пока это понятие, по крайней мере, поскольку речь идет о научном познании, не будет признано несостоятельным, нельзя не только надеяться понять сущность какого угодно научного метода, но и уяснить себе понятие научной формы.

Пока под составляющей предмет познания действительностью мыслят себе не непосредственно известный и доступный опыту мир, а мир "трансцендентный", лежащий "за" пределами воспринимаемого, теория отображения могла бы, казалось, иметь большой смысл. Задача познания состояла бы в таком случае в том, чтобы образовывать из непосредственно данного материала представления или понятия, которые бы точно соответствовали этому трансцендентному миру. Например, теория познания Платона усматривает — да позволено будет мне здесь вкратце наметить это — в "идеях" действительность и так как идеи отличаются общностью, в противоположность ко всегда особенному и индивидуальному, но в сущности не действительному чувственному миру, то истинны лишь не индивидуальные, а общие представления, т. е. представления, отображающие идеи. Вследствие этого сущность понятия полагается в его всеобщности. Или: современный физик считает точно так же данный мир с его качественными определениями лишь "субъективным", объективным же, наоборот, определяемый количественно мир атомов; задача познания сводится в таком случае к образованию количественно определяемых представлений или понятий, которые точно так же истинны потому, что отображают действительность.

Но даже и в том случае, если бы эти смелые предположения оказались правильными, мы все же ничего не знаем, по крайней мере непосредственно, о мире, лежащем за данной действительностью, и совпадение с ним представлений или понятий, т. е. сходство копии с оригиналом, не может быть, следовательно, никогда констатировано непосредственным образом. Поэтому для понимания сущности познания мы можем начать лишь с исследования процесса *преобразования* (Umformung), посредством которого создаются соответствующие трансцендентному миру представления или понятия. Таким образом, и при трансцендентном понятии истины логика должна будет вначале рассматривать познание не как отображение, но как преобразование (Umbilden) данного материала представлений понятием, ибо процесс этот, создающий искомое отображение трансцендентной действительности, есть единственное, что ей непосредственно доступно.

Возможно, однако, что это трансцендентное понятие истины совершенно несостоятельно, т. е. что наше познание ограничивается непосредственно данным, имманентным чувственным миром, и отображение этого мира было бы в таком случае единственной его задачей. Это понятие истины в самом деле требует, по-видимому, меньше предпосылок, так как в этом случае можно было бы непосредственно кон-

статировать совпадение отображения с оригиналом. Но если присмотреться ближе, то мы увидим, что именно здесь теория отображения вызывает особенно серьезные сомнения. Прогресс познания при этом предположении зависел бы только от того, в какой мере удастся дать повторение действительности. Зеркало "познавало" бы в таком случае лучше всего, и в совершенстве выполненная цветная модель приближалась бы более всего к "истине", по крайней мере с точки зрения видимости вещей. Но дает ли действительно что-нибудь познающему человеку подобное даже самое точное повторение или удвоение действительности в смысле ее отображения? Самая совершенная копия обладает ведь для нас научной ценностью только тогда, когда отображенный объект опыта сам недоступен нам непосредственно, но даже и абсолютно совершенное удвоение действительности как таковое, далеко не содержало бы в себе еще познания. Итак, не представляет ли и в данном случае научное познание скорее преобразования действительности и не является ли теория отображения без принятия трансцендентного мира уже явно несостоятельной?

Конечно, кто-нибудь мог бы сказать, что посредством познания он ничего имеет и *не хочет* достигнуть, как только отображения вещей: наука имеет целью "описывать" мир, как он есть на самом деле, и все то, что не является вполне соответствующим действительности описанием ее, не имеет вообще научной ценности. Против такого произвольного заявления нельзя, конечно, ничего возразить, но можно поставить все-таки вопрос, возможно ли осуществление подобного желания. Стоит только попробовать как-нибудь точно "описать" действительность и воспринять ее со всеми ее подробностями, "какой она есть на деле", в понятиях с целью получить ее отображение, чтобы скоро убедиться в бессмысленности подобного предприятия. Эмпирическая действительность представляет собой для нас необозримое многообразие, увеличивающееся для нас по мере того, как мы углубляемся в нее и начинаем разделять ее на составные элементы, ибо даже "самая маленькая" часть ее содержит в себе больше, чем конечный человек в состоянии описать; более того, то, что он в состоянии воспринять в свои понятия и тем самым в свое познание, бесконечно мало по сравнению с тем, что он вынужден оставить в стороне¹. Если бы нашей целью было отображение этой действительности в понятиях, то мы как познающие субъекты стояли бы перед принципиально неразрешимой задачей, и потому если что-нибудь, что до сих пор было сделано, может вообще притязать на право называться познанием, то, следовательно, и при имманентном понятии истины познание является не отображением, но преобразованием, и притом всегда упрощением действительности.

Для нашей цели можно было бы, пожалуй, удовольствоваться этим простым, но неопровержимым доказательством несостоятельности воззрения, будто наука должна дать отображение действительности. Но поскольку невозможность воспроизвести в понятиях действительность

¹ В моей книге "Die Grenzen ..." (S. 32) я пытался обосновать подробнее эту мысль, вначале кажущуюся, быть может, несколько парадоксальной. В дальнейшем изложении я дам ее новую формулировку, которая, по существу, приведет к тому же.

”так, как она есть” приводит к утверждению ”иррациональности” эмпирической действительности и поскольку мысль эта вызвала особенно много возражений, то я хотел бы несколько подробнее остановиться на этом пункте, в особенности же объяснить, в каком смысле действительность является иррациональной и в каком смысле она рациональна.

Если обратиться к какому-нибудь непосредственно данному бытию или быванию, то нетрудно заметить, что мы в нем нигде не найдем резких и абсолютных границ, но всюду постепенные переходы. Это находится в связи с наглядностью (Ausschaulichkeit) всякой данной действительности. Природа не делает скачков. Все течет. Эти старинные изречения действительно одинаково применимы как к физическому бытию с его свойствами, так и к бытию психическому, т. е. ко всему известному нам бытию. Всякое расположенное в пространстве или заполняющее определенный промежуток времени образование имеет этот характер непрерывности. Мы можем назвать это кратко принципом непрерывности (Satz der Kontinuität) всего действительного.

К этому присоединяется еще нечто другое. Ни одна вещь, ни один процесс в мире не равен вполне другому, но лишь более или менее подобен ему, и внутри каждой вещи и каждого процесса всякая даже малейшая часть опять-таки отличается от любой другой, в какой бы пространственной и временной близости эта последняя ни стояла к ней. Говоря иначе, всякая реальность имеет свой особый, своеобразный, индивидуальный отпечаток. Никто, по крайней мере, не сможет утверждать, что он в действительности когда-нибудь натолкнулся на нечто абсолютно однородное. Все существующее разное. Мы можем это также формулировать как принцип разнородности (гетерогенности) всего действительного.

Само собой разумеется, что значимость этого второго принципа распространяется и на постепенные непрерывные переходы, характеризующие всякую действительность, и это именно и важно для вопроса о постигаемости (Begrifflichkeit) реальности. Куда бы мы ни обратили наш взор, мы всюду встретимся с непрерывной разнородностью, и это соединение разнородности и непрерывности и налагает на действительность своеобразный отпечаток иррациональности: представляя в каждой своей части разнородную непрерывность (heterogenes Kontinuum), она ”так, как она есть” не может быть воспринята в понятиях. Поэтому если поставить науке задачу точного воспроизведения действительности, то обнаружится лишь бессилие понятия, и абсолютный скептицизм явится единственным последовательным выводом наукознания, в котором господствует теория отображения.

Итак, научному понятию нельзя ставить подобной задачи, но следует спросить, каким образом понятие приобретает власть над действительностью. Ответ на это легко получить. Действительность может сделаться рациональной только благодаря абстрактному (begrifflich) разделению разнородности и непрерывности. Непрерывная среда (Kontinuum) может быть охвачена понятием лишь при условии ее однородности; разнородная же среда может быть постигнута в понятии лишь в том случае, если мы сделаем в ней как бы прорезы, т. е. при условии превращения ее непрерывности в прерывность (Discretum). Тем самым

для науки открываются два пути образования понятий. Содержащуюся во всякой действительности разнородную непрерывность мы оформляем либо в однородную непрерывность, либо в разнородную прерывность. Поскольку такое оформление возможно, и действительность может, конечно, быть сама названа рациональной. Иррациональна она только для познания, желающего ее отображать без всякого преобразования и оформления.

Первый путь, начинающий с уничтожения разнородности, есть путь математики. Она даже отчасти приходит к однородной прерывности, как мы это имеем, например, в ряде простых чисел; но она может также с помощью своих понятий овладеть и непрерывностью, мысля ее однородной, и здесь ее успехи особенно грандиозны. Своей "априорностью" она в сущности обязана однородности своих образований. "Предрассудок" в смысле априорного суждения относительно не наблюдаемого еще и не данного в опыте возможен там, где есть уверенность в том, что мы никогда не натолкнемся на нечто принципиально новое. С точки зрения науки, однако, желающей познать действительность, все эти успехи куплены дорогой ценой. Однородные образования, о которых говорит математика, не имеют более никакого реального бытия, но относятся к сфере, которую можно назвать лишь сферой идеального бытия, если еще вообще хотят говорить об их бытии. Мир однородных непрерывностей есть для математики мир чистых количеств, и хотя бы уже потому мир этот абсолютно недействителен, ибо нам известна лишь качественно определенная действительность.

Если же желательно удержать качества, а вместе с ними и действительность, то необходимо остаться при ее разнородности, но тогда нужно будет уже прервать ее непрерывность. Однако при этом из действительности утрачивается все, что лежит между проложенными понятиями границами, а это немало. Ибо как бы близко мы ни проводили друг от друга границы отдельных понятий, все же действительность с ее непрерывной и потому неисчерпаемой разнородностью ускользала бы между понятиями, не постигнутая ими. Мы можем поэтому с помощью наших понятий лишь построить мост через поток реальности, как бы ни были малы отдельные пролеты этого моста. Изменить это не сумеет ни одна наука. Несмотря на это, содержание возникших таким образом понятий стоит принципиально ближе к действительности, нежели однородная, но чисто количественная среда математических понятий, на чем, однако, мы не будем подробнее останавливаться, так как мы ограничиваемся здесь науками, образующими понятия о реальных объектах. Только к ним применимо вообще различие между науками о природе и науками о культуре.

Для наших целей достаточно показать, что действительность "как она существует на деле" не входит ни в одно понятие. Только у одной-единственной науки может возникнуть иллюзия, будто она все же понимает действительность вполне и без остатка, и этой наукой по понятным основаниям будет математическая физика. На нее главным образом и опирается современный рационализм. Физика, несомненно,

имеет дело с реальным бытием, но, несмотря на это, кажется, будто бы благодаря применению математики прерывность, на которую физика должна разложить разнородную действительность, снова превращается в непрерывное образование и будто бы поэтому разнородная непрерывность действительности сама охватывается понятиями. Но мы оставим этот единственный в своем роде случай пока в стороне и обратим наше внимание на другие науки о действительности. Последние должны во всяком случае ограничиваться какой-нибудь одной, относительно небольшой частью действительности, и их познание может поэтому быть только упрощением, но никогда не отображением действительности.

Отсюда мы приходим к решающему для всего учения о методе взгляду. Науки, если только методы их не произвольны, нуждаются в "априори" или в "предпосылке" (Vorurteil), на которой они смогли бы основываться при превращении разнородной непрерывности в прерывность, или в принципе выбора, пользуясь которым они могли бы в данном им материале отделять существенное от несущественного. Этот принцип носит по отношению к содержанию действительности формальный характер; таким образом делается ясным понятие научной формы. Только в совокупности существенного, а не в отображении действительности мы получим познание с его формальной стороны. Эту совокупность, выделяемую нами с помощью формального принципа из действительности, мы можем назвать также сущностью (Wesen) вещей, если это слово вообще может иметь для эмпирических наук какой-нибудь значительный смысл.

Но если дело обстоит так, то задачей учения о методе будет явно вскрыть, с их формальной стороны, эти руководящие при образовании сущности вещей точки зрения, от которых ученый-специалист зависит, часто сам не зная об этом; для нас здесь все и сведется к данным подобного исследования. Ибо очевидно, что от того, каким образом мы прерываем поток действительности, выбирая существенные элементы, зависит характер научного метода, и решение вопроса, существуют ли между двумя группами наук, с точки зрения их метода, принципиальные различия, совпадает с решением вопроса, существуют ли две принципиально различные точки зрения, сообразно которым науки отделяют в действительности существенное от несущественного, вводя таким образом наглядное содержание действительности в форму понятия.

Прежде чем перейти к попытке ответа на этот вопрос, скажем еще, в каком смысле мы употребляем здесь термин "понятие". В соответствии с нашей постановкой проблемы мы имеем в виду здесь под "понятиями" продукты науки, что вряд ли вызовет сомнения. Вместе с тем также совокупность *всего* того, что наука вбирает в себя из действительности, с целью ее постижения, мы называем понятием этой действительности, так что мы, следовательно, между содержанием научного изложения вообще и содержанием понятия не делаем никакого различия. Указанную терминологию можно назвать произвольной, но эта произвольность была бы неправомерной только тогда, если бы здесь вообще имелась какая-нибудь прочная традиция в терминологии. Она же, как известно, отсутствует совершенно. Понятие употребляется одинаково как для последних, не разложимых далее "элементов" научных сужде-

ний, так и для в высшей степени сложных образований, в которых сопоставлено много таких элементов. Неопределимое "голубое" или "сладкое", означающее содержание непосредственного восприятия, называется понятием, и точно так же говорят о понятии притяжения, тождественном с законом притяжения. Так как различие это очень важно для учения о методе, то мы хотим отделить здесь простые, неподдающиеся определению понятия, как элементы понятия, от собственно научных понятий, представляющих собой комплексы таких элементов и возникающих лишь в процессе научной работы. Но в таком случае, очевидно, нельзя провести принципиальную границу между понятием и изложением в понятиях, и тогда будет только последовательно, а отнюдь не произвольно, если мы также тот комплекс понятий, который содержит в себе научное познание действительности, назовем понятием этой действительности. Мы безусловно нуждаемся в термине, общем для всех образований, содержащих в себе то, что научное мышление вбирает в себя из наглядной действительности, и, для того чтобы обозначить эту противоположность к наглядному представлению, слово "понятие" является особенно пригодным.

Итак, научные понятия могут быть или комплексами не определяемых элементов понятия, или также комплексами научных понятий, которые по сравнению с образуемым ими более сложным понятием имеют значение его элементов. Формальный принцип образования понятий для подлежащего познанию объекта выражается при подобной предпосылке только в виде соединения (*Zusammenstellung*) элементов понятия или понятий в понятие соответствующего объекта, а не уже в самих элементах понятия, и данный принцип необходимо должен совпасть с принципом научного изображения этого объекта. Только таким образом мы приобретаем постановку проблемы, дающую возможность сравнения различных методов по их формальной структуре. В основе образования понятий, посредством которого действительность вбирается в науку, должен лежать определяющий метод данной науки, ее формальный характер, и поэтому, для того чтобы понять метод какой-нибудь науки, мы должны будем ознакомиться с ее принципами образования понятий. Таким образом, наша терминология понятна и вместе с тем оправдана. Если познать все равно, что понимать, то результат познания дается в понятии¹.

¹Этим самым дается ответ на сомнения, которые высказал М. Фришейзен-Кёлер по поводу употребления мною термина "понятие" (*M. Frischeisen-Köhler. Einige Bemerkungen zu Rickerts Geschichtslogik. "Philosophische Wochenschrift und Literaturzeitung". 1907. Bd. 8*). Я не могу согласиться с тем, что тут более, нежели просто терминологический вопрос. Под *образованием* понятий следует всегда разуметь соединение элементов, все равно, представляют ли эти элементы уже сами понятия или нет. Я всегда говорил лишь о принципах *такого* образования понятий, ибо только здесь, а не во взятых лишь как "элементы" понятиях *могут* обнаружиться существенные логические различия. Если это употребление понятий в целях образования новых понятий угодно называть "изложением" (*Darstellung*) и потому допускать лишь различия в "методе", а не в "образовании понятий", то тогда одинаково нельзя говорить о "понятии" притяжения, как и о "понятии" итальянского Ренессанса. Здесь нас во всяком случае интересует лишь то, какой принцип сочетает воедино части или элементы научного понятия.

VI. ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ МЕТОД

Согласно традиционному воззрению, сущность всякого научного образования понятий или изложения состоит прежде всего в образовании *общих* понятий, под которые различные единичные образования подводятся в качестве их экземпляров. С этой точки зрения существенным в вещах и процессах является то, что они имеют общего с подходящими под то же понятие объектами, и все чисто индивидуальное в них, как не существенное, не входит в науку. Уже бессознательно возникшие значения слов, которыми мы оперируем, отличаются, если отвлечься от собственных имен, более или менее общим характером; наука же может до известной степени быть рассматриваема как продолжение и сознательная разработка начавшегося помимо нашей воли процесса. Понятия приобретаются тогда или посредством сравнения эмпирически существующих объектов, или они могут также достигать такой всеобъемлющей всеобщности, что далеко выходят за пределы того, что доступно непосредственному опыту. Каким образом это возможно, нас здесь не интересует. Достаточно будет сказать, что в этом случае содержание понятия состоит из так называемых законов, т. е. из безусловно общих суждений относительно более или менее широких областей действительности. Понятия, следовательно, бывают иногда большей, иногда меньшей всеобщности, стоят поэтому ближе или дальше к особенному и индивидуальному и могут так близко подойти к нему, что под них подпадет только небольшой круг объектов, но все же они всегда общи, в том смысле, что ими не принимается во внимание все то, что превращает действительность в единичную и особенную действительность. Наука с этой точки зрения представляет контраст действительности, и контраст этот сказывается как в абстрактном характере ее понятий, столь противоположном наглядной представляемости действительности, так и в отличающей ее всеобщности, противодействующей индивидуальному характеру всякого действительного бытия.

Уже в логике Аристотеля, под влиянием которой до настоящего времени в этом пункте находятся почти все логические исследования, научное образование понятий рассматривается указанным способом, притом только таким способом, и, как бы ни отличалось современное понятие закона от античного родового понятия, все же, по-видимому, и теперь, как и раньше, общепризнанным является следующий взгляд: не существует науки об единичном и особом, которое бы она рассматривала именно с точки зрения его единичности и особенности. Наоборот, цель науки — подвести все объекты под общие понятия, по возможности понятия закона. Определяет ли подобное образование понятий действительно характер *всякой* науки?

Вопрос этот должно было бы решить в положительном смысле, если под понятием разумеет только те элементы, из которых наука образует свои понятия, и если, далее, допустить, что из общих элементов можно образовывать только общие понятия. Дело в том, что последние элементы понятий во всяком случае общи и понятие хотя бы уже потому может быть образовано только из общих элементов, что слова,

которыми пользуется наука, должны, чтобы быть всем понятными, иметь общие значения. Следовательно, что касается элементов понятия, то на них нельзя строить никакие формальные различия в методах наук. Поэтому вопрос может быть поставлен лишь относительно научных понятий: не являются ли и научные понятия, образуемые этими общими элементами, всегда общими, и, поскольку речь идет о естественно-научном методе, мы должны и на этот вопрос ответить утвердительно. Мы только должны будем тогда понимать слово "природа" в кантовском, т. е. формальном, или логическом, смысле, не ограничивая его телесным миром. Познавать природу при этой предпосылке — значит на самом деле образовывать из общих элементов общие понятия и, если возможно, высказывать безусловно общие суждения о действительности, т. е. понятия естественных законов, логической сущностью которых является то, что они не содержат ничего такого, что встречается лишь в единичных и индивидуальных явлениях.

Отрицать, что естественные науки пользуются подобным методом, можно, лишь слишком узко представляя понятие общего или имея в виду только один частный вид обобщения. Так как это и было на самом деле, вследствие чего по поводу развиваемых здесь мыслей возник целый ряд непонятнейших недоразумений, то я и хотел бы еще вкратце коснуться всеобщности естественно-научных понятий.

Мы называем общим *всякое* понятие, в котором нет ничего такого, что представляло бы собой нечто особенное или индивидуальное той или иной определенной единичной действительности, и мы оставляем без внимания различия в процессах, посредством которых создаются общие понятия. Точно так же нас здесь не интересует, имеем ли мы дело с понятиями отношений или с понятиями вещей, как бы эти различия ни были важны для логики. Мы должны положить в основу вполне общее понятие об общем понятии, так как задача наша сейчас состоит в том, чтобы сознать то общее, что одинаково присуще всем естественным наукам. Следовательно, в данном случае нельзя, например, иметь в виду только такие понятия, которые, будучи продуктами сравнивающей абстракции, объединяют в себе то, что обще какому-нибудь данному множеству экземпляров. Эта классификационная форма на самом деле ограничена только одной областью естествознания, что вряд ли кому-нибудь придет в голову оспаривать. Имеются еще иные способы образования общих понятий. Так, например, естественные науки в состоянии найти при помощи эксперимента над единственным объектом искомого понятие и даже закон, и эту абстракцию, как изолирующую, можно отличать от сравнивающей. Но и эта абстракция совершенно не достигала бы своей цели, если бы понятие, образованное *при помощи* одного объекта, имело бы значение только для этого объекта. Поэтому подобные различия не будут здесь рассматриваться. Понятие или закон должны всегда обладать значимостью для произвольно большого количества объектов, т. е. быть безусловно общими.

Само собой разумеется, что обобщающее естественно-научное познание не исключает далее самого широкого углубления в частности и детали. Если думать только об объединении того, что обще множеству

данных частей действительности, то может показаться, будто естествознание, оставляя без внимания индивидуальный момент, вводит в свои понятия лишь незначительную часть того, что мы знаем о данных предметах, или что обобщение означает почти что "бегство от действительности". Положение, что наука призвана упрощать действительность, не должно быть понято в таком смысле. Наоборот, всякая наука стремится как можно глубже проникнуть в действительность и более ясно сознать ее, чем это до сих пор было сделано. В сущности, на этом не нужно было бы даже особенно останавливаться. Обобщение не должно поэтому противопоставляться анализу. Мы думаем только, что никакой, даже самый подробный анализ не сможет исчерпать все многообразное содержание действительности и что естествознание, в законченном изложении результатов своего анализа, оставляет без рассмотрения все то, что встречается только у того или иного частного объекта, следовательно, и на этом пути всегда приходит к общим понятиям¹.

Конечно, естественные науки не обязаны, далее, довольствоваться одним только общим понятием для познания своего объекта. Они часто обращаются к несущественному для общего понятия "остатку" для введения его под новые понятия, и когда это уже выполнено, то они снова могут ощутить потребность подвергнуть оставшееся от этого второго анализа еще третьему исследованию. С формальной точки зрения нельзя указать, как далеко они должны войти в многообразное содержание действительности, чтобы закончить образование понятий, ибо это зависит от различных намерений и целей, которые ставят себе различные отдельные дисциплины. Но сколько бы ни образовывать понятий и как далеко ни продолжать с их помощью анализ, сколько бы неизвестных подробностей действительности ни выяснил нам этот анализ, все же и в этом случае естествознание не сможет, во-первых, никогда изложить в своих понятиях *все* особенности исследуемых объектов, ибо количество их в каждой разнородной непрерывности неисчерпаемо, и, во-вторых, оно будет, даже и при самом подробном знании, основанном на каком угодно количестве образованных понятий, всегда видеть несущественное в том, что присуще одному только объекту. Поэтому даже сочетание решительно всех образованных путем отвлечения от индивидуальной действительности естественно-научных понятий никогда не сможет передать особенности и индивидуальности хотя бы только одного-единственного объекта. Тот, кто полагает противное, должен вместе

¹Это упустили из виду как *Риль*, так и, в особенности, *Фришгейзен-Кёлер*, подвергнувший мои "Границы естественно-научного образования понятий" в нескольких таким же образом озаглавленных статьях очень обстоятельной критике ("Archiv für systematische Philosophie". Bd. 12, 13). То обстоятельство, что последний приписывает мне, будто в естествознании я вполне серьезно вижу "бегство от действительности", меня несколько удивляет, так как его критика в общем отличается умением коснуться сути дела, и я охотно признаю ее глубину и остроту. Даже непонимание его было для меня отчасти поучительно, так как оно указало мне, что в некоторых пунктах я, имея в виду даже внимательного читателя, недостаточно подробно изложил свои мысли. В дальнейшем я поэтому еще вернусь к его критике, поскольку только это не будет нарушать общего плана данного очерка, избегающего слишком подробных специально логических исследований.

с Платоном принимать общее за действительность и видеть в особенном и индивидуальном только комплекс общих понятий. Но мы теперь оставили уже этот реализм понятий. Действительность для нас лежит в особенном и индивидуальном, и ни в коем случае нельзя ее построить из общих элементов.

Наконец, также и из того обстоятельства, что иногда существует всего только один экземпляр, исходя из которого естествознание может образовывать свои понятия, не следует еще, что данные понятия, за исключением одного-единственного случая, о котором мы упомянем ниже, обладают значимостью только для этого одного экземпляра. В этих случаях с точки зрения логической структуры естественно-научного понятия будет, так сказать, "случайно", что эмпирический объем данного понятия состоит из одного только экземпляра, ибо содержание понятия остается, несмотря на это, применимым к любому числу экземпляров, является, следовательно, общим родовым понятием. В те времена, например, когда об археоптериксе было известно только одно перо, значение последнего сводилось главным образом к тому, что оно позволяло восстановить целый род, точно так же как и теперь, когда найдены два экземпляра этого рода; итак, понятие "археоптерикс" было уже логически общим тогда, когда его эмпирический объем не насчитывал даже еще ни одного цельного экземпляра. По всем этим основаниям мы можем назвать поэтому естественно-научный метод генерализирующим*, чтобы тем самым выразить формальное понятие природы: *естествознание генерализирует.*

Исключения составляют, конечно, единичные мировые тела в некоторых разделах астрономии; но более подробное исследование показало бы, что и это исключение тоже не может уничтожить общее правило, потому что роль, которую единичное, как таковое, играет в этой закономерной науке, обусловлена особыми обстоятельствами и ограничена резко определенными областями. Здесь, точно так же как и в физике, существенное значение выпадает на долю математики, но к этому мы еще вернемся.

Если отвлечься пока от этих кажущихся исключений, то далее будет ясно, как вследствие подобного рода образования понятий совокупность в логическом смысле естественно-научных, или генерализирующих, дисциплин расчленяется и объединяется в одно единое целое с общими целями, реализации которых в своей особой области способствуют все отдельные частные науки.

Действительность распадается для генерализирующих наук прежде всего на два вида реальностей, на такие, которые заполняют пространство, причем слово "заполнять" (erfüllen) следует подчеркнуть, ибо просто протяженные (ausgedehnte) тела не действительны, и на такие, которые этого не делают, хотя их на этом основании отнюдь не следует мыслить вообще "беспространственными" (unräumlich); и генерализирующие специальные исследования строго придерживаются, если только оставить в стороне материалистические претензии, этого деления на физическое и психическое бытие. Они должны делать это в интересах своего образования понятий, хотя все это деление до известной степени является само продуктом научной, именно генерализирующей абстрак-

ции. Они не могут ввести в одну систему понятий оба рода объектов, понятия которых исключают друг друга, но могут только попытаться однозначно соотнести один род к другому, после того как каждый из них в отдельности уже был понят генерализирующим образом. Поэтому для генерализирующих наук существуют две отделенных друг от друга области исследования, и сообразно с этим должны быть построены две системы генерализирующих частных наук, из которых одни исследовали бы материальную, другие же — психическую действительность. Однако в их логической и, следовательно, формальной структуре обе системы вполне походят одна на другую, и всякое специальное исследование материальных или духовных процессов найдет в них свое место.

Если обе эти системы представить завершенными, то окажется, что в науке о телах, точно так же как и в психологии, имеется по теории, содержащей в себе все то, что общо всем телам или всем душам, и оперирующей, следовательно, исключительно мыслимо наиболее общими понятиями; а это позволяет расчленить науки соответственно степени общности и объема их последних понятий. В пределах соответствующих областей необходимо создать системы понятий или законов, которые обладают значимостью только для этого определенного, относительно частного круга объектов и для построения которых необходимо предпринять идущие до мельчайших деталей наблюдения, но всюду даже и здесь неизбежен выбор существенного с точки зрения все же еще общего, по сравнению с чисто индивидуальным, понятия. Все эти относительно частные образования понятий замыкаются, подобно платоновской пирамиде понятий, в одно единое целое, ибо эта пирамидообразная логическая структура не зависит от того, какие это понятия, родовые ли, или понятия закона, понятия вещей, или отношений, и самая общая теория определяет во всякой системе также и специальное исследование постольку, поскольку в принципе не исключается подведение менее общего под самое общее. Поэтому допущение принципиально не закономерного бытия противоречит, например, смыслу всякой генерализирующей науки, а для наук о телах даже ценность имеют только те образования понятий, которые не являются принципиально несовместимыми с механическим воззрением, вследствие чего "виталистические" теории не могут дать разрешение проблемы, а только затемняют ее. Психология не сумела пока дать еще всеобщее признанную теорию психической жизни, и с точки зрения систематической законченности она стоит поэтому далеко позади физических наук. Однако различие это не принципиально, но только в степени, и сколько бы психология в частности ни отличалась логически от физических наук, она все же употребляет генерализирующий, а следовательно, в логическом смысле естественно-научный метод.

Само собой разумеется, мы этим отнюдь не хотим рекомендовать некритическое перенесение в психологию методов физических наук. В частности, всякий научный метод исследования должен сформироваться с особенностями содержания своих объектов. Весь вопрос здесь в том, имеют ли эти особенности такое логическое значение, что исключают генерализирующее образование понятий, в том роде, как его производят естественные науки, а этого нельзя вывести из сущности рассматрива-

емой самой по себе (für sich) душевной жизни, как я это покажу еще особо.

Часто указывали на целостную связь, характеризующую пережитое психическое бытие в отличие от мира телесного, выводя отсюда заключения относительно метода его исследования. Факт подобного целостного единства не подлежит сомнению. Но все-таки следовало бы указать точно, в чем заключается это единство, и в случае, если оно действительно противоречит естественно-научному методу, разобраться, в чем причина этого противоречия: коренится ли оно в сущности психического бытия или объясняется совсем иными факторами, которые либо вообще не принадлежат к области психологии, либо могут быть объяснены исключительно в связи с особенностями душевной *культурной* жизни.

Можно, например, говорить о единстве "сознания", противопоставляя его множеству физической действительности. Если при этом, однако, имеется в виду логическое или гносеологическое понятие сознания, то это исключительно формальное единство не соединяет психическое многообразие каким-то принципиально иным образом, нежели физическое, и поэтому для метода психологии форма эта не имеет никакого значения. Так как психологическое образование понятий ограничивается исключительно содержанием психической действительности, то логическое единство сознания не сможет никогда сделаться его объектом.

Однако на деле это не есть единственное единство, характеризующее психическую жизнь. Можно указать еще на другую связь, делающую невозможным изолировать в понятии психические элементы в такой же степени, как физические, — связь, исключаящую атомизирование духовного бытия и обуславливающую поэтому принципиально важные логические особенности психологического образования понятий. Но и это единство далеко еще не однозначно. Дело в том, что единство подобной связи может покоиться на невозможности при исследовании жизни души совершенно отвлечься от тела, с которым она соотнесена, причем тело это рассматривается как организм, переносящий свое единство на связанное с ним психическое бытие. Или единство получается оттого, что человек полагает ценности и что с точки зрения этих ценностей психическая жизнь его точно так же замыкается в единство. Оба эти вида связи и единства в психическом мире следует тщательно отличать друг от друга, даже в том случае, если допустить, что понимание тела как организма возможно только благодаря целепологающему психическому существу и что "органическое" единство психической жизни получается, таким образом, через посредство обратного перенесения тех же категорий.

В первом случае органического единства, в котором ценности не играют никакой роли, это единство, все равно перенесено ли оно с тел на психику или в конечном счете исходит из самой же душевной жизни, образует, вне всякого сомнения, важную проблему методологии психологии, на которую, пожалуй, еще слишком мало обращали внимания и разрешение которой, быть может, в такой же степени исключит мысль о "механике" или атомизировании души, как и идею чистой механики организмов. Эти последние бесспорно никогда не могут быть поняты

только как механизмы, ибо тем самым они перестали бы быть организмами, и биология поэтому будет всегда заключать в себе особые принципы образования понятий, которые нельзя без остатка свести к чисто физикальному рассмотрению¹. Соответственно этому можно было бы сказать, что понимание психической жизни, аналогичное чисто механической теории, является невозможным и что потому всякий психический процесс может быть исследован лишь в связи с единством всей души в целом. Но как бы это ни было правильно, оно все же не исключает в логическом смысле естественно-научного метода в психологии, подобно тому как и организмы не изъяты из естественно-научного исследования, и подобное органическое единство душевной жизни не может поэтому иметь для нас здесь значения.

Только тогда, когда вопрос о единстве будет поставлен с точки зрения ценности, можно будет, пожалуй, утверждать, что генерализирующее рассмотрение необходимо разрушает это единство и что поэтому целостную душу следует рассматривать *не только* естественно-научным образом, так как этим самым прекратилась бы отнесенность к ценностям. Но отсюда еще совсем не следует, что психическая жизнь, как таковая, противится естественно-научному пониманию или что непостижимое для естественно-научного метода единство проистекает из сущности психического, но только то, что определенные *виды* душевной жизни не могут быть исчерпывающе исследованы генерализирующим способом и мы отнюдь не намерены отрицать здесь эту возможность. Напротив, в ней заключается проблема науки о культуре. Но этого вопроса мы сможем коснуться, только соединив чисто логические и формальные отличия методов с материальным принципом деления на природу и культуру. Пока нам нужно было только показать, что наука, исследующая психическую жизнь исключительно с той точки зрения, что она — душевная, а не телесная, не имеет основания пользоваться другим, кроме как в логическом смысле естественно-научным методом. Итак, всякая действительность, а следовательно, и психическая, может быть рассматриваема генерализирующим образом как природа, значит, также должна быть понята при помощи естественно-научного метода.

VII. ПРИРОДА И ИСТОРИЯ

Если мы определим понятие естественных наук так широко, что оно совпадет с понятием генерализирующих наук, то будут ли вообще возможны другие методы, кроме естественно-научных? Наука, как мы видели, нуждается для выбора существенного в руководящем принципе. Таким именно критерием является соединение того, что общо известному множеству объектов, соединение, получаемое при помощи эмпирического сравнения, или выражение общего в форме естественного

¹ См. "Die Grenzen...", в особенности S. 456 и сл. Я не могу коснуться здесь подробнее понятия отвлекающейся от ценности телеологии, да оно и не необходимо для понимания дальнейшего.

закона. Если метод этот применим одинаково к материальным и духовным явлениям, а третьей области действительности не существует, то с формальной точки зрения какие могут еще оставаться научные задачи? Понятие науки в таком случае, по-видимому, совпадает с понятием естествознания в широком значении этого слова, и всякая наука должна, по всей вероятности, стремиться к отысканию общих понятий или естественных законов, которым объекты ее подчинены. В известном смысле можно при этом сослаться и на Аристотеля.

И действительно, тот, кто классифицирует науки сообразно противоположению природы и духа, бессилён против такого утверждения; против него он не найдет ни одного убедительного аргумента, пока под духом он будет понимать психическое. Там, где из свойств душевной жизни пытаются вывести основания, делающие невозможным исследование ее по методу естественных наук, там или самое большее ссылаются на логические второстепенные отличия, не оправдывающие принципиальной формальной противоположности между естествознанием и науками о духе и основывающиеся на понятии естественных наук, взятом не в логическом смысле, или оперируют метафизическими утверждениями, которые даже в случае своей истинности для учения о методе лишены всякого значения. Духовная жизнь, например, должна быть "свободной", в противоположность к причинно обусловленной природе, и поэтому она не может быть подведена под законы, ибо понятие закономерности противоречит понятию свободы.

Подобными утверждениями можно только внести путаницу в науку. Милль¹ был бы несомненно прав в своем утверждении, что существуют только естественные науки, если бы в этом вопросе дело действительно сводилось к свободе или причинной необходимости, ибо, основываясь на метафизическом понятии свободы, никогда нельзя будет отразить попытки подчинения эмпирически данной душевной жизни общим законам в той же мере, как и физический мир; свобода же, конечно, никогда не сможет воспрепятствовать эмпирически генерализирующему методу. Итак, как бы в частности психология ни отличалась от физикальных наук, все-таки ее последней целью является подведение частных и индивидуальных явлений под общие понятия и по возможности установление законов. И законы психической жизни должны быть в логическом и формальном отношении естественными законами. Психология, следовательно, с логической точки зрения есть естественная наука, и притом как в смысле различия между природой и культурой, так и в смысле генерализирующего метода. Эти вопросы разрешены уже тем фактом, что до сих пор все приобретения эмпирической психологии достигнуты ею как генерализирующей наукой о природе.

Если, таким образом, кроме естественно-научного метода должен еще существовать другой принципиально отличный от него способ образования понятий, то (и это будет ясно здесь как при формальном,

¹ Система дедуктивной и индуктивной логики. Т. 2, кн. 6: О логике нравственных наук*.

так и при материальном принципе деления) его нельзя основывать на особенностях духовной или психической жизни. Только та логика может надеяться прийти к пониманию существующих наук, которая, спокойно предоставляя психическую жизнь генерализирующему естествознанию, в то же время решительно ставит вопрос, не имеется ли, кроме основного для естественно-научного метода принципа генерализирования, еще иная, принципиально отличная от него формальная точка зрения, которая совершенно другим образом отделяла бы существенное от несущественного. И тот, кто старается проверять свои логические теории наблюдением над действительно существующими науками, не сможет, как мне кажется, не заметить прежде всего просто *факта* существования в формальном отношении иного научного метода. Если факт этот не умещается в традиционную логику, то тем хуже для логики.

Есть науки, целью которых является не установление естественных законов и даже вообще не образование общих понятий; это *исторические* науки в самом широком смысле этого слова. Они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной, с точки зрения ее индивидуальности; и поскольку речь идет о последней, естественно-научное понятие оказывается бессильным, так как значение его основывается именно на исключении им всего индивидуального как несущественного. Историки скажут об общем вместе с Гёте: "Мы пользуемся им, но мы не любим его, мы любим только индивидуальное"*¹, и это индивидуальное, во всяком случае поскольку подлежащий исследованию объект интересует нас как *целое*, они захотят также изобразить научно. Поэтому для логики, желающей не поучать, но понимать науки, ложность мнения Аристотеля, к которому примыкают почти вся современная логика и даже некоторые историки и в соответствии с которым особенное и индивидуальное не может быть введено в научное понятие, не подлежит никакому сомнению. Мы не будем пока входить в рассмотрение того, *каким образом* историческая наука изображает эти особенность и индивидуальность действительности, которые она исследует. *То, что* она видит в этом свою задачу, не должно быть отрицаемо, и из этой задачи следует исходить при изложении ее формальной сущности. Ибо все понятия о науках суть понятия задач, и логически понять науки возможно, *лишь проникнув в цель*, которую они себе ставят, а отсюда — в логическую структуру их метода. Метод есть путь, ведущий к цели. История *не хочет* генерализировать так, как это делают естественные науки. И обстоятельство это является для логики решающим.

В новейшее время эта противоположность естественно-научного и исторического методов стала, по крайней мере с этой *одной*, хотя в известном смысле только отрицательной стороны, совершенно ясной. Я уже упомянул о различии закономерных и исторических наук у Пауля. Не входя в рассмотрение других попыток выяснения этого пункта, я укажу здесь только на Виндельбанда¹. "Номотетическому" методу

¹ Geschichte und Naturwissenschaft. 1894. Перепечатано без изменения в 3-м изд. "Прелюдий" (1907), с. 355 и сл.

естествознания он противопоставляет "идиографический" метод истории, как направленный на изображение единичного и особенного; и с тем ограничением, что номотетический метод включает в себя не только отыскание законов в строгом смысле этого слова, но также и образование эмпирически общих понятий, такое противопоставление несомненно правильно. "Действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального". Точно таким же образом я сам пытался, с целью получения двух чисто логических понятий природы и истории, под которыми разумеются не две различные реальности, но одна и та же действительность, рассматриваемая с двух различных точек зрения, формулировать логическую основную проблему классификации наук по их методам¹, и в этом именно смысле я и противопоставляю генерализирующему методу естествознания индивидуализирующий метод истории.

Это различие дает нам искомый *формальный* принцип деления наук, и тот, кто наукознанию хочет придать действительно логический характер, должен будет основываться на этом формальном отличии. Иначе он никогда не поймет *логической* сущности наук. То, что существующее образование понятий действительно распадается на эти два логически противоположные направления, — факт, о котором можно сожалеть, но который нельзя упразднить, и поэтому наукознание должно прежде всего начать именно с этой противоположности, а не с каких-либо предметных различий. Общие фразы вроде того, что вся наука — едина и что ведь не может быть нескольких истин или что история — не "наука", потому что она не генерализирует, вряд ли принесут логике много пользы. Конечно, всем эмпирическим наукам общо то, что они дают истинные суждения, т. е. изображают только действительно существующие объекты, а не продукты фантазии. В силу этого мы имеем одну единую науку, направленную на изучение действительности. Но это, однако, относится к содержанию, а не к форме науки, и поэтому для логики, ограничивающейся научными формами, это обстоятельство представляет только само собой разумеющуюся предпосылку. Далее имеется еще ряд форм мышления, необходимых всюду, где речь идет об изображении эмпирической действительности в научных понятиях. Но не менее достоверно и то, что науки ставят себе формально различные друг от друга цели генерализирования и индивидуализирования, вследствие чего должны существовать также формально отличающиеся друг от друга виды образования понятий, ведущие к достижению этих целей. Того, кто хочет употреблять название науки только для продуктов генерализирующего понимания действительности, конечно, нельзя опровергнуть, ибо подобные терминологические определения лежат вообще по ту сторону истины и лжи. Но вряд ли можно утверждать, что терминология, исключаяющая из сферы науки сочинения Ранке и всех великих историков, особенно удачна. Скорее следовало бы, наоборот,

¹Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 255.

попытаться образовать такое понятие науки, которое охватило б все, что вообще называется наукой, а для этой цели прежде всего принять во внимание тот *факт*, что науки не всегда характеризуются одной и той же формой естественно-научного или генерализирующего метода.

Поясним все это сначала двумя примерами и сравним для этой цели знаменитое описание К. Э. Бэрм развития цыпленка в яйце с "римскими папами XVI и XVII столетий" Ранке*. В одном случае необозримое множество объектов подведено под систему общих понятий, цель которой — обладать значимостью для каждого любого экземпляра этого множества и выразить то, что повторяется всегда заново. В другом случае, наоборот, определенный, единичный ряд действительности понят таким образом, что особенность и индивидуальность каждой части действительности находят свое выражение, причем изображается именно то, чего еще никогда не бывало. Из этого различия задач необходимо вытекают логически различные средства и формы мышления. Бэр, как великий естествоиспытатель, объединяет в одно понятие то, что общо различным объектам, и продукт мышления в таком случае представляет собой общее родовое понятие. Ранке, наоборот, должен подвести каждого из своих пап под частное понятие, для чего ему надо образовать понятие с индивидуальным содержанием. Таким образом, цели и формы мышления, свойственные каждому из этих научных трудов, совершенно исключают друг друга, так что нельзя даже усомниться в принципиальном логическом различии используемых методов; но более того, эти примеры указывают нам вместе с тем еще на один пункт. Если в одном случае объекты рассматриваются с точки зрения общего или всеобщего, в другом случае, наоборот, с точки зрения особенного или индивидуального, то ясно, что здесь выражается мыслимо *наибольшее* логическое различие, какое только вообще может существовать между методами эмпирических наук. Третьей цели науки, которая отличалась бы от обеих указанных в логическом или формальном отношении столь же принципиально, при изображении эмпирической действительности быть не может. Наукознание должно, следовательно, будет рассматривать указанное отличие как основную формальную противоположность всякого научного образования понятий, наряду с которой прочие отличия логически второстепенны, так что, разделяя таким образом эмпирические науки, оно скажет: всякая научная деятельность образует либо общие, либо индивидуальные понятия, либо содержит смесь и тех, и других. Но так как смешанные формы могут быть понятиями только тогда, когда понятия уже чистые формы, то наукознание и должно начинать с основных двух видов образования понятий: генерализирующего и индивидуализирующего.

Трудно предположить, чтобы кто-либо мог возразить что-нибудь против этих положений. Можно усомниться лишь в том, справедливо ли приравнивать указанное чисто формальное различие противоположности естественно-научного и исторического методов, или, напротив, слово "история" следовало бы употреблять в более тесном значении. Но и на это нетрудно найти ответ.

Всякий назовет исследование Бэра естественно-научным, и нам уже известны основания отождествления генерализирующего образования

понятий с естественно-научным. К тому же логическое употребление слова "природа" находится в соответствии с терминологией Канта, и это делает его исторически безусловно правомерным. Но не менее правомерно также и выражение "исторический метод" для обозначения научных приемов, направленных на особое и индивидуальное в действительности. Когда труд Ранке о папах называют историческим исследованием, то при этом, конечно, имеют в виду также и то, что в нем трактуются духовные явления, в особенности же человеческая культурная жизнь. Но если отвлечься от этих материальных определений, что для получения чисто логического понятия необходимо сделать, то слово "исторический" все же будет иметь вполне определенное значение, именно то значение, в котором оно здесь употребляется.

Конечно, разговорная речь в этом пункте не отличается последовательностью. Говорят о "естественной истории", и выражение "история развития" стало даже обычным для таких исследований, на примере которых, как в случае с трудом Бэра о развитии цыпленка, лучше всего можно выявить логическую сущность естественно-научного метода. Но это — исключения. Кто вообще говорит об "истории", тот думает всегда об единичном индивидуальном течении вещей, и именно в философии принято противопоставлять историческое, как особенное, природе, как общему. Историческое право представляет собой единичное индивидуальное право в противоположность естественному праву, которое общо или должно быть общо всем. Историческая религия является единичной, особой религией в противоположность естественной религии, в отношении которой предполагается, что она дается каждому человеку вместе с его общей природой. Если, далее, рационализм, рассматривающий вещи лишь постольку, поскольку появляется возможность подвести их под общие понятия, с пренебрежением говорит о "только" историческом, то он при этом точно так же отождествляет историческое с единичным и индивидуальным, и это словоупотребление встречается еще даже в философии немецкого идеализма. Но это только может быть еще одним основанием для того, чтобы отождествить историческое в логическом смысле с единичным, особым и индивидуальным. Что Кант и его преемники тоже пренебрежительно говорят о только историческом, показывает то обстоятельство, что, несмотря на громадный прогресс в историческом мышлении, сделанный ими по сравнению с эпохой Просвещения, у них имеются в лучшем случае одни только зачатки логического понимания истории.

Итак, называя индивидуализирующий метод историческим и противопоставляя его естественно-научному, как генерализирующему, мы отнюдь не выдумываем какой-то произвольной терминологии. Напротив, там, где принимается логическое понятие природы, как его формулировал Кант, это логическое понятие истории является необходимым его дополнением, и во всяком случае только таким образом мы получаем подходящий исходный пункт для логического исследования эмпирических наук. Задачей логики является понять сначала цель истории, заключающуюся в изображении единичного и индивидуального хода дейст-

вительности, а отсюда уже употребляемые при этом индивидуализирующие формы мышления как необходимые средства для достижения этой цели. Этого не сможет отрицать никто, кому важно уяснение *всей* научной деятельности. Только тот, кто, подобно представителям натурализма, создает себе произвольное и априорное понятие о науке, не ориентируясь при этом в фактически существующих науках, сможет оспаривать отождествление исторического метода с индивидуализирующим.

VIII. ИСТОРИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

Рассматривая, таким образом, естествознание и историю как формальную противоположность, мы должны сказать следующее: в то время как естествознание, если отвлечься от уже упомянутых немногих исключений, стремится охватить в своих понятиях множество, даже подчас необозримое количество различных процессов, историческая наука старается приспособить свое изложение к *одному* от всех других отличному объекту, который она исследует, будь это личность, целое столетие, социальное или религиозное движение, народ или что-либо иное. Этим она желает ближе познакомить слушателя или читателя с тем единичным явлением, которое она имеет в виду. Естествознание же, наоборот, тем лучше объяснит часть действительности, чем общее будет то понятие, посредством которого оно ее изобразит, чем яснее удастся выразить то, что частное явление имеет общего с целокупностью природы, и чем более содержание общего понятия отдалится от содержания единичного объекта в его индивидуальности.

Уже из этой формальной противоположности природы и истории можно вывести целый ряд важных для методологии следствий. Однако мы ограничимся здесь одним пунктом, который особенно часто подвергался обсуждению. Уже из сказанного выше должно было стать ясным, какое значение может иметь наука об общей душевной жизни, т. е. психология, для исторической науки, пункт, в котором, собственно, не должно было бы быть разногласий между всеми, не желающими превращать историю в генерализирующее естествознание, и который вместе с тем имеет решающее значение для вопроса, по какому основанию науки делятся на естествознание и науки о духе.

Мы знаем, что исторические науки, исследуя культурные процессы, почти всегда имеют дело также и с психической жизнью, и поэтому называть историю наукой о духе — не безусловно уже ложно. На этом основании часто говорится, что историки должны быть хорошими "психологами". Однако они обычно не обращают внимания на научную психологию, хотя, казалось бы, что, интенсивнее занявшись ею, они стали бы тем самым еще лучшими "психологами". Эта аргументация кажется весьма убедительной, и несомненно благодаря ей мнение об основополагающем значении психологии для истории пользуется столь широким распространением.

Но если присмотреться ближе, то нетрудно будет найти, что, как это часто бывает у особенно популярных теорий, убедительностью своей

этот взгляд обязан многозначности своего лозунга. Мы называем не только историков, но и поэтов и художников "психологами", совершенно справедливо предполагая, что и они должны быть для выполнения своих целей "знатоками людей". Но та "психология", которую изучают художники, имеет, конечно, с абстрактной наукой о психической жизни общим только название, и никто не порекомендует поэту заняться научной психологией, для того чтобы таким образом усовершенствоваться в поэтическом искусстве. Искусство стремится постигнуть психическую жизнь не понятиями, но, поскольку это возможно, интуитивно, для того чтобы с помощью совсем иных, нежели научные, средств поднять ее в сферу всеобщего значения; так что художественная способность "психологического" понимания людей, во всяком случае, совершенно не зависит от знания научной психологии.

То же самое относится и к "психологии", с которой имеют дело историки, как бы она вообще ни отличалась от психологии художника. Можно даже сказать, что эта психология отстоит от генерализирующей науки о психической жизни по возможности еще дальше, чем психология художника, потому что она всецело направлена на единственное и особое. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мы находим значительных "психологов" среди историков уже в те времена, когда еще не существовало научной психологии и даже не было еще современного понятия психического. В этом случае Фукидида, например, мы можем тоже причислить к "психологам". Но если даже Вундт¹, который в особенности настаивает на основополагающем значении психологии для "наук о духе", аттестует Фукидида как историка, "могущего даже для позднейших времен служить образцом психологического понимания исторического процесса", то это факт несомненно весьма знаменательный. Его значение не может быть ослаблено даже указанием Тённиса² на то, что такие историографы, как Полибий, Тацит, а из новых Юм, Гиббон, И. Мюллер, Тьерри, Гервинус, были, с точки зрения *их века*, учеными-психологами, ибо если это и верно, то показывает лишь то, что психология их века не повредила этим историкам. Психология названных ученых считается в настоящее время в науке устарелой и даже неверной. Не вследствие, но вопреки их психологии они стали значительными историками. На самом деле у большинства историков принимавшая ими психологическая теория играла незначительную роль в их исторической работе, и даже независимо от этого было бы в интересах методологии крайне желательно (ибо, действительно, большинство позднейших историков с точки зрения их "психологических" познаний принципиально мало чем отличаются от Фукидида) тщательно отделять их "психологию" единичного и индивидуального, в том смысле, как мы, например, говорим о психологии Фридриха Вильгельма IV или психологии крестовых походов, от пользующейся генерализирующим методом научной психологии, обозначив ее особым термином; в случае же если

¹ Logik. 3. Aufl. Bd. III. Logik der Geisteswissenschaften, 1908. S. 2.

² Zur Theorie der Geschichte. 1902. "Archiv für systemat. Philosophie". Bd. VIII.

неудобно отказаться от слова "психология", то, имея в виду общую противоположность природы и истории, называть ее хотя бы "исторической психологией".

По существу получится тогда следующее: объяснение жизни души в общих понятиях есть наука. Наоборот, "историческая психология", т. е. понимание отдельных людей или определенных масс в определенную эпоху, не есть еще сама по себе наука. Может быть, научная психология и в состоянии усовершенствовать историческую, но эта последняя никогда не сможет быть заменена генерализирующей наукой о психической жизни. Ибо если бы какой-нибудь психологической теории удалось подвести всю психологическую жизнь под общие понятия, то все же этим отнюдь не было бы дано знания единичных индивидуальных явлений. Мы объясняем психологически природу психического бытия тем, что ищем общие ему законы или какие-нибудь другие общие понятия, в истории же психическую жизнь мы познаем "психологически" тем, что, насколько это возможно, переживаем заново (*nacherleben*) ее индивидуальное течение; но этим мы, самое большее, приобретаем лишь *материал* для исторического изложения, но не историческое *понятие* соответствующего объекта. Простое психологическое "переживание" не есть еще наука, и его нельзя также в целях исторического познания оформлять генерализирующим образом. Если ясно осознать это, то нельзя уже будет считать самим собой разумеющимся, что историк для выработки своего "психологического" понимания должен изучать научную, т. е. генерализирующую, психологию, и тогда уже будет совершенно невозможно полагать основу исторических наук в пользующейся общими понятиями науке о психической жизни в том смысле, в каком механика является основой естественных наук в мире физическом¹. Это не значит, что между генерализирующей научной психологией и исторической наукой нет никакой связи, и на это я хотел бы обратить особое внимание, так как мои взгляды неоднократно толковались в том смысле, будто бы я отрицаю *возможность* для историка научиться чему-нибудь у научной психологии. Это мне даже никогда не приходило в голову. Наоборот, я уже раньше категорически указал на то, что "психологи-

¹ Совершенно аналогичное мнение встречаю я также у одного психолога. Карл Марбе пишет в своей рецензии на книгу Эрнста Эльстера (*Ernst Elster. "Prinzipien der Literaturwissenschaft"*) следующее: "Именно то обстоятельство, что нет возможности без затруднения подвести под психологические понятия те объекты, которые интересуют историка литературы, могло бы показать автору, что, по крайней мере в его смысле, нельзя психологию сделать полезной для науки о литературе. Современный психолог старается понять духовную жизнь как комплекс *простых* элементов и фактов. Но такое разложение психического не пригодно для историка литературы. Он хочет пережить и понять определенную часть духовной жизни человечества в ее *сложности*". Это хорошо сказано, и я могу только радоваться, что Марбе, заявивший в рецензии на мою книгу "Границы естественно-научного образования понятий", что он не может "ни в одном существенном пункте" согласиться со мной, подошел ко мне все-таки столь близко, ибо различие, лежащее в основе его приведенных выше положений, подробно изложено мною в моей книге в качестве ее очень "существенного пункта" и явно применено в ней к проблеме взаимоотношения психологии и исторической науки.

ческое” понимание прошлого, происходящее обычно без научных психологических знаний, может быть, несмотря на это, усовершенствовано генерализирующей психологией. В какой мере это возможно, этого нельзя решить на основании логических соображений, и нет никакого смысла взвешивать различные возможности, прежде чем история не будет действительно теснее, чем раньше, связана с научной психологией. В интересах логического понимания проблемы мы лучше всего предположим максимум использования историком психологических знаний; тогда мы увидим, что психология сможет сделать для истории и что нет.

Резко отделив генерализирующий метод психологии от индивидуализирующего метода истории, попробуем построить теперь максимум мыслимой для обеих наук связи. Изображение индивидуального тоже не может обойтись без общих понятий или по крайней мере без общих элементов понятия: последние составные части *всякого* научного изложения должны быть, как мы уже раньше упомянули, общими. Следовательно, и понятие исторической индивидуальности составлено сплошь из общих элементов, способом, к которому мы еще вернемся впоследствии. Это не следует понимать так, будто бы индивидуальность действительности сама есть лишь сочетание общих элементов, что привело бы нас, как мы тоже уже указывали раньше, к платонизирующему реализму понятий. Речь идет исключительно о *научном изображении* индивидуальности и об использовании общих элементов для этой цели, последнее же важно потому, что историк при этом большей частью обращается к общим словесным значениям, которые бессознательно возникли в нас и усваиваются нами вместе с языком до занятия наукой. Можно было бы возразить, что эти донаучные “понятия” неточны и неопределенны и потому, собственно говоря, не являются понятиями и что историческая наука, следовательно, должна сделаться научнее по мере того, как ей удастся заменить донаучные общие словесные значения, используемые ею для изображения индивидуальных исторических процессов, научными понятиями. Последние же она должна позаимствовать у психологии. Таким образом, противоположность генерализирующего и индивидуализирующего образования понятий была бы не тронута, но также и значение психологии для исторической науки не подлежало бы уже сомнению.

Это действительно показывает, что психология *может* стать вспомогательной наукой истории, но необходимо еще точно установить значение этого результата для наукознания. Сначала, чтобы быть последовательным, нужно будет несколько расширить эти соображения. Историк отнюдь не ограничивается изображением психической жизни. Люди, о которых он говорит, обладают также и плотью и определяются поэтому влиянием окружающей их материальной среды. Не приняв во внимание материальную среду, мы не поймем ни одного исторического описания, и материальное в его индивидуальности может в историческом смысле стать даже очень важным. Отсюда следует, что психология далеко не единственная генерализирующая наука, могущая иметь для истории вспомогательное значение.

Если, например, в истории какого-нибудь сражения мы узнаем, что солдаты до боя должны были проделать многодневный поход, что они вследствие этого устали и не могли надлежащим образом сопротивляться напавшим на них в физическом отношении более свежим войскам, или если рассказывается, что осажденный город, у которого был отрезан всякий подвоз припасов, смог продержаться только определенное время, ибо голод изнурил людей, так что под конец уже невозможно было защищаться, — то историк при изображении этих событий будет точно так же пользоваться сплошь общими словесными значениями, относящимися к материальным процессам, причем в большинстве случаев он ими опять-таки владел еще до того, как начал заниматься наукой. Поэтому здесь тоже придется сказать, что, используя в целях изображения единичных процессов подобные общие понятия, он с точки зрения физиологии поступает неточно и неопределенно. Чтобы стать научно "точным", ему следовало бы привлечь сюда также и физиологию усталости и питания, ибо только таким образом ему удалось бы заменить донаучные понятия строго научными.

От изложенного выше мнения о необходимости в целях большей научности истории пользоваться данными психологии, это требование принципиально, конечно, ничем не отличается. И все-таки оно будет, пожалуй, далеко не столь очевидным. В чем же дело? Может быть, в том, что физиология как наука гораздо совершеннее психологии и что поэтому здесь сразу становится ясным, как мало историку, как таковому, могут помочь понятия генерализирующих наук?

Понятия эти для него всегда только средства и никогда не цель. Поэтому легко может показаться, что цели можно достигнуть и без "точных" средств. Так, несомненно, и обстоит дело в рассмотренных нами примерах. Если бы результат этот подлежал обобщению, то можно было бы предположить, что надежды, возлагаемые на психологию для истории, покоились, в сущности, на том, что эта наука до сих пор еще очень мало исследовала встречающиеся в истории виды душевных явлений и что именно окутывающий их еще психологический туман окрыляет фантазию перспективой различных возможностей. Тогда следовало бы сказать: если бы генерализирующая психология достигла в исследовании психических законов, имеющих значение для исторически существующей жизни, той же ступени совершенства, что и физиология в объяснении усталости и голода, то данные ее, быть может, показали бы для истории столь же лишенными значения, как и данные физиологии.

Мы пришли бы тогда к следующему результату: в большинстве случаев историку, чтобы достигнуть своих целей, т. е. изображения своего объекта в его индивидуальности и особенности, вполне достаточно того знания общих понятий, которым он располагает еще в своей донаучной стадии. Естественно-научная точность элементов его понятий, имеющая решающее значение в генерализирующих науках, лишена для него, преследующего совсем иные цели, какой бы то ни было ценности. Возможно даже, что он найдет, что его донаучное общее

знание гораздо увереннее руководит им, нежели всякие физиологические теории, ибо для всех разделяющих с ним это знание изложение его будет гораздо доступнее с его помощью, нежели с помощью научных понятий.

Но, как сказано, мы отнюдь не отрицаем того, что научно-психологические теории могут оказывать на историю благотворное влияние, как бы мало сами историки ни ощущали в нем потребность. Оно столь же возможно, как и употребление в истории понятий физиологии, химии или какой-нибудь другой естественной науки для более точного описания исторических процессов. Пожалуй, можно было бы даже указать определенные области, при изложении которых история не смогла бы обойтись без общих понятий. Генерализирующая наука может стать особенно необходимой в тех случаях, когда объект, о котором идет речь, сильно и в непонятном для нас направлении отличается от того, что нам известно из донаучного знания, вследствие чего нет общих схем его понимания. На этом основании можно, например, с полным правом указать на то, что историк, описывая Фридриха Вильгельма IV, нуждается в психологических знаниях, так как психическая жизнь душевнобольного слишком чужда для него, чтобы он вообще мог понять ее и ясно изобразить в понятиях. Таким образом, генерализирующие теории смогут при случае стать важными вспомогательными науками для истории; при этом, конечно, принципиально нельзя провести границы их применению, так что весьма возможно, что в будущем в исторической науке естественно-научные, т. е. научно-генерализирующим методом образованные, понятия будут играть при изложении единичных и индивидуальных явлений гораздо большую роль и будут применяться более удачно, нежели теперь, когда они — стоит только вспомнить различие Лампрехтом индивидуально-психологического и социально-психологического метода — вносят больше сумбура, чем приносят пользы.

Но для логической классификации наук, обязанной всегда иметь в виду не средства, но цели наук, это все не имеет никакого принципиального значения. Это касается лишь большей или меньшей "точности" элементов, из которых история построит свои индивидуализирующие понятия, и сколько бы историки ни пользовались генерализирующими науками, эти последние никогда не будут для историка основными в том смысле, в каком, например, механика является основой генерализирующих наук материального мира. Они решительно ничего не смогут сказать ему о *принципе* его индивидуализирующего образования понятий, т. е. о способе, каким он соединил эти элементы в собственно исторические понятия. История как наука отнюдь не имеет своей целью повествовать об индивидуальности любых вещей или процессов в смысле их простой разнородности. Она тоже руководствуется определенными точками зрения, опираясь на которые она и пользуется своими донаучными или научно точными элементами понятий, и эти точки зрения она не сможет позаимствовать ни у психологии, ни у другой какой-нибудь генерализирующей науки. Данное обстоятельство вполне определяет отношение психологии к истории. Все прочее для логики имеет второстепенное значение.

Отсюда ясно также, что одного понятия индивидуализирующего метода, характеризовавшего для нас до сих пор историю, недостаточно.

Для того чтобы разделить науки на две большие группы, мы должны связать с формальными также и материальные различия. Противоположность чисто логических понятий природы и истории ясно показывает только несостоятельность традиционного взгляда, по которому все научные понятия общи, а история поэтому там, где она описывает психическую жизнь, есть не что иное, как прикладная психология. В общем, однако, в противоположность понятию генерализирования понятие индивидуализирования дает нам лишь *проблему* и отнюдь не дает уже понятия научно-исторического метода. Ибо, разумея под природой действительность, рассмотренную с точки зрения общего, мы уже имеем вместе с тем принцип образования понятий для естественных наук. Напротив, называя историю действительностью, рассматриваемой с точки зрения частного, мы еще такого принципа не имеем, ибо в таком случае исторической науке пришлось бы изображать подлежащую ее изучению индивидуальную действительность без всякого принципа выбора, так, как она есть, а это означало бы, что история должна давать копию действительности в строгом смысле этого слова. Но эта задача, как мы видели, логически противоречива. И история тоже должна для образования понятий и для того, чтобы быть в состоянии давать познание, проводить границы в непрерывном течении действительного бытия, превращая его необозримую разнородность в обозримую прерывность. Каким образом сохраняется при этом индивидуальность, мы еще не знаем. Возможно ли вообще индивидуализирующее образование понятий? В этом заключается проблема исторического метода. Таким образом, именно благодаря противоположению генерализирующего и индивидуализирующего метода мы во всей ее трудности схватываем основную проблему всего нашего исследования.

IX. ИСТОРИЯ И ИСКУССТВО

Конечно, историческое образование понятий скорее, нежели естественно-научное, можно сравнить с отображением действительности, и, прежде чем перейти к изложению его принципа, мы остановимся также и на этом пункте, вытекающем уже из чисто формального понятия истории. В связи с ним стоит и оживленно обсуждавшаяся проблема отношения истории к искусству, которой мы и коснемся здесь, поскольку это может быть важно для нашей темы, что приведет нас вместе с тем к выяснению той роли, какую наглядное представление (*Anschaung*) играет в исторической науке.

В научно еще не обработанной действительности, т. е. в разнородной непрерывности, разнородность всякого объекта, которую мы называем также его индивидуальностью, тесно связана с наглядностью и даже может быть непосредственно дана нам только в наглядном представлении. Поэтому и думают часто, что когда речь идет об изображении индивидуальности, то этого лучше всего можно достигнуть посредством простой репродукции индивидуального наглядного представления. Отсюда историк стремится воссоздать нам прошлое во всей его *наглядной*

индивидуальности, и этого он достигает тем, что дает нам возможность как бы пережить прошлое заново, в его индивидуальном течении. Хотя он, как вообще всякая наука, и обязан пользоваться словами, имеющими общее значение и потому не могущими никогда дать нам непосредственно наглядного образа действительности, все же часто он будет стремиться вызвать в слушателе или читателе и некоторое наглядное представление, которое по своему содержанию далеко выходит за пределы совокупности содержания общих словесных значений. Таким образом он посредством своеобразной комбинации словесных значений будет стараться ориентировать фантазию в желательном для него направлении, ограничивая до крайности возможность вариаций воспроизводимых образов.

То обстоятельство, что при помощи наглядного образа фантазии можно изобразить индивидуальность действительности, сразу объясняет нам, почему историю так часто ставят в особенно близкое отношение к искусству или даже прямо отождествляют с ним. Ибо *эта* сторона истории действительно родственна художественной деятельности постольку, поскольку и история и искусство стараются возбудить наше воображение с целью воспроизведения наглядного представления. Но этим, однако, и исчерпывается все родство между историей и искусством, и можно показать, что значение искусства для сущности исторической науки очень не велико, ибо, во-первых, *чисто* художественное наглядное представление принципиально отличается от того, которое встречается в истории, а во-вторых, с логической точки зрения наглядные элементы вообще могут иметь в исторической науке только второстепенное значение.

Чтобы понять это, нужно выяснить сначала отношение искусства к действительности. И искусство, несмотря на утверждения "реалистов", также не может отображать или удваивать действительность, а производит или совсем новый мир или, изображая действительность, по крайней мере заново оформляет ее. Но это оформление покоится на принципах не логического, а эстетического порядка. Следовательно, для истории (ибо в науке эстетический фактор сам по себе никогда не может быть решающим) целью изложения, стремящегося к наглядности, однако без эстетического оформления, может быть только простое копирование действительности. Но эта задача, как мы уже знаем, логически бессмысленна вследствие необозримого и неисчерпаемого многообразия всякой разнородной непрерывности, даже в самой ограниченной части действительности. Поэтому утверждение, что история, давая нам наглядное представление, есть искусство, ничего, собственно, не говорит.

К этому присоединяется еще нечто другое. Искусство, поскольку оно только искусство, отнюдь не стремится давать наглядное представление во всей его индивидуальности. Ему совершенно безразлично, похоже или нет его создание на ту или иную индивидуальную действительность. Оно, наоборот, стремится с помощью устанавливаемых эстетикой средств ввести наглядное представление в сферу особого рода "всеобщности", которую мы не можем здесь подробнее определить и которая, само собой разумеется, принципиально отличается от всеобщности по-

нения. Основную проблему эстетики можно сформулировать, пожалуй, как вопрос о возможности всеобщего наглядного представления, чтобы тем самым оттенить ее отношение к основной проблеме истории, заключающейся в возможности индивидуальных понятий. В известном отношении художественная деятельность даже прямо противоположна индивидуализирующему методу историка, и уже потому не следовало бы называть историю искусством. Чтобы уяснить себе это, лучше иметь в виду не такие художественные произведения, как портреты, ландшафты или исторические романы, так как все это — *не только* художественные произведения, и именно то, что они являются также отображением единичной индивидуальной действительности, эстетически не существенно. Мы сможем здесь даже совсем отвлечься от того обстоятельства, что искусство изолирует изображаемые им объекты и этим самым выделяет их из связи с остальной действительностью, тогда как история, наоборот, должна исследовать связь своих объектов с окружающей средой и с данной стороны поэтому тоже должна быть противопоставлена искусству. Нам достаточно здесь будет указать на то, что специфически художественная сущность портрета состоит не в его сходстве или теоретической правдивости, точно так же как и эстетическая ценность романа отнюдь не определяется соответствием его историческим фактам. Я могу оценивать с художественной стороны оба указанных рода произведений искусства, ничего не зная о том, совпадают ли они с изображаемой ими действительностью. Поэтому если для сравнения с историей берутся такие произведения искусства, причем их чисто художественный элемент не отделяется от элементов, художественно индифферентных, то это может внести только путаницу. Конечно, портрет похож на историческое изложение, но исключительно теми своими сторонами, которые существенны не в художественном, а в историческом отношении; это же до того очевидно и само собой понятно, что вряд ли может быть особенно полезно для выяснения отношения искусства к истории.

Тем самым мы отнюдь не хотим отрицать того, что в непосредственной целостной связи исторических и художественных элементов, как, например, в портрете, кроется проблема, разрешение которой может иметь значение также и для выяснения одной существенной стороны исторической науки. Очень многие исторические труды, и именно наиболее замечательные из них, представляют собой на деле художественные произведения в смысле в высшей степени художественных и вместе с тем теоретически правдивых портретов. Но, желая ясно представить себе сущность отношения истории к искусству, необходимо сначала все же исходить из таких художественных произведений, которые не имеют исторических элементов, и только тогда можно уже будет спросить, каким образом художественное оформление и историческая верность, т. е. эстетическая и теоретическая ценности, сочетаются в портрете в целостное единство.

Разрешение этой проблемы не входит в нашу задачу. Мы можем удовольствоваться полученным результатом, чтобы отвергнуть мысль о логическом родстве истории с искусством. Если иметь в виду, что

всякая действительность есть индивидуальное наглядное представление, то отношение к ней наук и искусства можно выразить в следующей формуле. Генерализирующие науки уничтожают в своих понятиях как индивидуальность, так и непосредственную наглядность своих объектов. История, поскольку она является наукой, точно так же уничтожает непосредственную наглядность, переводя ее в понятия, но старается, однако, сохранить индивидуальность. Искусство, наконец, поскольку оно не хочет быть не чем иным, как искусством, стремится дать наглядное изображение, уничтожающее индивидуальность как таковую или низводящее ее на задний план как нечто несущественное. Итак, история и искусство стоят к действительности ближе, чем естествознание, поскольку каждое из них уничтожает только одну сторону индивидуального наглядного представления. Отсюда относительная правомерность наименования истории "наукой о действительности" и утверждения, что искусство реалистичнее естествознания. Но искусство и история вместе с тем противоположны друг другу, так как для одного существенным является наглядное представление, для другой — понятие; сочетание же этих обоих элементов в некоторых исторических трудах можно сравнить лишь с портретом, который в таком случае, однако, надо рассматривать со стороны его не только художественных качеств, но и сходства с оригиналом.

Что подобное соединение искусства и науки встречается во многих исторических произведениях, не может подлежать, как уже сказано, никакому сомнению. История иногда нуждается для изображения индивидуальности в возбуждении фантазии как в средстве для представления наглядных образов. Но столь же несомненно, что это обстоятельство еще не дает права называть историческую науку искусством. Сколько бы историк с помощью художественных средств ни изображал индивидуальные образы, он все же, уже потому, что образы эти всегда *должны* быть индивидуальными, принципиально отличается от художника. Его изложение должно быть всегда фактически истинным, а эта историческая правдивость не играет никакой роли в художественном произведении. Скорее уж можно было бы сказать, что там, где художник изображает действительность, он до известной степени связан с истиной генерализирующих наук. Мы только до определенной степени переносим несовместимость художественных образов с общими понятиями, под которые первые подходят как экземпляры рода; именно только до тех пор, пока художественное произведение вызывает еще в нас представление об известной нам действительности. Однако развитие этой мысли отвлекло бы нас слишком в сторону от нашей темы. Нам важно было лишь выяснить независимость художественного творчества от исторической фактичности.

Различие между историей и искусством станет еще более резким, если мы вспомним, что наглядное представление об эмпирической действительности во всякой науке вообще, а тем самым и в истории есть нечто второстепенное или только средство к цели. Поэтому взгляд Виндельбанда, что различие между естествознанием и историей состоит в том, что первое ищет законы, а вторая — образы, вызывает сомнения. Этим

самым совсем еще не затрагивается *логически* существенное различие. Если понимать утверждение Виндельбанда буквально, то мы имели бы по меньшей мере слишком узкое понятие истории, а вместе с тем был бы также перемещен центр тяжести истории как науки. Очень часто история не ищет образов, и если она это и делает в биографиях, то тем самым не дает еще ключ к уразумению ее логической сущности. Нельзя даже вообразить большего непонимания нашего положения, что история — индивидуализирующая наука, чем отождествление его с утверждением, будто она представляет собой сумму биографий и должна давать художественно законченные портреты. Научный характер истории можно определить, лишь исходя из того способа, каким она образует свои подчас совершенно ненаглядные понятия, и логически понять ее можно только под углом зрения того, каким образом она превращает наглядное представление в понятие.

Итак, формальный принцип истории, обосновывающий ее как науку, не имеет ничего общего с принципами художественного творчества и поэтому никоим образом не может быть заимствован у простого наглядного представления. На этом основании и выражение "наука о действительности" нужно употреблять с большой осторожностью. Старая альтернатива, по которой история или изображает индивидуальности и тогда превращается в искусство, или является наукой и тогда должна пользоваться генерализирующим методом, совершенно ложна. Прежде нежели вообще может начаться та сторона деятельности истории, которая в указанной степени родственна приемам художника, т. е. прежде чем история вообще может окутать свои понятия наглядными представлениями, чтобы дать нам возможность заново пережить прошлое и как можно более приблизить нас к действительности, она должна знать, во-первых, какие из необозримого числа объектов, составляющих действительность, призвана она изображать, и, во-вторых, какие части из необозримого многообразия каждого отдельного объекта для нее существенны, а для этого она, подобно естествознанию, также нуждается в своем "априори", в своих предпосылках. Только с помощью этого "априори" сможет она овладеть в своих понятиях разнородной непрерывностью действительного бытия. Итак, сколько бы история, обращаясь к фантазии, ни воссоздавала наглядных образов, в самом наглядном материале истории напрасно стали бы мы искать рамки, определяющие эту деятельность, точки зрения, обуславливающие связь и расчленение материала, критерии того, что исторически значительно и что нет, короче — все то, что составляет научный характер истории. Тем менее, конечно, все это можно найти в искусстве. Историк может вполне разрушить свои чисто научные задачи и без художественных средств, как ни отраднo бывает, если художник в нем сочетается с ученым. Поэтому мы должны поставить вопрос, каким образом возможна история как наука, если ее целью является изображение единичного, особенного и индивидуального?

Х. ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ О КУЛЬТУРЕ

Проблеме, о которой сейчас пойдет речь, мы дадим название проблемы *исторического образования понятий*, так как под понятием, расширяя общепринятое словоупотребление, мы понимаем *всякое* соединение существенных элементов какой-нибудь действительности. Подобное расширение правомерно, как скоро стало ясным, что понимание не равнозначно еще генерализированию. Итак, нам нужно теперь найти руководящий принцип таких понятий, содержание которых представляет собою нечто особенное и индивидуальное. От решения этой проблемы зависит не только логический характер исторической науки, но в сущности и оправдание деления на науки о природе и науки о культуре. Это деление правильно, если, как я думаю, удастся показать, что то же самое понятие культуры, с помощью которого мы смогли отделить друг от друга обе группы научных объектов, сможет вместе с тем определить также и принцип исторического, или индивидуализирующего, образования понятий. Таким образом, нам теперь, наконец, предстоит показать связь между формальным и материальным принципом деления и тем самым понять сущность исторических наук о культуре.

Эта связь по своей основе проста, и лучше всего мы уясним себе ее тогда, когда поставим вопрос, что представляют собой, собственно, те объекты, которые мы не только желаем объяснить естественно-научным образом, но и изучить и понять историческим, индивидуализирующим методом. Мы найдем, что те части действительности, с которыми совсем не связаны никакие ценности и которые мы поэтому рассматриваем в указанном смысле только как природу, имеют для нас в большинстве случаев также только естественно-научный (в логическом смысле) интерес, что у них, следовательно, единичное явление имеет для нас значение не как индивидуальность, а только как экземпляр более или менее общего понятия. Наоборот, в явлениях культуры и в тех процессах, которые мы ставим к ним в качестве предварительных ступеней в некоторое отношение, дело обстоит совершенно иначе, т. е. наш интерес здесь направлен также и на особенное и индивидуальное, на их единственное и не повторяющееся течение, т. е. мы хотим изучать их также историческим, индивидуализирующим методом.

Тем самым мы получаем самую общую связь между материальным и формальным принципом деления, и основание этой связи нам также легко понятно. Культурное значение объекта, поскольку он принимается во внимание как целое, покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них. И поэтому действительность, которую мы рассматриваем с точки зрения отношения ее к культурным ценностям, должна быть всегда рассмотрена также со стороны особенного и индивидуального. Можно даже сказать, что культурное значение какого-нибудь явления часто тем больше, чем исключительная соответствующая культурная ценность связана с его индивидуальным обликом. Следовательно, поскольку речь идет о значении какого-нибудь культурного процесса для культурных

ценностей, только индивидуализирующее историческое рассмотрение будет действительно соответствовать этому культурному явлению. Рассматриваемое как природа и подведенное под общие понятия, оно превратилось бы в один из безразличных родовых экземпляров, место которого с равным правом мог бы занять другой экземпляр того же рода; поэтому нас и не может удовлетворить его естественно-научное, или генерализирующее, изучение. Правда, последнее *также* возможно, так как всякая действительность может быть рассматриваема генерализирующим образом, но результатом подобного рассмотрения было бы, выражаясь опять словами Гёте, то, что "оно разорвало бы и привело бы к *мертвящей всеобщности* то, что живет только особой жизнью"*.

Эта связь между культурой и историей дает нам вместе с тем возможность сделать еще один шаг дальше. Она не только показывает нам, почему для культурных явлений недостаточно естественно-научного, или генерализирующего, рассмотрения, но также и то, каким образом понятие культуры делает возможным историю как науку, т. е. каким образом благодаря ему возникает индивидуализирующее образование понятий, создающее из простой и недоступной изображению разнородности охватываемую понятиями индивидуальность. В сущности значение культурного явления зависит исключительно от его индивидуальной особенности, и поэтому в исторических науках о культуре мы не можем стремиться к установлению его общей "природы", а, наоборот, должны пользоваться индивидуализирующим методом. Но и, с другой стороны, культурное значение объекта опять-таки отнюдь не покоится на индивидуальном многообразии, присущем всякой действительности и вследствие своей необозримости недоступном никакому познанию и изображению, а также и с культурно-научной точки зрения всегда принимается во внимание только часть индивидуального явления, и только в этой части заключается то, благодаря чему оно делается для культуры "индивидом", в смысле единичного, своеобразного и незаменимого никакой другой действительностью явления. То, что у него есть общего с другими экземплярами его рода в естественно-научном смысле, например, если речь идет об исторической личности, с "*homo sapiens*", а также все необозримое количество его безразличных для культуры индивидуальных особенностей, — все это не изображается историком.

Отсюда вытекает, что и для исторических наук о культуре действительность распадается на существенные и несущественные элементы, а именно на исторически важные индивидуальности и просто разнородное бытие. Тем самым мы приобрели, по крайней мере в самой общей, хотя еще и неопределенной форме, искомый нами руководящий принцип исторического образования понятий, т. е. преобразования разнородной непрерывной действительности при сохранении ее индивидуальности и особенности. Мы можем теперь различать *два рода индивидуального*: простую разнородность и индивидуальность в узком смысле слова. Одна индивидуальность совпадает с самой действительностью и не входит *ни в какую* науку. Другая представляет собою определенное понимание действительности и потому может быть охвачена понятиями.

Из необозримой массы индивидуальных, т. е. разнородных, объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, которые в своей индивидуальной особенности или сами воплощают в себе культурные ценности, или стоят к ним в некотором отношении. При этом из необозримого и разнородного многообразия каждого отдельного объекта он опять-таки выбирает только то, что имеет значение для культурного развития и в чем заключается историческая индивидуальность в отличие от простой разнородности. Итак, понятие культуры дает историческому образованию понятий такой же принцип выбора существенного, какой в естественных науках дается понятием природы как действительности, рассмотренной с точки зрения общего. Лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным образовать понятие доступной изображению исторической индивидуальности.

На этот способ образования понятий, так же как и на различие обоих видов индивидуального, логика до сих пор не обращала внимания, что объясняется тем, на мой взгляд, весьма существенным обстоятельством, что исторические понятия, содержащиеся в себе исторические индивидуальности и выявляющие их из разнородно-индивидуальной действительности, не выступают так отчетливо и ясно, как естественно-научные. Причину этого мы уже знаем. В противоположность общим понятиям они редко выражаются в абстрактных формулах или определениях. Закрывающееся в них содержание большей частью окутано в исторической науке наглядным материалом. Они дают нам его в наглядном образе, который часто почти совершенно скрывает его и для которого они создают схему и контуры; мы же принимаем затем этот образ за главное и рассматриваем его как отображение индивидуальной действительности. Этим и объясняется непонимание того логического процесса, который лежит в основе исторических трудов, только отчасти носящих наглядный характер, и который решает, что существенно с исторической точки зрения, — непонимание, часто даже переходящее в отрицание в истории какого бы то ни было принципа выбора. Поскольку в этом последнем случае вполне справедливо полагали, что простое "описание" единичного еще не представляет собою науки, то отсюда и возникла мысль поднять историю на ступень науки, а так как тогда был известен только *один* принцип образования понятий, то истории и был рекомендован генерализирующий метод естественных наук. Идя этим путем, нельзя было, конечно, понять сущность исторической науки. Этим игнорированием индивидуализирующего принципа выбора объясняется также то сочувствие, которое часто бессмысленные попытки превратить историю в естествознание встречали со стороны логики, оперировавшей одним лишь принципом генерализирующего выбора.

Вероятно, многие историки не согласятся с тем, что изложенный здесь логический принцип правильно передает сущность их деятельности, т. е. делает впервые только возможным отделение исторической индивидуальности от несущественной разнородности; они будут настаивать на том, что задача их сводится к простой передаче действительности. Ведь один из их величайших учителей заповедал им цель описывать все так, "как оно было на самом деле".

Но это ничего не говорит против моих выводов. Конечно, по сравнению с трудами историков, произвольно искажавших факты или прерывавших изложение субъективными выражениями похвалы и порицания, требование Ранке соблюдать "объективность" справедливо, и именно в противоположность таким произвольным историческим конструкциям следует подчеркивать необходимость считаться с фактами. Но отсюда, однако, не следует, даже если Ранке и придерживался того мнения, что историческая объективность заключается в простой передаче голых фактов без руководящего принципа выбора. В словах "как оно было *на самом деле*" заключается, как и в "идиографическом" методе, проблема. Это напоминает нам одну известную формулировку сущности естественно-научного метода, вполне соответствующую формуле Ранке. Если, по Кирхгофу, цель механики состоит в "*исчерпывающем и возможно простейшем* описании происходящих в природе движений", то этим точно так же еще ничего не сказано, ибо весь вопрос в том и заключается, что именно делает "описание" "исчерпывающим" и в чем состоит его "возможная простота". Такие определения только затушевывают проблемы, а не разрешают их; и как ни должна ориентироваться логика на труды великих ученых, она все же не должна на этом основании рабски следовать им в их определениях сущности их собственной деятельности. Вполне правильно говорит Альфред Дове¹, что Ранке избежал одностороннего искажения и оценки фактов не благодаря безразличию, но благодаря универсальности своего *сочувствия*; так что даже сам великий мастер "объективной" истории, судя по этому замечанию лучшего его знатока, является в исторических трудах своих "сочувствующим" человеком, что принципиально отличает его от естествоиспытателя, в научной работе которого "сочувствие" не может играть никакой роли. Для историка, которому, как этого желал Ранке, удалось бы совершенно заглушить свое собственное "я", не существовало бы больше вообще истории, а только бессмысленная масса просто разнородных фактов, одинаково значительных или одинаково лишенных всякого значения, из которых ни один не представлял бы исторического интереса.

Свою "историю", т. е. свое единичное становление, — если все существующее рассматривать независимо от его значения и вне какого бы то ни было отношения к ценностям, — имеет *всякая* вещь в мире, совершенно так же, как каждая вещь имеет свою "природу"; т. е. может быть подведена под общие понятия или законы. Поэтому один уже тот факт, что мы желаем и можем писать историю только о людях, показывает, что мы при этом руководствуемся ценностями, без которых не может быть вообще исторической науки. Что ценности обычно не замечаются, объясняется исключительно тем, что основывающемся на культурных ценностях выделение существенного из несущественного большей частью совершается уже авторами, дающими историку его материал, или представляется историку-эмпирику настолько "самою собой понятным", что он совсем не замечает того, что здесь на самом

¹Ranke und Sybel in ihrem Verhältnis zu König Max. 1895; Ausgewählte Schriftchen vornehmlich historischen Inhalts. 1892. S. 191 ff.

деле имеет место. Определенное понимание действительности он смешивает с самой действительностью. Логика должна ясно осознать сущность этого само собой разумеющегося понимания, ибо на этой само собой понятной предпосылке основывается своеобразие индивидуализирующей науки о культуре в противоположность генерализирующему пониманию индифферентной по отношению к ценностям природы.

Мы видим теперь, почему нам раньше важно было подчеркнуть, что только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Только благодаря ему, а не из особого вида действительности становится понятным отличающееся от содержания общих естественных понятий (*Naturbegriff*) содержание индивидуальных, как мы теперь уже можем сказать, "культурных понятий" (*Kulturbegriff*); и, для того чтобы еще яснее выявить все своеобразие этого различия, мы вполне определенно назовем теперь исторически-индивидуализирующий метод методом *отнесения к ценности*, в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов.

Смысл этого ясен. Скажите историку, что он не умеет отличать существенное от несущественного, он ощутит это как упрек своей научности. Он поэтому сразу согласится с тем, что должен изображать только то, что "важно", "значительно", "интересно" или еще что-нибудь в этом роде, и будет с пренебрежением смотреть на того, кто рад, когда находит червей дождевых. Все это, в этой форме, до того само собой понятно, что даже не требуется явно высказываться на этот счет. И все же здесь кроется проблема, которая может быть разрешена только тем, что мы ясно сознаем отнесение исторических объектов к связанным с благами культуры ценностям. Там, где нет этого отнесения, там события неважны, незначительны, скучны и не входят в историческое изложение, тогда как естествознание не знает несущественного в этом смысле. Итак, благодаря принципу отнесения к ценности мы только явно формулируем то, что скрытым образом утверждает всякий, кто говорит, что историк должен уметь отличать важное от незначительного.

Тем не менее понятие отнесения к ценности следовало бы выяснить еще и с другой стороны, в особенности же отграничить его от таких понятий, с которыми его легко можно смешать, для того чтобы не показалось, что истории ставятся здесь задачи, не совместимые с ее научным характером. Согласно широко распространенному предрассудку, в частных науках не должно быть места никаким ценностным точкам зрения. Они должны ограничиваться тем, что действительно существует. Обладают ли вещи ценностью или нет — историку нет до этого дела. Что можно возразить на это?

В известном смысле это совершенно верно, и мы должны поэтому еще показать, что наше понятие истории при правильном его понимании ни в коем случае не противоречит данному положению. Для этой цели будет полезно, если мы вкратце напомним все сказанное нами относитель-

льно ценности и действительности в их взаимоотношениях с точки зрения понятия культуры.

Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью, и связь эту можно мыслить, как мы уже знаем, в двух смыслах. Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается тем самым благом, и она может также быть таким образом связанной с актом субъекта, что акт этот становится тем самым оценкой. Блага же и оценки могут быть рассматриваемы с точки зрения *значимости* связанных с ними ценностей, т. е. так, что стараются установить, заслуживает ли какое-нибудь благо действительно наименования блага и по праву ли совершается какая-нибудь оценка. Однако я упоминаю об этом только для того, чтобы сказать, что исторические науки о культуре при исследовании благ и людей, вступающих с ними в отношение оценивающих субъектов, не могут дать на подобные вопросы *никакого* ответа. Это заставило бы их высказывать оценки, а оценивание (Werten) действительно не должно никогда входить в чисто историческое понимание действительности. Здесь кроется несомненно правомерный мотив стремления изгнать из эмпирических наук ценностную точку зрения.

Следовательно, тот метод "отнесения к ценности", о котором мы говорим и который должен выражать собою сущность истории, следует самым резким образом отделять от метода оценки, т. е. значимость ценности никогда не является проблемой истории, но ценности играют в ней роль лишь постольку, поскольку они фактически оцениваются субъектами и поскольку поэтому некоторые объекты рассматриваются фактически как блага. Если история, следовательно, и имеет дело с ценностями, то все же она не является оценивающей наукой. Наоборот, она устанавливает исключительно то, что есть. Риль¹ не прав в своем возражении, утверждая, что отнесение к ценностям и оценка представляют собою один и тот же неделимый духовный акт суждения. Напротив, перед нами два в логической своей сущности принципиально отличных друг от друга акта, до сих пор, к сожалению, недостаточно различавшихся между собой. Отнесение к ценностям остается в области установления фактов, оценка же выходит из нее. То, что культурные люди признают некоторые ценности за таковые и поэтому стремятся к созданию благ, с которыми эти ценности связываются, — это факт, не подлежащий никакому сомнению. Лишь с точки зрения данного факта, большей частью молчаливо предполагающегося историком, а отнюдь не с точки зрения значимости ценностей, до которой историку, как представителю эмпирической науки, нет решительно никакого дела, действительность распадается для истории на существенные и несущественные элементы. Если бы даже ни одна из оцениваемых культурными людьми ценностей не имела никакой значимости, то и тогда не подлежало бы сомнению, что для осуществления фактически оцениваемых ценностей или для

¹ *Riehl. Logik und Erkenntnistheorie. Die Kultur der Gegenwart. I, 6, 1907. S. 101* [есть рус. перев.].

возникновения благ, которым эти ценности присущи, могло бы иметь значение только определенное количество объектов и что у этих объектов принимается во внимание опять-таки только определенная часть их содержания. Следовательно, исторические индивидуальности возникают без оценки историка.

При этом, само собой разумеется, исторически важным и значительным считается не только то, что способствует, но даже и то, что мешает реализации культурных благ. Только то, что индифферентно по отношению к ценности, исключается как несущественное, и уже этого обстоятельства достаточно для того, чтобы показать, что назвать какой-нибудь объект важным для ценностей и для реализации культурных благ еще не значит оценить его, ибо оценка должна быть всегда или положительной, или отрицательной. Можно спорить по поводу положительной или отрицательной ценности какой-нибудь действительности, хотя значительность последней и стояла бы вне всякого сомнения. Так, например, историк, как таковой, не может решить, принесла ли французская революция пользу Франции или Европе или повредила им. Но ни один историк не будет сомневаться в том, что собранные под этим именем события были значительны и важны для культурного развития Франции и Европы и что они поэтому, как существенные, должны быть упомянуты в европейской истории. Короче говоря, оценивать — значит высказывать похвалу или порицание. Относить к ценностям — ни то ни другое.

Итак, к этому только и сводится наше мнение. Если история высказывает похвалу или порицание, то она претупает свои границы как науки о бытии, ибо похвала или порицание могут быть обоснованы только с помощью имеющегося критерия ценностей, значимость которых уже доказана, а такое доказательство не может быть целью истории. Конечно, никто не может *запрещать* историку производить оценку исследуемых им явлений. Необходимо только иметь в виду, что оценивание не входит в понятие исторического образования понятий и что отнесение событий к руководящей культурной ценности выражает исключительно лишь историческую важность или значительность их, совершенно не совпадающую с их положительной или отрицательной ценностью. Поэтому Риль вполне прав, утверждая, что один и тот же исторический факт, в зависимости от различной связи, в которой его рассматривает историк, приобретает очень различный акцент, хотя объективная ценность его остается той же самой. Но это, однако, не противоречит высказанному здесь взгляду, а, наоборот, только подтверждает его. Объективная ценность совсем не интересует историка, поскольку он только историк, и именно поэтому вместе с различием связи, т. е. с различием руководящих ценностных точек зрения, со стороны которых историк рассматривает свой объект, может варьироваться также и "акцент", т. е. значение объекта для различных отдельных историй.

Точно так же и возражение Эд. Мейера¹ служит только к разъяснению и подтверждению моего взгляда на сущность исторического образования понятий. Для того чтобы показать, каким образом точка

¹ Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902*.

зрения ценности обуславливает выбор существенного, я указал на то, что отклонение германской императорской короны Фридрихом Вильгельмом IV исторически существенно, портной же, который шил ему костюм, для истории, напротив, безразличен¹. Если Мейер находит, что упомянутый портной, конечно, всегда будет безразличен для *политической* истории, но что можно очень легко представить себе, что он будет исторически важным в истории мод, портняжного ремесла или цен, — то это, несомненно, правильно, и поэтому мне действительно следовало бы выбрать в качестве примера не портного, а какой-нибудь другой объект, который ни для одного исторического изложения не мог бы уже сделаться существенным, или явно подчеркнуть несущественность портного для политической истории. Но, независимо от этого, именно утверждение Мейера и доказывает, что с переменной руководящей культурной ценности меняется также и содержание исторического изложения и что, следовательно, отнесение к культурной ценности определяет историческое образование понятий. Вместе с тем оно показывает, что оценка объективной ценности есть нечто совсем иное, чем историческое отнесение к ценности, ибо в противном случае одни и те же объекты не могли бы быть для одного изложения важными, для другого нет.

Для того, кто понял сущность отнесения к ценности и пожелал избежать Харибды пожирающей индивидуальность генерализирующего метода, не может уже существовать опасность попасть в Сциллу ненаучных оценок, что повлекло бы за собой гибель его как ученого. Эта боязнь больше всего способствовала тому, что историки противились признанию отнесения к ценности как необходимого фактора их научной деятельности, и это же, с другой стороны, дало повод Лампрехту² торжествуя указать на этот наш очерк. Лампрехт полагал, что после моего "честного" изложения исторического метода даже самый непосвященный не сможет не заметить яркого противоречия между этим методом и настоящим научным мышлением, и он желал поэтому моему сочинению самого широкого распространения среди историков в надежде, вероятно, что они, увидев, что их приемы предполагают отнесение к ценности, обратятся к его "естественно-научному" и якобы отвлекающемуся от ценностей методу. Теперь ясно, почему боязнь ценностных точек зрения в истории столь же неосновательна, как и торжествующий тон Лампрехта. Индивидуализирующая история, так же как и естествознание, может и должна избегать оценок, нарушающих ее научный характер. Лишь теоретическое отнесение к ценности отличает ее от естествознания, но оно никоим образом не затрагивает ее научности.

Чтобы уяснить сущность и в особенности значение отнесения к ценности для исторической науки, я отмечу еще следующее. Прежде всего одно терминологическое замечание. Так как всякое рассмотрение с ценностной точки зрения привыкли называть "телеологическим", то в истории можно было бы поставить на место метода отнесения к ценности

¹ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 325.

² "Literarisches Zentralblatt". 1899. N 2.

также и телеологическое образование понятий, что я сам раньше и делал. Но гораздо лучше совсем не употреблять этого многозначного и приводящего только к недоразумениям слова. Необходимо не только строго отделять теоретическое отнесение к ценности от оценки, но не нужно даже подавать повода думать, будто телеологическое образование понятий в истории в какой бы то ни было степени связано с объяснением исторических событий из сознательного целеполагания отдельных исторических деятелей. Вопрос, возможно ли такое объяснение, нас здесь не касается, так как он относится к содержанию истории. Наша задача сводится здесь только к выяснению той методической точки зрения, с помощью которой история формирует разнородную непрерывность действительности, отграничивая отдельные индивидуальные образования. В чем состоит содержание этих образований — этого наукознание не в состоянии определить.

В особенности же под исторической телеологией не должно подразумевать ничего такого, что могло бы вступить в конфликт с причинным рассмотрением действительности. Поэтому подведение изложенных здесь методологических вопросов под альтернативу — причинность или телеология — может только вызвать недоразумения¹. И индивидуализирующая история, пользуясь методом отнесения к ценности, также должна заниматься исследованием причинных связей, находящихся между изучаемыми ею единичными и индивидуальными процессами и не совпадающих с общими естественными законами, хотя бы для изображения индивидуальных причинных отношений² и необходимо было прибегать к общим понятиям как к общим элементам исторических понятий. В данном случае важно лишь то, что методический принцип выбора существенного в истории также и в вопросе о причинных связях зависит исключительно от ценностей, поскольку в истории принимаются во внимание лишь индивидуальные причины, которые именно во всем своем своеобразии оказались значительными для реализации культурных благ, и эту "телеологию" ни в коем случае нельзя противопоставлять причинности.

Сущность относящегося к ценности образования понятий выступит еще более рельефно, если мы вспомним, что только с помощью этого метода можно представить исторические явления как стадии ряда развития. Многозначное понятие развития, принятое всюду за собственно историческую категорию, подчинено в истории тому же самому принципу, в котором мы вообще нашли руководящую точку зрения исторического образования понятий. Под историческим развитием мы не можем, во-первых, подразумевать того, что повторяется любое число раз, вроде развития цыпленка в яйце, но всегда лишь единичный процесс развития в его особенности; во-вторых, этот процесс становления есть для нас не ряд индифферентных по отношению к ценности стадий изменения, но ряд ступеней, которые с точки зрения какого-нибудь значительного события становятся сами значительными, поскольку акцент, падающий

¹ Ср.: *M. Adler. Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft. 1904.* Эта книга, впрочем, во многом лучше, чем ее название*.

² Ср.: *Sergius Hessen. Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. 1909**.*

через отнесение к ценности на это событие, переносится и на предшествующие ему условия. Следовательно, утверждая, что только благодаря индивидуализирующему и относящему к ценностям образованию понятий создается история развития культурных процессов, мы сужаем смысл этого выражения, обычно включающего в себя и вечно текущее становление действительности. Подобно тому как культурная ценность выделяет из простой разнородности действительного объекта индивидуальность в более узком смысле, как совокупность всего в своем своеобразии значительного, точно так же объединяет она исторически существенные элементы протекающего во времени и причинно обусловленного процесса становления в исторически важное индивидуальное развитие.

Понятие исторического развития позволяет, далее, выяснить, насколько правильно утверждение, будто историк при выборе своего материала руководствуется степенью исторической действительности. Само по себе это утверждение может заключать в себе долю истины, ибо историческое значение многих событий действительно покоится исключительно на действиях, оказываемых ими на культурные блага, и поэтому часто нельзя представить себе, каким образом какое-нибудь событие может получить историческое значение, не будучи вставленным в исторически существенный ряд развития в качестве действительного члена. Но положение это делается сразу же ложным, как только оно направляется против утверждения, что выбор исторического материала определяется ценностными точками зрения. Историческая действительность не может совпадать с простой, индифферентной по отношению к ценностям действительностью вообще, т. е. действительность сама по себе не может дать критерия того, что исторически существенно. Всякое явление оказывает какое-либо действие. Ведь говорят: топну ногой, и задрожит Сириус, хотя это действие, как и множество других, исторически совсем несущественно. Исторически действительно, напротив, только то, что вызывает исторически значительные действия, а это опять-таки означает лишь, что культурная ценность определяет выбор исторически существенного. Лишь по установлению через отнесение к ценности того, что вообще существенно для истории, становится возможным, смотря назад, спрашивать о причинах или же, смотря вперед, о действиях и затем изображать то, что, благодаря своей особенности, вызвало появление исторически существенного события.

Итак, если вслед за Эд. Мейером¹ и Рилем² говорить, что выбор существенного происходит в истории *не* в соответствии с ценностной точкой зрения, *но* сообразно степени исторической действительности, то это противоположение будет совершенно ложным, и его несостоятельность прикрывается исключительно двусмысленностью выражения "исторически действительное". Утверждение, что история должна изображать исторически действительное, если только оно правильно, является лишь иной формулировкой того, что история имеет дело с существенными по отношению к культурным ценностям действиями; а так как принцип

¹ Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902.

² Logik und Erkenntnistheorie. S. 101.

простой, голой действительности никогда не сможет заменить принципа отнесения к ценности, то мы предпочитаем остаться при нашем термине, ибо только он в состоянии действительно однозначно выразить суть дела. Там, где отсутствует ценностная точка зрения, определяющая, какие именно действия исторически существенны, понятие исторической действительности в качестве принципа выбора тоже не сможет ничего сделать.

Далее, понятие исторического развития во избежание недоразумений следует резко отделять от понятия прогресса. Это следует сделать опять-таки при помощи отличия оценки от отнесения к ценности. Если простой ряд изменений содержит в себе слишком мало для того, чтобы его можно было отождествить с историческим развитием, то ряд прогресса содержит в себе для этого слишком много. Прогресс означает, если вообще придавать этому слову точный смысл, повышение в ценности (*Wertsteigerung*) культурных благ, и поэтому всякое утверждение относительно прогресса или регресса включает в себя положительную или отрицательную оценку. Если ряд изменений называют прогрессом, то этим самым уже говорят, что всякая следующая стадия в большей степени реализует ценность, чем предыдущая. При этом, производя подобную оценку, необходимо одновременно высказаться о значимости ценности, являющейся критерием прогресса. Но так как история не должна заниматься исследованием вопроса о значимости ценностей, но имеет в виду лишь фактическое оценивание людьми некоторых ценностей, то она не сможет никогда также решать, является ли какой-нибудь ряд изменений прогрессом или регрессом. Понятие прогресса относится поэтому к области *философии* истории, истолковывающей "смысл" исторического бытия с точки зрения воплощенных в нем ценностей и произносящей над прошлым суд в смысле его положительной или отрицательной ценности. Эмпирическая историческая наука избегает всего этого. Подобное истолкование и суд над прошлым были бы не историчны.

Чтобы закончить эти рассуждения о связи индивидуализирующего образования понятий с отнесением к ценности, нужно коснуться еще одного пункта. Если историк не задается вопросом о значимости ценностей, руководящих его изложением, то он все же и не относит свои объекты к любым произвольным ценностям, но предполагает, что те лица, к которым он обращается со своим историческим изложением, признают в общем за ценности (или, по крайней мере, понимают в смысле всеобще признанных ценностей) если и не те или иные вполне определенные блага, то во всяком случае ценности религии, государства, права, нравственности, искусства, науки, с точки зрения которых исторически изображенное представляется существенным. Поэтому при определении понятия культуры было необходимо не только выставить понятие ценности вообще как основное при отделении культурных явлений от природы, но вместе с тем также и подчеркнуть, что культурные ценности или бывают всеобщими, т. е. признанными всеми, или предполагаются значащими у всех членов культурного общения.

Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол исторического образования понятий; на ней, следовательно,

покоится его "объективность". Исторически существенное должно обладать значением не только для того или иного отдельного индивида, но и для всех. В этом понятии исторической объективности с философской точки зрения кроется, конечно, еще проблема. Однако в данной связи мы можем отвлечься от нее. Мы имеем здесь дело только с эмпирической объективностью истории, т. е. с вопросом, остается ли историк в пределах констатируемых фактов, а в таком случае ясно, что эмпирическая объективность принципиально обеспечена, даже с точки зрения всеобщности культурных ценностей. Что определенные блага являются в культурном обществе общепризнанными или что относительно членов общества предполагается, что они работают над теми частями действительности, которым эти ценности присущи, т. е. способствуют прогрессу культуры, — это просто факт, могущий быть в принципе так же установленным, как и всякий другой, и историк вполне может довольствоваться этим фактом.

Еще одно соображение следует привести для определения индивидуализирующего метода, в частности понятия всеобщей культурной ценности. Если в указанном смысле объективное историческое изложение может руководствоваться только общепризнанными (*allgemein gewertete*) ценностями, то, казалось бы, правы те, кто говорят, что об особенном и индивидуальном не может быть науки в собственном смысле слова; и это действительно верно постольку, поскольку особенное должно иметь вместе с тем общее значение, чтобы войти в науку, и поскольку наука останавливается только на тех сторонах его, на которых именно и покоится это его общее значение. На этом даже следует особенно настаивать, чтобы не получилось впечатление, будто история состоит из простого описания отдельных событий. И история, подобно естествознанию, подводит особенное под "общее". Но тем не менее это, конечно, ничуть не затрагивает противоположности генерализирующего метода естествознания и индивидуализирующего метода истории. Не общий естественный закон или общее понятие, для которого все особенное есть лишь один частный случай наряду с множеством других, а культурная ценность есть "общее" истории; культурная же ценность необходимо связана с единичным и индивидуальным, в котором она постепенно развивается, т. е., иначе говоря, она сочетается с действительностью, превращая ее тем самым в культурное благо. Итак, относя индивидуальную действительность ко всеобщей ценности, я тем самым отнюдь не превращаю ее в экземпляр родового общего понятия, но, наоборот, сохраняю ее во всей ее индивидуальности.

Резюмирую еще раз сказанное. Мы можем абстрактно различать два вида эмпирической научной деятельности. На одной стороне стоят науки о природе, или естествознание. Слово "природа" характеризует эти науки со стороны как их предмета, так и их метода. Они видят в своих объектах бытие и бывание, свободное от всякого отнесения к ценности, цель их — изучить общие абстрактные отношения, по возможности законы, значимость которых распространяется на это бытие и бывание. Особенное для них только "экземпляр". Это одинаково касается как физики, так и психологии. Обе эти науки не проводят между разными

тeлaми и дyшaми никaких рaзличий с тoчки зрeния цeннoстей и oцeнoк, oбe oни oтвлeкaютcя oт вceгo индивидyaльнoгo кaк нeсyщecтвeннoгo, и oбe oни вoспринимaют cвoими пoнятиями oбычнo лишь тo, чтo присyщe извeстнoмy мнoжeствy oбъeктoв. При этoм нeт oбъeктa, кoтoрый был бы пpинципиальнo изъят из-пoд влaсти eстecтвeннo-нaучнoгo мeтoдa. Пpиpoдa eсть coвoкyпнoсть вceй дeйствитeльнoсти, пoнятoй гeнepaлизирyющим oбpaзoм и бeз вcякoгo oтнoшeния к цeннoстям.

На дpyгoй cтoрoнe cтoят истoричecкиe нaуки o кyльтyрe. У нac нeт пoдxoдящeгo oднoгo слoвa, кoтoрoe, aнaлoгичнo тeрминy "пpиpoдa", мoглo бы oхaрaктeризовать эти нaуки co cтoрoны кaк их пpeдмeтa, тaк и их мeтoдa. Мы дoлжны пoэтoмy oстaнoвитьcя нa двyx вырaжeнияx, cooтвeтcтвyющих oбoим знaчeниям слoвa "пpиpoдa". Кaк нaуки o кyльтyрe, нaзвaннe нaуки изyчaют oбъeкты, oтнeсeннe кo вceoбщeм кyльтyрнoмy цeннoстям; кaк истoричecкиe нaуки, oни изoбpaжaют их eдиничнoe рaзвитие в eгo ocoбeннoсти и индивидyaльнoсти; пpи этoм тo oбcтoятeльcтвo, чтo oбъeкты их cуть пpoцeccы кyльтyрy, дaeт их истoричecкoмy мeтoдy в тo жe вpeмя и пpинцип oбpaзoвaния пoнятий, ибo cyщecтвeннo для них тoлькo тo, чтo в cвoей индивидyaльнoй ocoбeннoсти имeeт знaчeниe для pyкoвoдящeй кyльтyрнoй цeннoсти. Пoэтoмy, индивидyaлизирyя, oни выбиpaют из дeйствитeльнoсти в кaчeствe "кyльтyрy" нeчтo coвceм дpyгoe, чeм eстecтвeннe нaуки, рaссмaтpивaющe гeнepaлизирyющим oбpaзoм тy жe дeйствитeльнoсть кaк "пpиpoдy". Ибo знaчeниe кyльтyрнoх пpoцeccoв пoкoитcя в бoльшинcтвe cлyчaeв имeннo нa их cвoeoбpaзии и ocoбeннoсти, oтличaющeй их oт дpyгих пpoцeccoв, тoгдa кaк, нaoбoрoт, тo, чтo y них eсть oбщeгo c дpyгими пpoцeccaми, т. e. тo, чтo cocтaвляeт их eстecтвeннo-нaучнyю cyщecтвo, нecyщecтвeннo для истoричecких нaук o кyльтyрe.

Чтo жe кacaeтcя, нaкoнeц, пpoтивoпoлoжнoсти мaтeрии и дyхa, тo, eсли дyxoвнoe oзнaчaeт тo жe, чтo и пcихичecкoe, нaуки o кyльтyрe дeйствитeльнo имeют дeлo oбычнo c дyxoвными явлeниями; нo вce жe пoнятиe "нaуки o дyхe" нe oтгpaничивaeт ни oбъeкты, ни мeтoды этиx нaук oт oбъeктoв и мeтoдoв eстecтвoзнaния. Пoэтoмy caмoe лyчшee — oткaзaтьcя oт этoгo тeрминa. Eсли дyxoвнoe рaвнo пcихичecкoмy, тo тeрмин этoт нe мoжeт yжe имeть никaкoгo знaчeния для дeлeния нaук нa двe глaвнe гpyппы. Мoжнo дaжe cкaзaть, чтo пpинципиальнoe дeлeниe нa тeлo и дyшy имeeт знaчeниe тoлькo внyтpи eстecтвeннoх нaук. Физикa иccлeдyeт тoлькo физичecкoe, пcихoлoгия — тoлькo пcихичecкoe бытие. Истoричecкиe жe нaуки o кyльтyрe, нaoбoрoт, нe имeют никaкoгo oснoвaния пpидaвaть этoмy пpинципиальнoмy дeлeнию кaкoe-либo знaчeниe. Oни ввoдят в cвoи пoнятия oднaкoвo и пcихичecкoe, и физичecкoe бытие, нe считaяcь c их пpoтивoпoлoжнoстью. Пoэтoмy вырaжeниe "нaуки o дyхe" мoжeт дaжe пpивeсти к нeдopaзyмeнию.

Тoлькo в тoм cлyчae, eсли co слoвoм "дyх" cвязывaть знaчeниe, кoтoрoe пpинципиальнo oтличaлoсь бы oт тeрминa "пcихичecкoe", oбoзнaчeниe нeeстecтвeннo-нaучнoх дисциплин чeрeз вырaжeниe "нaуки o дyхe" пoлучaeт нacтoящий cмыcл, и слoвo этo рaньшe дeйствитeльнo

имело такое значение. Но тогда под духом понимали нечто неотделимое от понятия *ценности*, а именно "высшую" душевную жизнь, такую, которая, протекая в общепризнанных формах и отличаясь ценностными особенностями, может возникнуть только в культуре. Человек считался духовным, в отличие от просто психического, постольку, поскольку он высоко ставил и осуществлял блага религии, нравственности, права, науки и т. д., короче, поскольку он являлся не просто естественным существом, но и культурным человеком. Следовательно, это значение выражения "науки о духе" сводится в конце концов к тому, что мы понимаем под наукой о культуре, и только потому, что старое значение "духа" и поныне не совсем забыто, термин "науки о духе" пользуется еще кредитом в кругах представителей частных наук, что не могло бы иметь места, если бы под ним подразумевались науки о психическом. Несоответствие этого термина стало бы тогда сразу ясным. Таким образом, то, что в настоящее время обращаются к выражению "науки о духе", объясняется исключительно лишь его многозначностью, а тем самым также и его принципиальной неясностью.

Необходимо еще также помнить о следующем. Не науки о психическом были тем новым моментом, который придал XIX в. значение чего-то нового и великого, принципиально отличного от предшествующего естественно-научного столетия, и не они наложили свой отпечаток на его научную жизнь. Душевная жизнь была уже раньше исследована, и современная психология, как ни значительны ее нынешние успехи, примыкает все же в общем к психологии естественно-научного периода. Не случайно, что психофизика была создана человеком, в философском отношении защищавшим весьма близкий к Спинозизму панпсихизм и разделявшим мировоззрение, во всех отношениях чуждое истории*. Принципиально новыми в XIX в. являются прежде всего труды великих историков, исследовавших культурную жизнь. Могучий толчок получили они со стороны философии немецкого идеализма, заимствовавшей свои проблемы главным образом у исторической культурной жизни и в соответствии с этим определявшей также понятие "духа". Так как словоупотребление это устарело и то, что раньше называлось духом, теперь называется исторической культурой, то и термин "исторические науки о культуре", обоснованный нами систематически, приобретает историческое право, соответствующее современному положению дела.

В конечном счете все эти соображения приводят к отодвинутому нами раньше на задний план вопросу о том, какой вид душевной жизни не может быть исчерпывающим образом рассмотрен с помощью естественно-научного метода и какую поэтому относительную правоту содержит в себе утверждение, что культура в силу своего духовного характера не может быть подчинена исключительному господству естественных наук. В *том* единстве, которое отличает психическую жизнь, поскольку это только психическая жизнь, мы не смогли найти основания для этого. Обратившись же к психической жизни исторически существенных культурных личностей и обозначив ее словом "духовная", мы действительно найдем в ней "духовное" единство совершенно своеобразного порядка, не поддающееся никакому подведению под образованные генерализирующим методом понятия. Здесь кроется правомерный мотив того взгля-

да, будто имеется какой-то особый духовно-научный метод или будто нужно создать психологию, принципиально отличающуюся от объясняющей психологии естественно-научного типа. Но, поняв сущность указанного "духовного" единства, нетрудно уже теперь увидеть ошибочность этого взгляда.

Если нужно изобразить душевную жизнь Гёте или Наполеона, то, конечно, понятия генерализирующей психологии вряд ли тут много помогут. Здесь перед нами действительно жизненное единство, которое нельзя "объяснить" психологическим образом. Но это единство вытекает не из "сознания" как логического единства субъекта и не из "органического" единства души, делающего из *каждого* "я" целостную и замкнутую связь; оно основывается исключительно на том, что определенные с точки зрения культурных ценностей психические связи становятся *индивидуальными* единствами, которые бы сразу исчезли, если бы их подвести под общие психологические понятия. Итак, негенерализируемое "духовное" единство жизни есть единство культурной личности, которая с точки зрения ее культурного значения замыкается в неделимое индивидуальное целое. С господствующим ныне противоположением природы и духа это жизненное единство культурных личностей не имеет ничего общего, и потому следовало бы окончательно отказаться от взгляда, будто бы для исследования этого единства нам нужен какой-то духовно-научный метод или новая психология. Исторические единства изъяты не только из современной естественно-научной психологии, но и из всякой общей теории духовной жизни. Пока мы не отказываемся от этого основывающегося на ее культурном значении единства индивидуальности, сущность ее может быть понята нами только при помощи индивидуализирующего исторического метода.

XI. ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ ОБЛАСТИ

Противопоставив стремящиеся к установлению законов или общих понятий науки о природе историческим наукам о культуре, мы нашли тем самым, я думаю, основное различие, разделяющее эмпирически-научную деятельность на две группы. Но, как я уже сказал, исторический метод переходит в область естествознания, точно так же как и естественно-научный — в область наук о культуре, и это сильно усложняет нашу проблему. Поэтому следует еще раз самым энергичным образом подчеркнуть, что мы здесь хотели показать только крайние полюса, между которыми располагается вся научная деятельность. Для того же, чтобы стало вполне ясно, что мы думаем и чего нет, попробуем рассмотреть некоторые смешанные формы научного образования понятий. Однако мне придется здесь ограничиться лишь указанием на самые общие логические принципы, так что я смогу только охарактеризовать дальнейшие задачи, решить которые — уже дело более подробного исследования¹.

¹ Такое исследование я пытался дать в моей книге о границах естественно-научного образования понятий. См. особенно с. 264 сл. и 480 сл. Кто желает

Что касается исторических элементов естествознания, то в новейшее время приходится встречаться с ними главным образом в биологии, а именно в так называемой филогенетической биологии. Как известно, она старается изложить единичный процесс развития живых существ на земле во всей его особенности, почему ее часто и называли исторической наукой. Это справедливо в том отношении, что хотя она работает исключительно с помощью общих понятий, но указанные понятия все же образуются таким образом, что исследуемое ею целое рассматривается с точки зрения его единственности и особенности. Следовательно, эта биология исторична не потому, что, как ошибочно думал Тённис, она вообще имеет дело с "развитием". И эмбриология говорит о развитии, но она образует общее понятие своего объекта, содержащее только то, что повторяется любое число раз; и поэтому действительно никому и в голову не приходило отрицать естественно-научный характер работ Гарвея, Спалланцани и Каспара Фр. Вольфа о развитии яйца, сперматозоидов и человеческого зародыша. Даже более того: общая теория эволюции, согласно которой всякий вид произошел постепенно, переходя из одного в другой, построена вполне в соответствии с генерализирующим, а следовательно, естественно-научным методом и не имеет с историей даже в логическом смысле этого слова ничего общего. Но как только от такого общего понятия развития переходят к рассказу о том, какие живые существа произошли раньше всего на земле, кто следовал за ними и каким образом в одном, единичном процессе развития постепенно был создан человек, о чем нам ничего не говорит общая теория развития, — тогда изложение превращается, с логической точки зрения, в историческое, а так как подобные попытки принадлежат новейшему времени, то можно сказать, что в них историческая идея развития оказалась приложенной и перенесенной на телесный мир, который до этого времени обычно рассматривался только естественно-научным образом. На это следует обратить особое внимание, так как только таким образом можно уяснить себе логическую структуру этих наук о телах и это поведет также к ясному сознанию того, что из факта филогенетической биологии нельзя выводить ничего такого, что бы говорило в пользу применения естественно-научного метода в истории. Можно попробовать изложить историю культурного человечества на манер "Естественной истории миротворения" Геккеля*, но и тогда придется прибегнуть к индивидуализирующим, а следовательно, историческим приемам, во всяком случае не к естественно-научным в логическом смысле.

С другой стороны, исследования филогенетической биологии причисляются все-таки к наукам о природе, и так как при слове "природа" можно думать не только о формальном противоречии с историей, но также и о противоречии с культурой, то это, конечно, вполне справедливо. Тем не менее и в этих биологических исследованиях можно найти руководящую ценностную точку зрения, замыкающую единичный про-

критически разобраться в моих взглядах, должен обратиться к развитым в ней мыслям. Последние не представляют собой "уступок", но в них именно и лежит центр тяжести действительно логически проведенной методологии частных эмпирических наук, столь еще редкой в наше время.

цесс становления в единое историческое целое. Человек означает "высший пункт" филогенетического ряда развития. Таким образом, он получает характеристику, которая во всяком случае не так уже сама собой разумеется, что свойственна ему даже независимо от всякого отнесения к ценности; и лишь на основании этой характеристики можно уже, смотря назад с этого высокого пункта, описывать "доисторический" период человека, а вместе с тем и культуры, который хотя и не является сам по себе культурой, а представляет еще природу в материальном значении этого слова, но вместе с тем все же находится в отношении к культуре. Таким образом, естественно-научное и историческое понимания здесь по необходимости теснейшим образом связаны друг с другом, и тем не менее отсюда нельзя выводить никаких возражений по поводу наших принципов деления наук. Подобные смешанные формы делаются, наоборот, благодаря им понятными именно как смешанные формы.

Соединение естествознания с историей в биологии не покажется странным, если вспомнить, каким образом возникли теории Дарвина, положившие начало этому соединению. Известно, что этот биолог взял многие основные свои понятия, такие, как естественный подбор (Zuchtwahl), отбор (Auslese), борьба за существование, из культурной жизни, и, таким образом, у нас нет оснований ожидать, чтобы развившиеся в связи с Дарвином теории можно было бы подвести без всякого затруднения под одну из охарактеризованных здесь главных научных групп. Если целый ряд организмов называется не только развитием в историческом смысле, но вместе с тем также и прогрессом, если, следовательно, в нем усматривается повышение в ценности, то, значит, культурное человечество, к которому приводит эта лестница организмов, полагается как абсолютное благо, а тогда перед нами даже не столько относящее к ценности историческое, сколько философско-историческое понимание. При этом основные принципы этой философии истории не взяты у природы и естествознания, как часто думают, но на явления природы переносятся культурные ценности. Здесь не место входить в оценку научного значения подобных философско-исторических соображений относительно прогресса от примитивнейших организмов вплоть до культурного человека. С чисто естественно-научной точки зрения развитие это не представляет собой ни прогресса, ни регресса, но просто индифферентный по отношению к ценности ряд изменений, общие (т. е. равно подчиняющие себе все различные стадии) законы которого необходимо исследовать. К тому же интерес к таким якобы естественным "историям творения", в которых, впрочем, Дарвин сам совершенно ни при чем, по-видимому, затухает даже и в биологических кругах. Все более и более становится ясным, что те следствия, которые современная теория развития поспешила вывести для "мировоззрения", не только привели в философии к сомнительнейшим результатам, но и даже в самой биологии причинили много зла.

Вообще интерес к филогенетической биологии, по-видимому, проходит. Конечно, вторжение исторической мысли в науку об организмах оказало громадное влияние в том смысле, что, вероятно, уже навсегда

разрушило те реальности, в которые сгустились понятия вида (Speziesbegriffe). Но, во-первых, подобный результат мог бы быть получен также при помощи генерализирующей теории, а во-вторых, принципиально совершив это свое дело, биология, по-видимому, переходит теперь от исторического построения родословных предков к установлению общих условий органической жизни. В образовании таких общих понятий видит она теперь собственную свою задачу, и с усилением этих тенденций биология после пережитого ею кризиса должна будет снова превратиться в генерализирующую науку и, следовательно, в естественную науку как в материальном, так и в формальном и логическом смысле, какой она, поскольку она хотела быть только "онтогенетической" теорией развития, и была до Дарвина (как, например, у К. Э. Бэра). Той своей структурой, которая якобы противоречит нашему противоположению естествознания наукам о культуре, она, независимо даже от философско-исторических спекуляций, обязана не столько самому Дарвину, сколько некоторым "дарвинистам", в особенности Геккелю. Однако даже у него можно в понятии резко различить генерализирующие и относящие к ценности исторические элементы, как они ни перепутаны друг с другом, труды же других преемников Дарвина, как, например, Вейсмана, носят преимущественно генерализирующий, а следовательно, также и в логическом смысле естественно-научный характер, так что они без остатка входят в нашу схему.

Еще важнее для нас здесь, пожалуй, методически естественно-научные, т. е. генерализирующие, элементы в науках о культуре. До сих пор я умышленно говорил только об образовании *таких* исторических понятий, которые относятся к одному единичному процессу в строгом смысле этого слова, и этого было достаточно для выяснения основного логического принципа, ибо *целое* в историческом изложении рассматривается всегда как единичный объект в его никогда не повторяющейся особенности. Но теперь нужно принять во внимание еще следующее.

Культурное значение действительности хотя и связано с индивидуальностью и особенностью, но понятия частного (особенного) и общего вместе с тем являются относительными. Так, например, понятие "немец" будет общим, если мы возьмем его в его отношении к Фридриху Великому, Гёте или Бисмарку. Но это понятие вместе с тем — частное в сравнении с понятием "человек"; поэтому мы можем назвать подобные относительно частные понятия также "относительно историческими". Для наук о культуре важно не только *то* индивидуальное своеобразие, которое присуще всему единичному и особенному в собственном смысле этого слова, но, если речь идет о *частях* исследуемого исторического целого, также и *то* своеобразие, которое встречается у целой группы объектов; можно даже сказать, что нет вообще науки о культуре, которая не оперировала бы многими групповыми понятиями, в некоторых же дисциплинах понятия эти выступают на передний план. Правда, содержание подобного относительно исторического понятия и не должно обязательно совпадать с содержанием соответствующего общего понятия, как, например, то, что мы понимаем под немцем, отнюдь не

содержит в себе только то, что общо составляющим массу немецкого народа индивидам (этой формы исторического образования понятий я здесь не могу коснуться подробнее). Но и в содержании вполне общего понятия могут найтись признаки, имеющие значение для культурной ценности, руководящей историческим образованием понятий, причем это в особенности будет иметь место у большинства понятий, относящихся к культурным процессам на самых ранних стадиях развития или к тем из них, которые определяются интересами и волевыми тенденциями больших масс.

В подобных случаях в процессе научного образования понятий, выделяющего то, что общо известному множеству объектов, может быть признано существенным именно то, что в этой группе существенно с точки зрения ее культурного значения. Отсюда возникают понятия, которые, обладая как естественно-научным, так и культурно-научным значением, могут быть поэтому использованы и в генерализирующем, и в индивидуализирующем исследовании. Благодаря этому довольно часто случающемуся совпадению в содержании понятий, образованных по генерализирующему и относящему к ценности историческому методу, один и тот же исследователь нередко прибегает к помощи как естественно-научного, так и исторического образования понятий, чем и объясняется присутствие в исследованиях о первобытной культуре, в языкознании, политической экономии, юриспруденции и в других науках о культуре генерализирующим способом образованных элементов, до того тесно связанных с собственно исторической работой, что отделить их от нее часто можно только в понятии.

В связи с этим выясняется правомерность и значение исследований, для которых Пауль предложил название "науки о принципах" ("Prinzipienwissenschaft"). Я, конечно, не могу согласиться с тем, что во всякой отрасли исторической науки в равной степени может иметь значение наука, которая "изучает общие условия жизни исторически развивающегося объекта и исследует со стороны их природы и действительности постоянные факторы, остающиеся неизменными в непрерывном потоке изменений". Ибо там, где имеется в виду единичное и особенное в строгом смысле этого слова, общие понятия науки о принципах могут быть применены самое большее лишь как элементы понятия. Но в названных науках, которые, подобно языкознанию, содержат в себе особенно много элементов, образованных генерализирующим методом, такие исследования должны иметь большое значение.

По тем же основаниям и генерализирующая психология может, в конце концов, играть роль в таких науках, и мы должны дополнить в этом смысле наши прежние соображения. Но отсюда еще отнюдь не следует, что эту науку о душевной жизни можно называть "самым главным базисом всякой науки о культуре в высшем смысле этого слова", ибо ее значение ослабляется в той же степени, в какой культурное значение чистой индивидуальности повышается, что вообще ведет за собой исчезновение общих абстрактных исследований. Но именно это имеет место при наиболее значительных культурных процессах. В ис-

тории религии, государства, науки, искусства отдельный индивид никогда не может стать "несущественным". Здесь импульсы к творчеству новых культурных благ исходят почти всегда от единичных личностей, что известно всякому, кто в угоду разным априорным теориям не закрывает умышленно глаза на исторические факты. Данные личности должны поэтому стать исторически значительными, при изображении же их нельзя ограничиться одними только относительно историческими понятиями.

Утверждение это не имеет опять-таки ничего общего со стремлением объяснять историю из намерений и деяний великих людей или даже с отрицанием причинной обусловленности всей исторической жизни. Исторические личности часто сравниваются с марионетками, причем нередко указывают на то, что Наполеон или Бисмарк сами сознавали свою марионеточную роль. Мы не будем здесь решать вопрос, насколько справедливо это утверждение, ибо от него не зависит решение проблемы исторического метода. Марионетки тоже представляют собой индивидуальную действительность, и их история может быть поэтому изложена только при помощи индивидуальных, а отнюдь не системы общих понятий. Проволока, приводящая марионетки в движение, так же индивидуальна, как и всякая действительность, и история поэтому, если бы она даже и имела дело только с марионетками, должна была бы все же всегда показывать нам, какая индивидуальная и особая проволока двигает здесь эту, там ту исторически значительную марионетку. Во всяком случае сравнение с марионетками весьма малоудачно именно с точки зрения натуралиста, так как движение марионеток в конечном счете сводится ведь к замыслам действующих людей; поэтому следовало бы выбрать лучший образ для выражения причинной обусловленности всего бытия. Мы хотели здесь только показать, что даже и тот, кто убежден в абсолютной причинности всех исторических явлений, не может изображать историю при помощи общих понятий закона, но должен уяснить себе, что и причинная связь представляет собой не общее понятие, а единичную и индивидуальную реальность, историческое изображение которой требует индивидуальных понятий. Уяснив это, уже нетрудно заметить, насколько неосновательны все аргументы натуралистов, опирающихся, чтобы показать несущественность для истории отдельных личностей, на причинную обусловленность всего бытия.

Однако я не стану развивать здесь эту мысль дальше, так как и без того ясно, что генерализирующие науки о культуре только ограничивают, но не упраздняют наше принципиальное деление. Дело в том, что понятие культуры определяет здесь не только выбор объектов, но в известном смысле и образование понятий, делая изображение этих объектов отнесенным к ценности и историческим. Общность понятий в науках о культуре имеет предел, который определяется соответствующей культурной ценностью. Поэтому как ни важно в интересах наук о культуре установление общих абстрактных отношений, они все же могут пользоваться лишь понятиями относительно незначительной общности, если только исследование не должно потерять своего культурно-научного значения.

А тем самым между науками о культуре и науками о природе намечается также и в этом отношении пограничная черта.

Провести ее возможно яснее является тем более необходимым, что фактически она очень часто не соблюдается и притом в ущерб наукам о культуре. Теперь очень любят отыскивать культурные явления в их примитивнейшей стадии у первобытных или "естественных" народов, рассчитывая найти их здесь в их "простейшем" виде, и, конечно, это имеет свои основания. Но если в этом видят путь к пониманию более близких нам культурных явлений, то следует остерегаться интерпретации подлежащих изучению объектов в нашем духе и приписывания им того, что совершенно не соответствует им в действительности, т. е., иначе говоря, распространения исторического понятия культурного объекта на действительность, которую уже нельзя называть культурой. Например, нужно быть вполне уверенным, что занятие, которое у первобытных народов часто принимают за "искусство", и на самом деле имеет нечто общее с культурным благом, называемым у нас искусством, а это возможно только с помощью исторического культурно-научного понятия искусства, образованного на основании эстетического понятия ценности. Пока это не известно (а узнать это в иных случаях крайне трудно), ссылка на разные "произведения искусства" первобытных народов, не имеющих часто как в глазах их творцов, так и в глазах наслаждающихся ими никакой эстетической ценности, может привести в теории искусства только к путанице. Во всяком же случае совершенно нелепо видеть в исследованиях о первобытной культуре собственно научные исследования на том основании, что по указанной выше причине в них можно в большом количестве оперировать общими понятиями, т. е. пользоваться генерализирующим методом. При рассмотрении высших форм культурного развития приобретенная таким образом всеобщность действует уже не только "мертвяще", но и убийственно.

Самое большое место общие понятия занимают в *тех* науках о культуре, которые изучают экономическую жизнь, ибо поскольку вообще возможно изолировать экономические движения, в них часто действительно принимаются во внимание только массы; поэтому то, что для этой науки о культуре является существенным, в большинстве случаев совпадает с содержанием относительно общего понятия. Так, исторически существенное в крестьянине или фабричном рабочем у определенного народа в определенную эпоху может весьма точно совпадать с тем, что общо всем отдельным экземплярам соответствующего рода и что могло бы поэтому образовать их естественно-научное понятие. В таких случаях все чисто индивидуальное может отступать на задний план, установление же общих абстрактных отношений может получить самое широкое применение. Отсюда, впрочем, также понятно, почему стремление превратить историческую науку в генерализирующее естествознание так часто сочетается с утверждением, что вся история в своей основе есть экономическая история.

Вместе с тем именно здесь яснее всего выступает вся неправомерность этих попыток превращения всей истории в экономическую ис-

торию, а затем и в естествознание. Они основываются, как это легко можно показать; на совершенно произвольно выбранном принципе отделения существенного от несущественного, причем выбор этого принципа был первоначально обусловлен совершенно ненаучными политическими соображениями. Это можно заметить уже у Кондорсе, а так называемое материалистическое понимание истории, представляющее собой лишь крайний полюс всего этого направления, может служить для этого классическим примером. Оно в очень большой своей части зависит от специфически социал-демократических стремлений. Демократическим характером руководящего культурного идеала объясняется склонность рассматривать также и в прошлом великих личностей как нечто "несущественное" и считаться только с тем, что исходит от массы. Отсюда идея "коллективистской" истории. С точки зрения пролетариата или с той точки, которую теоретики считают точкой зрения массы, внимание в настоящее время обращается главным образом на экономические ценности. Следовательно, "существенно" только то, что стоит в непосредственной связи с ними, т. е. хозяйственная жизнь. Отсюда также идея "материалистической" истории. Это уже не эмпирическая историческая наука, пользующаяся методом отнесения к ценности, но насильственно и некритически конструированная философия истории. Экономическим ценностям придается здесь до того абсолютное значение, что все, что значимо по отношению к ним, превращается в истинное бытие, все же, что не относится к экономической культуре, — в "надстройку" над истинным бытием. В результате возникает крайне метафизическое воззрение, по формальной структуре своей родственное платоновскому идеализму и всякому реализму понятий. Ценности гипостазируются здесь в истинно и единственно существующее бытие. Различие только в том, что место идеалов головы и сердца заняли идеалы желудка. Ведь даже "идеолог" Лассаль рекомендует рабочим смотреть на избирательное право как на вопрос желудка и распространить его, подобно теплоте желудка, на все народное тело, ибо нет силы, которая могла бы долго противостоять ему¹.

¹"Открытое ответное письмо центральному комитету общего немецкого рабочего конгресса в Лейпциге" (1863). Я имел в виду цитированную выше фразу Лассаля, когда употребил в первом издании этого очерка выражение "идеалы желудка". Теннис мог бы принять во внимание и во всяком случае не писать, что он не знает, "из какого болота Риккерт заимствовал характерное для него изложение материалистического понимания истории" ("Archiv für system. Philos.". Bd. VIII. S. 38). Если Теннис объясняет впоследствии "резкий тон" своих слов тем, что он "почувствовал себя лично задетым *высокомерным* тоном" (ibid. S. 408), то это является только новым доказательством того, что иные натуралистические понимания истории являются скорее результатом личных и большей частью страстных "убеждений", нежели плодом спокойной научной работы. Мои фразы в тексте совсем не "высокомерны", они стараются лишь установить тот факт, что "исторический материализм", как и всякая философия истории, основывается на определенных ценностях и что его высмеивание идеализма сводится к замене старых идеалов новыми, а не к устранению "идеалов" вообще. Я не думаю отрицать, что многие приходят к натуралистическому пониманию истории, основываясь на старомодных идеалах головы и сердца. Но это ставит подобных мыслителей только с "человеческой", но отнюдь не с научной точки зрения выше других, ибо означает непоследовательность и впадение в "идеологию".

Не следует удивляться тому, если с этой точки зрения все человеческое развитие в конечном счете рассматривается как "борьба за хлеб". Выяснив ценностные точки зрения, на которых основывается исторический материализм, мы легко сможем оценить мнимую объективность этого понимания истории. Оно является скорее плодом политики, нежели науки.

Нельзя отрицать того, что прежние историки, может быть, слишком мало касались экономической жизни. И в качестве дополнительного рассмотрения экономическая история имеет, конечно, свою большую ценность. Но всякая попытка сведения к экономике как к единственно существенному во всей истории односторонне субъективна и должна быть причислена к одним из произвольнейших исторических конструкций, какие когда-либо вообще существовали.

ХII. КОЛИЧЕСТВЕННАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

После этих ограничительных замечаний смысл нашего противоположения наук о культуре естествознанию должен стать вполне ясным и не может уже вызывать недоразумений. Тем самым решена поставленная нами в начале этого очерка задача разделения эмпирических наук на две главные группы. Так как, однако, продолженная здесь попытка классификации сильно отличается от традиционного деления наук, то она встретила, конечно, не только признание, но и целый ряд самых различных нападок. В этом очерке, где мы хотели бы только ясно наметить главные мысли, мы не можем ответить на все возражения. Поэтому я раньше уже в нескольких местах сослался на последующие разъяснения, теперь же попытаюсь выяснить хотя бы важнейшие пункты, вызывающие сомнения.

Во-первых, можно оспаривать наше положение, что естественно-научный генерализирующий метод безусловно не способен понять индивидуальное и особое. Поэтому можно не соглашаться с тем, что понятие истории, оперирующей естественно-научным методом, логически противоречиво. Во-вторых, можно утверждать, что индивидуализирующее образование понятий имеет место и без ценностных точек зрения и что поэтому не следует принципиально связывать понятие истории с понятием отнесения к ценности. Наконец, согласившись даже с первыми положениями, можно усомниться в объективности исторических наук о культуре, противопоставляя им в качестве образца объективность естественных наук, которой они никогда не смогут достигнуть. Разберем по порядку все эти три возражения.

Что касается постижения особенного и индивидуального естественно-научными дисциплинами, то в качестве примеров такого постижения почти всегда приводятся физика и астрономия. Это, конечно, не случайность, и нетрудно найти основание этого. Обе указанные науки применяют математику к своим объектам, и достаточно только вспомнить сказанное нами выше о двух путях, открывающихся науке для преодоления разнородной непрерывности всякой действительности¹, чтобы по-

¹ См. выше, с. 62—63.

нять, почему безусловное (restlos) постижение индивидуальной реальности в физических и астрономических понятиях считается возможным. Вместе с тем под этим углом зрения легче всего будет вскрыть ошибочность этого утверждения, т. е. признать, что способ понимания действительности указанными науками не противоречит нашему логическому противоположению природы и истории. Для этого следует только уяснить себе новое понятие индивидуальности, принципиально отличающееся как от абсолютно иррациональной простой разнородности всякой действительности, так и от возникающей через отнесение к ценности индивидуальности исторических понятий. Это новое понятие индивидуальности можно, в противоположность всегда качественной индивидуальности действительности, назвать понятием количественной индивидуальности.

Некоторые естественно-научные дисциплины всецело ограничиваются при образовании своих понятий теми сторонами действительности, которые можно вычислить и измерить, и в наиболее общую теорию материального мира входят, в конце концов, одни только количественные определения. Чисто механическое воззрение совпадает с чисто количественным пониманием действительности. Но обычное смещение понятия с действительностью приводит к воззрению, будто чисто количественный физический мир, обязанный своим существованием исключительно абстрактному расчленению действительности, является сам реальностью, подобно действительным телам. Часто даже заключают отсюда, что только количественно определенный мир есть "подлинная" материальная действительность, все же качества существуют исключительно лишь "в субъекте" и, следовательно, относятся только к миру "явлений".

Тот, кто находится во власти подобной фантастической метафизики, которой мы не можем коснуться здесь подробнее¹, никогда не поймет сущности научного образования понятий. В самом деле, наше наукознание имеет смысл лишь при предпосылке, что действительность представляет собою ту качественно разнородную непрерывность, о которой мы говорили выше, а также при предположении, что эмпирические дисциплины преследуют цель познания этой эмпирической действительности. Имея это в виду, мы легко увидим, что квантифицирующие естественные науки вполне соответствуют нашей теории, так как именно они не в состоянии ввести в свои понятия индивидуальности действительность.

Конечно, и это нельзя не признать, чисто количественный физический мир вполне, без остатка, познается генерализирующим методом, так что "индивидуальность" его даже поддается вычислению. Но это потому, что содержание ее утратило свою необозримую разнородность, однородную же непрерывную среду можно с помощью математики вполне подчинить понятиям. Пользуясь средствами, которые мы не можем здесь охарактеризовать точнее, можно точно определить любой пункт однородного пространства. Тому, кто в этом чисто количествен-

¹ См. об этом физиологическом идеализме мое сочинение "Der Gegenstand der Erkenntnis". 1892. 2 Aufl. 1904.

ном мире видит истинную реальность, достаточно поэтому только скомбинировать между собой известное количество общих формул, для того чтобы постичь тем самым индивидуальность этой "действительности". Эта индивидуальность есть в самом деле не что иное, как соединение общих понятий. Мы понимаем отсюда, почему Шопенгауэр называл именно пространство и время принципами индивидуации и почему до сих пор еще указание времени и места совершения какого-нибудь события отождествляется с действительной индивидуальностью этого события.

При каких предпосылках такое отождествление действительно правомерно? Необходимо прежде всего, следуя рационалистической метафизике XVII в., приравнять телесную действительность чистому протяжению и соответственно этому мыслить последние части этой действительности таким образом, чтобы тела составлялись из них так, как математическая линия составляется из точек. В таком случае действительно можно всякую часть материального мира считать безусловно рациональной и без остатка, во всей своей индивидуальности, познаваемой с помощью естественно-научных понятий. Но нужно ли в самом деле еще доказывать, что этот чисто количественный физический мир не есть действительность в том смысле, какой мы все обыкновенно вкладываем в данное слово, что познаваемость его индивидуальности основывается исключительно на том, что из него удалено все, не поддающееся рационализации в количественно определенных понятиях, и что поэтому его чисто количественная "индивидуальность" не имеет, кроме имени, ничего общего ни с индивидуальностью эмпирической действительности, ни с исторической индивидуальностью?

Чистое количество, рассматриваемое само по себе, есть нечто абсолютно не действительное. Простая протяженность не есть еще материальная реальность. Однородная непрерывность, единственно доступная совершенному рационализированию в понятиях, стоит, напротив, в резкой противоположности к разнородной непрерывности, характеризующей собой всякую действительность, об индивидуальности которой мы до сих пор говорили. Итак, индивидуальность, мыслимая как соединение общих понятий и исчерпываемая пространственными и временными, чисто количественными определениями, совсем не есть та разнородность, которую мы называем индивидуальностью. Наоборот, эти понятия следует строго разделять для того, чтобы уяснить сущность математического естествознания. Действительная индивидуальность имеет с рационализированной индивидуальностью математической физики только то общее, что она *также* всегда находится в определенной точке пространства или времени. Но этим она далеко еще не определяется как индивидуальность, да и вообще по содержанию своему она этим совершенно еще не определена. Поэтому, сколько бы в данной точке ни скрещивалось общих понятий, мы с их помощью сможем найти одни лишь количественные пространственно-временные определения; но этим путем нам никогда не постичь того, что составляет своеобразие какой-нибудь единичной действительности и что превращает ее в этот определенный индивид.

При этом совершенно безразличны размеры той части действительности, которую мы рассматриваем в ее особенности. Поскольку перед нами вообще действительность, которую вместе с известными уже нам частями действительности нужно подвести под какое-нибудь понятие, мы должны видеть в ней, как и во всякой действительности, разнородную непрерывность, принципиально не исчерпываемую абстрактным, понятийным (*begrifflich*) знанием. Для большей ясности представим себе мир так, как его мыслит новейшая физика, т. е. состоящим из "электронов". Постигается ли тем самым материальная действительность вся без остатка? Конечно нет. И электроны также только *рассматриваются* физикой как простые и равные, подобно всем экземплярам какого-нибудь общего родового понятия. Если же под ними подразумевать действительность, то они должны заполнять пространство. Вправе ли мы считать их абсолютно однородными? Каким образом приходим мы к допущению подобных реальностей? Всякое известное нам тело отличается от другого, и каждое в своей особенности так же иррационально, как и весь материальный мир в целом. То же самое, следовательно, можно сказать о всякой материальной вещи, к которой приходит физика. Действительность не может никогда состоять из "атомов", из "последних вещей" в логическом смысле слова. Действительные атомы всегда еще многообразны и индивидуальны. Мы не знаем никакой другой действительности, и мы не имеем потому права представлять себе ее иначе, как ни *несущественна* ее индивидуальность для физических теорий.

Короче говоря, разнородная непрерывность действительности проявляется также и в невозможности для физики достичь когда-нибудь конца своей работы. Чего бы она ни достигала, все это только еще предпоследнее; там же, где как будто кажется, что она пришла к концу, это объясняется только тем, что она игнорирует все то, что еще не вошло в ее понятия. Тело, которое в такой же степени является частью большого тела, как точка является частью линии, и которое поэтому во всей полноте своей действительности может быть без остатка определено своим положением на линии, есть не что иное, как логическая фикция. Это — понятие теоретической ценности, "идеи", задачи, но не реальности.

Более того, однородная непрерывность линии на самом деле тоже принципиально отлична от однородной прерывности точек, из которых она якобы "состоит". В действительности точки никогда не могут составить линию. Тут же нам предлагается нечто еще менее возможное: разнородную непрерывность действительности мы должны мыслить как однородную прерывность "атомов" в строгом смысле слова, т. е. как прерывность простых и равных между собою вещей, и полагать затем, что это без остатка познаваемое образование есть действительность. Нужно за миром чисто количественно определенных механических понятий совершенно не видеть все то богатое содержание действительности, которое мы переживаем в каждую секунду нашего существования, для того чтобы можно было поверить, что понятия математической физики охватывают хоть одну действительную индивидуальность. На самом деле кажущаяся близость к действительности, объясняющаяся примене-

нием математики и введением в понятия однородной непрерывности, означает наибольшую отдаленность от действительности, ибо действительность никогда не бывает однородной и все, что допускает математическую индивидуализацию, само по себе, как и всякое количество, абсолютно ирреально. Во всяком случае, математически определяемая количественная индивидуальность не есть индивидуальность действительности, равно как и не индивидуальность исторических понятий, что вряд ли еще требует доказательства.

После этого нетрудно уже увидеть, что и астрономия ничуть не противоречит нашему утверждению, что естественно-научные понятия закона не в состоянии воспринять действительную индивидуальность. Конечно, астрономия может точно вычислить как для прошедшего, так и для будущего времени орбиты отдельных мировых тел, называемых их собственными именами; она может предсказать солнечные и лунные затмения с точностью до дробей секунды и указать индивидуальные моменты времени, когда они раньше имели место, так что это дает даже возможность установить хронологию некоторых исторических событий. Поэтому в астрономии часто видели мыслимо совершеннейшее знание, что привело даже к идеалу "мировой формулы", с помощью которой открывалась бы возможность вычислить весь ход действительности во всей его полноте и индивидуальных стадиях. В особенности популяризовал эти идеи Дюбуа-Реймон, распространивший в широких кругах самые причудливые представления о будущих перспективах естествознания. Представления эти отразились странным образом и на логических сочинениях, где часто встречается утверждение, будто все историческое развитие мира может быть в принципе точно вычислено с помощью естественно-научного метода, подобно планетным орбитам.

Мы не можем здесь детально распутывать весь клубок логических несообразностей, заключающихся в идее такой мировой формулы. Это завело бы нас слишком далеко. Для наших целей достаточно показать, что уже исходная точка этих представлений ложна и что, следовательно, у них отсутствует всякая прочная основа. Нам стоит только спросить: что в мировых телах поддается астрономическому вычислению и что входит, следовательно, в астрономические законы? Ответ подразумевается сам собой. Астрономия постигает без остатка, в их индивидуальности, одни только количественные определения своих объектов. Например, она может во всей их индивидуальности указать те моменты времени и места в пространстве, где были, есть и будут отдельные мировые тела. Поэтому если известно, что какое-нибудь историческое событие совпало по времени с солнечным затмением, то представляется возможность вычислить день, в который оно должно было случиться.

Но значит ли это, что астрономия постигает какую-нибудь действительную индивидуальность? Мы уже показали, что хотя количественные определения и можно назвать индивидуальными, ибо и они, подобно всякому вообще определению, *также* относятся к индивидуальности, но эта пространственно-временная индивидуальность никогда не совпадает с тем, что мы понимаем под индивидуальностью действитель-

ности. По сравнению с абсолютной особенностью мировых тел индивидуальные пространственно-временные указания астрономии представляются даже совершенно общими. Ибо на том же месте пространства и в тот же момент времени с совершенно тем же успехом мог бы находиться любой экземпляр тела, обладающего такими количественными определениями, но отличающегося совершенно иными индивидуальными качественными свойствами; а между тем именно эти свойства и составляют его индивидуальность и могут при случае стать существенными для индивидуализирующей науки. Ведь и для астрономии связь между индивидуальными количественными и индивидуальными качественными определениями совершенно "случайна". Никакие успехи генерализирующих наук не смогут перебросить мост через пропасть, отделяющую количественную индивидуальность от качественной, ибо стоит нам только оставить царство чистых количеств, как из однородной непрерывности мы вступаем в разнородную, уничтожая тем самым возможность безостаточного рационализирования объектов в понятия.

По этим основаниям ссылка на физику и астрономию не имеет для нашей проблемы никакого значения. Переход от однородного к разнородному, приводящий нас к принципиально неисчерпаемому многообразию, есть всегда переход от недействительного к действительному или от рационального к иррациональному. Лишь *отвлекаясь* от всего, что не поддается вычислению, мы можем перейти от иррациональной действительности к рациональным понятиям, возврат же к качественно индивидуальной действительности нам навсегда закрыт. Ибо мы не можем вывести из понятий больше того, что мы вложили в них. Иллюзия, будто бы комплекс общих понятий приводит нас обратно к индивидуальному, возникает только потому, что мы конструируем идеальное бытие чисто количественного порядка, любая точка которого абсолютно познаваема, и что мы этот абстрактный мир понятий смешиваем затем с индивидуальной действительностью, в которой нет никаких "точек".

В связи с этим коснемся еще одного возражения, опирающегося на один естественный закон, за последнее время довольно часто встречающийся в философских трудах. Так называемый закон энтропии, по которому со временем должна наступить всеобщая "тепловая смерть", так как все движение переходит в теплоту и все различия в напряженности постепенно сглаживаются, есть, очевидно, продукт генерализирующего образования понятий. Но, с другой стороны, он, по-видимому, определяет единичный ход "всемирной истории" в самом широком смысле слова, так что теорию эту, по которой мир в конце концов остановится наподобие незаведенных часов, называли даже чуть ли не законом развития мира.

Само собой разумеется, что исследование того, правильно ли это утверждение, не имеет никакого значения для метода исторической науки о культуре, ибо никто не станет утверждать, что следствия этого закона могут проявиться в известном нам периоде истории человечества. Но для логики все же важно показать, что в данном случае общий принцип необходимого расхождения естественно-научного генерализи-

рующего и исторического понимания действительности остается непоколебимым. Для этого достаточно только вспомнить несколько мыслей из кантовского учения об антиномиях, которые должны были бы быть известны каждому.

Если бы закон энтропии на самом деле был историческим законом, а не только общим понятием, под которое можно в качестве родового экземпляра подвести любую часть физического мира, то он должен был бы применяться к единичному мировому целому, в строгом смысле этого слова, ибо тогда только он смог бы сказать что-нибудь об истории этого исторического целого. Но это именно и невозможно, если только держаться единственно правомерного понятия физического мирового *целого*. Действительность неисчерпаема не только интенсивно, но и экстенсивно, т. е. ее разнородная непрерывность безгранична не только в каждой малой ее части, что мы уже сказали, но также и в смысле целого. А этим исключается и возможность применения к мировому целому закона, предполагающего ограниченные, исчерпываемые количества. Поэтому и понятие "тепловая смерть" теряет весь свой смысл, как только мы применяем его к неограниченному количеству энергии.

Это уже давно было замечено в связи с первым законом термодинамики, утверждающим постоянство количества энергии, и странным образом отсюда выводили нередко заключение, что действительность должна быть ограниченной.

Но и это заключение покоится опять-таки на совершенно недопустимом рационалистическом смешении реальности с нашими понятиями, предполагающем, что действительность согласуется с наукой также и в отношении своих содержательных определений. Фактически же можно делать только тот вывод, что физический мир не есть еще вся действительность и что как первый, так и второй закон термодинамики применяются к мировому целому исключительно лишь в том смысле, что каждая его *часть* подпадает под них как родовой экземпляр. Но каждую часть следует в таком случае мыслить одновременно замкнутой и конечной, следовательно, и в этом смысле принципиально отличной от мирового целого. Уже само развитие этой мысли в каком-нибудь одном направлении определяет конечный результат: так как действительность не имеет начала во времени, то "тепловая смерть" должна была бы наступить уже давно, если количество теплоты или кинетической энергии принять за конечное; если же это количество принять за бесконечно большое, если это вообще может иметь какой-нибудь смысл, то "тепловая смерть" вообще никогда не наступит.

Итак, закон энтропии, если он правилен, имеет значение только для любой замкнутой части мира. Он не говорит нам ничего об единичном течении или об истории мирового целого и поэтому, в сущности, не высказывает также никакого, в естественно-научном смысле необходимого, суждения относительно истории какой-нибудь действительной части мира, ибо ни одна из этих частей не бывает совершенно замкнутой, что неизбежно привело бы ее в конце концов к состоянию равновесия, наподобие часов, которых больше никто не заводит. Напротив, от-

носителем любой части мира вполне можно предположить, что она вступит в причинную связь с другой частью, в которой находится большее количество теплоты, вследствие чего ее количество теплоты снова увеличится, и она будет, так сказать, снова заведена наподобие часов и, следовательно, не придет никогда к состоянию покоя. При этом в силу принципиальной безграничности мира процесс этот может повторяться бесконечное число раз, так что история какой-либо части мира вполне может протекать также и в обратном тому, что утверждает закон энтропии, направлении или будет представлять собою приливы и отливы количества теплоты, как мы это и наблюдаем фактически в большинстве известных нам частей света.

Само собой разумеется, все это только логические возможности, но нам здесь больше ничего и не нужно, ибо задача наша сводится здесь лишь к тому, чтобы показать, что нет ни одного случая, в котором общий закон с необходимостью определял бы единичный ход развития исторического целого. И закон энтропии также не говорит нам ничего об единичном развитии мирового целого, а следовательно, и о "всемирной истории", а только о любой, но вместе с тем замкнутой части мира. Всякая такая часть должна быть в качестве родового экземпляра подведена тогда под общий закон, и именно на этой-то общности и покоится значение закона. Как и все естественные законы, он имеет "гипотетическую" форму: *если существует замкнутое материальное целое, то в нем должна наступить "тепловая смерть"*. Но ни материальное целое мира, ни историческое целое не бывают абсолютно замкнутыми, следовательно, закон энтропии в историческом отношении не имеет никакого значения.

Впрочем, заметим еще раз, что соображения эти несущественны для деления эмпирических наук на две группы: генерализирующих наук о природе и индивидуализирующих наук о культуре. Как бы широко ни распространяли мы понятие культуры, переноса точки зрения ценности на предшествующие ей ступени и ее различные пространственные условия, мы все же никогда не придем к понятию такого исторического целого, в котором содержание закона энтропии смогло бы получить историческое значение, если бы мы приняли это целое за замкнутое. Мы хотели здесь только показать принципиальное и вполне общее логическое расхождение естественной закономерности и истории.

Так как при этом дело сводится главным образом к борьбе с ложным пониманием чисто качественного образования понятий, а тем самым и математики, то я хотел бы закончить эту главу словами Гёте, который хотя и не был систематическим "научным философом", но обладал зато исключительным чутьем истины. Ример передает следующие его слова: "Математические формулы, примененные вне их сферы, т. е. вне сферы пространственного, совершенно неподвижны и безжизненны, и такое применение их в высшей степени неудачно. Несмотря на это, многие, в особенности математики, полагают, что все спасение в математике, тогда как на самом деле она, как и всякий отдельный орган, бессильна пред вселенной. Ибо всякий орган специфичен и пригоден только для специфического"*.

ХІІІ. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ, ИНДИФФЕРЕНТНАЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЦЕННОСТИ

Мысль о перенесении ценностной точки зрения на части действительности, которые, не являясь сами по себе культурными процессами, все же оказывают влияние на историческую культуру и поэтому также важны в своей индивидуальности, приводит нас ко второму из названных возражений. Можно ли и без культурных ценностей обрабатывать действительность индивидуализирующим методом? Однако, прежде чем ответить на этот вопрос, нам нужно уяснить себе, в какой форме его следует поставить, для того чтобы разрешение его имело значение для классификации наук.

Так как в нашем распоряжении находятся словесные значения, образованные еще в донаучной жизни, а также научные понятия, то мы, само собой разумеется, можем посредством определенной комбинации элементов понятия достичь изображения любой части действительности, так чтобы изображение это годилось только для нее. Иначе говоря, мы о любой части действительности можем образовать понятие с индивидуальным содержанием. Это зависит всецело от нашего желания. Правда, мы будем образовывать такие понятия только тогда, когда соответствующий объект почему-либо и сам "интересен" или "важен", поскольку он отнесен к признаваемым нами ценностям. Но без сомнения мы можем также описывать во всей их индивидуальности и совершенно безразличные объекты, если только мы *хотим* этого. Волевой акт делает в таком случае эту индивидуальность важной и устанавливает отнесение к ценности.

Следовательно, нельзя сомневаться в возможности индивидуализирующего изложения без культурных ценностей. Но одно это еще не имеет никакого значения для деления наук. Ибо подобные индивидуальные понятия образованы совершенно произвольно, и это касается не только тех случаев, когда мы описываем индивидуальность лишь вследствие нашего желания, но также и тех, когда и без нашего категорического желания, вследствие связи с признаваемыми нами ценностями, образовались индивидуальные понятия соответствующих объектов. Практическое значение какой-либо части действительности часто определяет знание ее нами во всей ее индивидуальности, но это ничего общего не имеет с научным образованием понятий. Поэтому вопрос общего должен быть поставлен так: возможно ли *научное* изображение индивидуальности объекта, которое не руководствовалось бы общей ценностной точкой зрения?

Но и этот вопрос еще недостаточно определен. Ибо под научным изображением здесь нужно понимать только то, что в самом деле уже может быть приведено к научной законченности и, следовательно, не представляет собой только *материал* для дальнейшей научной обработки. С самого начала мы указали на то, что процесс нахождения материала должен остаться без внимания при логическом делении наук и что поэтому понятие научной законченности необходимо понимать здесь в логически строгом смысле. Многие исследователи вполне удовлет-

воряются результатами, которые для всякой стремящейся к законченности научной деятельности представляют собою лишь материал, нуждающийся в дальнейшей обработке. Ясно, что наукознание никогда не сможет прийти к систематической классификации наук, если то, что может быть рассматриваемо как простой научный материал, оно будет приравнивать к законченному научному образованию понятий.

Если мы теперь снова спросим себя, возможна ли научная законченность индивидуализирующего образования понятий без отнесения к общим ценностям, то ответ на это должен быть дан отрицательный. Легче всего уяснить себе это на примерах. Мы уже упомянули раньше, что можно, например, сомневаться в том, куда отнести географию: к естествознанию или к наукам о культуре. В нынешнем фактическом своем виде она представляет в большинстве случаев смесь обоих видов образования понятий. Но логически мы все же можем резко отграничить друг от друга ее составные части. Если на земную поверхность смотреть как на арену культурного развития, то ценностные точки зрения с самой культуры переносятся на необходимые для ее возникновения и влияющие на ее развитие географические условия; таким образом, земная поверхность вследствие связанного с ней культурно-научного интереса делается уже существенной в своей индивидуальности. Индивидуализирующее образование понятий в географии руководствуется, следовательно, в данном случае общими культурными ценностями и входит в рамки нашей системы ничуть не хуже исторической биологии. Но те же самые объекты получают, кроме того, значение в некоторых общих теориях, называемых, однако, не географическими, а геологическими. В таком случае перед нами генерализирующие понятия и отдельные формации рек, морей, гор и т. д., существенные для истории культуры в своей особенности и индивидуальности, принимаются во внимание уже только как экземпляры рода. Наконец, в-третьих, в географии мы встречаемся также с индивидуализирующими описаниями определенных частей земли, не стоящих ни в какой связи с культурой, и именно эти понятия и не находят, по-видимому, места в нашей системе.

Но пока понятия эти не стоят ни в каком отношении к истории в самом широком смысле этого слова, а также ни в каком отношении к генерализирующим теориям, на них необходимо придется смотреть как на простое собрание материала, рассчитанное на то, что установленные подобных фактов может стать важным для истории или для естественных наук. Воля к собиранию материала придает в таком случае значение соответствующим объектам или определяет отнесение к ценности, в силу которого данная индивидуальность становится существенной. Но такие описания мы просто *не хотим* включать в нашу систему наук, ориентирующуюся на их задачи и цели. Они и не могут поэтому поколебать наше основное противоположение, имеющее в виду не сырой научный материал, но законченное научное изложение. То же самое применимо и ко всем другим индивидуализирующим исследованиям, обходящимся, по-видимому, совершенно без всякого отнесения своих объектов к культурным ценностям. Существование их следует приписать тому обстоятельству, что изображаемые ими объекты по каким-либо причинам особенно выделяются и поэтому, как и все выдающееся,

возбуждают к себе интерес всех людей. Но тем самым уже устанавливается отнесение к ценности и отсюда ясно, что потребность познания объекта в его индивидуальности проявляется и в том случае, когда объект этот не имеет никакого значения для культурных ценностей. Такие чисто фактические знания не представляют еще собой, конечно, замкнутой в себе науки, да и пока они не стоят ни в каком отношении к естественно-научным теориям, их не следовало бы вообще причислять к науке. К числу объектов, индивидуальность которых нас интересует, несмотря на отсутствие культурного значения, принадлежит, например, луна. Поэтому при делении наук пользоваться ею в качестве примера надлежит с большой осторожностью. С одной стороны, луна принимается во внимание как материал для образования общих теорий мировых тел, ибо существует не только одна луна, но и другие планеты также имеют своих спутников. Но часто луна действительно изображается во всей своей индивидуальности, причем культурно-научная точка зрения совершенно отсутствует. Подобное описание можно объяснить, во-первых, интересом к нашему "ясному месяцу", играющему в качестве такого большую роль в жизни большинства людей, и тогда интерес этот и возникающее отсюда отнесение к ценности носит совсем не научный характер. Или же, как, например, в подробных картах луны, аналогичных некоторым географическим описаниям, перед нами только научный материал, ожидающий еще дальнейшей обработки в понятиях, и только мысль об этой обработке и придавала значение индивидуальности луны. Но основания, в силу которых подобные описания не поддаются включению ни в одну из наших научных групп, нам уже известны.

Эти примеры достаточно выясняют интересующий нас здесь принцип. Всем известно, что если объекты не важны или не интересны, т. е. не находятся ни в каком отношении к ценностям, то их индивидуальность не вызывает к себе никакого внимания. Но научным индивидуализирующее описание может быть названо только в том случае, если оно основывается на всеобщих или культурных ценностях. При отсутствии таких всеобщих ценностей объекты имеют научное значение лишь в качестве родовых экземпляров. Наконец, отнесение к ценности может определяться мыслью о дальнейшей научной обработке; таким образом может получиться индивидуализирующее описание, которое, однако, при отсутствии всякого отнесения к общим культурным ценностям должно быть рассматриваемо лишь как собрание материала. Простое установление фактов не есть еще само по себе наука.

Тот, кто это понятие науки сочтет слишком узким, пусть имеет в виду, что без понятия науки, исключающего подготовительную работу и простое собирание материала, немислимо вообще никакое систематически законченное наукознание. Научная жизнь является сама частью исторической жизни, и, как таковая, в силу нашей же теории, она не входит целиком ни в какую систему общих понятий, поскольку мы будем рассматривать ее во всем ее многообразии. Какой чрезвычайный интерес проявляют, например, многие люди к форме строения Северного полюса. Научен ли подобный интерес? У большинства людей, конечно, нет. Играет ли для людей науки индивидуальное строение

плюсов только роль материала при образовании общих теорий? Логика не может заниматься подобными вопросами. Теория науки, желающая дать систему, может только надеяться на включение главных и основных форм науки.

Но если даже и не соглашаться с отрицанием научного характера индивидуализирующих описаний, для которых нельзя найти руководящей общей точки зрения ценности, и с низведением их на ступень простого подготовительного собирания материала, то все же эти исключения не доказывают еще ложности нашей попытки классификации. Мы заранее заявляли, что линиям, проводимым нами в целях логического ориентирования, действительность так же мало соответствует, как и линиям географа, проводимым им с целью ориентирования на земном шаре. От этого линии эти совсем не теряют своего значения. Отдельные же исключения не в состоянии изменить того основного факта, что понятия генерализирующих наук о природе и индивидуализирующих наук о культуре гораздо глубже (и притом как в логическом, так и в предметном отношении) характеризуют обе основные тенденции эмпирической научной деятельности, нежели традиционное противопоставление естественных наук наукам о духе — противопоставление, лишившееся всякого определенного смысла с тех пор, как слово "дух" утратило свое первоначальное яркое значение. Это все, чего может желать данный очерк, в котором мы вынуждены отказаться от более подробного логического анализа отдельных частных проблем.

XIV. ОБЪЕКТИВНОСТЬ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

Таким образом, из названных возражений остается еще только одно. Оно касается понятия "объективного" изображения культуры историей и приводит нас в конце концов к умышленно отодвигавшемуся мною до сих пор вопросу, которого теперь необходимо коснуться, ибо от ответа на него, пожалуй, больше, чем от чего-либо другого, зависит для многих решение проблемы об отношении естествознания к наукам о культуре. Разъяснение его также очень желательно в целях дальнейшего оправдания термина "науки о культуре".

Если ценности руководят всем историческим образованием понятий, то можно и должно спросить, мыслимо ли когда-либо исключить произвол в исторических науках? Конечно, объективность специальных исследований, поскольку последние могут сослаться на фактически всеобщее признание своих руководящих ценностей и строгое соблюдение теоретического отнесения к ценности, не будет этим затронута. Но мы здесь действительно встречаемся с объективностью совершенно особого рода, которая, по-видимому, не сумеет выдержать сравнения с объективностью генерализирующего естествознания. Относящееся к ценности описание имеет значение всегда только для определенного круга людей, которые если и не оценивают непосредственно руководящие ценности, то все же понимают их, как таковые, и признают при этом, что речь здесь идет более чем о чисто индивидуальных оценках. Можно было бы достигнуть соглашения в этом пункте среди сравнительно очень боль-

шого круга людей. В Европе, где вообще читают исторически-научные сочинения, такое понимание, конечно, возможно относительно названных раньше культурных ценностей, связанных с религией, церковью, правом, государством, наукой, языком, литературой, искусством, экономическими организациями и т. д. Поэтому также не будут видеть произвола в том, что ценности эти являются руководящими при выборе существенного. Но если объективность относящегося к ценности описания существует только для более или менее большого круга культурных людей, то, следовательно, это — исторически ограниченная объективность и, как ни неважно было бы это со специально-научной точки зрения, под общефилософским и естественно-научным углом зрения здесь можно увидеть серьезный научный недостаток. Если принципиально ограничиваться фактически всеобщим признанием культурных ценностей, не спрашивая об их значении, то нужно считать возможным, а для истории даже вероятным, что возникший однажды фундамент исторической науки однажды и разрушится; поэтому историческому изложению, отличающемуся существенное от несущественного, присущ характер, заставляющий сомневаться в том, следует ли к нему вообще применять определение истинности. Научная истина (даже если в этом не отдают себе отчета) должна находиться к тому, что обладает теоретической значимостью, в определенном отношении, т. е. стоять к нему более или менее близко. Без этой предпосылки нет никакого смысла говорить об истине. Если принципиально отвлечься от значимости культурных ценностей, руководящих историческим изложением, то истинным в истории останется тогда только чистый факт. Все исторические понятия, напротив, будут в таком случае обладать значимостью только для определенного времени, т. е., иначе говоря, они вообще не будут иметь значения истин, ибо у них не будет никакого определенного отношения к тому, что обладает абсолютной значимостью.

Правда, понятия генерализирующего естествознания, созданные одним поколением ученых, тоже видоизменяются или даже совсем разрушаются следующим поколением, и это новое поколение, в свою очередь, должно мириться с тем, что его понятия заменятся другими. Поэтому то обстоятельство, что история каждый раз должна писаться заново, не колеблет еще научного характера истории, ибо эту участь она делит вместе со всеми науками. Но относительно естественных законов мы все-таки предполагаем, что они обладают безусловной значимостью, даже если ни один из них нам не известен; поэтому мы вправе также предположить, что различные понятия генерализирующих наук более или менее близко стоят к абсолютно значимой истине, тогда как исторические понятия не находятся ни в каком отношении к абсолютной истине, а руководящие принципы их образования являются исключительно фактическими оценками, сменяющимися друг друга, как волны в море. Оставляя в стороне простые факты, мы получим тогда столько же различных исторических истин, сколько существует различных культурных кругов, и все эти истины в равной мере будут обладать значимостью. Этим самым уничтожается возможность прогресса исторической науки, а также и возможность самого понятия исторической истины, поскольку оно относится не к чисто фактическому материалу. Не долж-

ны ли мы, следовательно, предположить значимость ценностей, к которым фактически признанные культурные ценности стоят, по крайней мере, в более или менее близком отношении? Не делается ли только тогда объективность истории равной по достоинству объективности естествознания?

Лежащая здесь в основе проблема станет еще яснее нам, если мы попытаемся собрать в одно целое данные отдельных исторических исследований и создать таким образом всеобщую историю в строгом смысле этого слова, которая изображала бы развитие всего человечества. История человечества, ограничивающаяся чисто фактическим признанием ценностей, может излагаться всегда лишь с точки зрения определенного культурного круга и поэтому никогда не будет иметь значение, или даже лишь постигаться, *относительно* всех людей и для всех людей в смысле признания всеми ими руководящих ценностей как ценностей. Нет, следовательно, "всемирной истории", которая обладала бы эмпирической объективностью, ибо она должна была бы не только рассказывать о всем человечестве, поскольку оно известно, но и вобрать в себя все существенное для всех людей, последнее же невозможно. Став на всемирно-историческую точку зрения, историк уже более не располагает эмпирически всеобщими и повсюду признанными культурными ценностями. Таким образом, всеобщую историю можно писать лишь на основе руководящих ценностей, относительно которых утверждается значимость, принципиально выходящая за пределы чисто фактического признания. Из этого не следует, что специалист по всеобщей истории сам должен обосновать значимость принимаемой им системы ценностей, но он должен во всяком случае предположить, что какие-нибудь ценности обладают абсолютной значимостью и что поэтому ценности, положенные им в основу его индивидуализирующего изложения, находятся в каком-нибудь отношении к абсолютно значимым ценностям. Ибо только тогда можно будет предположить, что все то, что он в качестве существенного вводит в свое изложение, и другие люди признают значимым по отношению к абсолютной ценности.

Наконец, с значимостью культурных ценностей связан еще один пункт. Я указал уже на отсутствие единства и систематической расчлененности наук о культуре в противоположность естественным наукам, среди которых в особенности физические науки обладают прочной опорой в механике. Точно так же мы видели уже, что психология не может служить основой наук о культуре. Значит ли это, что никакая другая наука не может занять ее место? В известном смысле мы должны ответить отрицательно на этот вопрос, ибо об основных дисциплинах, аналогичных механике, можно говорить только в генерализирующих или естественных науках, область которых охвачена системой скоординированных понятий. Самая общая наука в таком случае постольку является "основной", поскольку она, наподобие механики в физических науках, определяет образование понятий в различных областях также и со стороны содержания. Но историческая жизнь не поддается системе, и поэтому для наук о культуре, поскольку они пользуются историческим методом, не может существовать основной науки, аналогичной механике. Однако, несмотря на это, у них, мне кажется, тоже есть возмож-

ность сомкнуться в одно единое целое; именно понятие культуры, определяющее их объекты и являющееся для них руководящим принципом при образовании ими исторических понятий, может, наконец, также сообщить им единство общей связи. Но это, конечно, предполагает, что мы уже обладаем понятием культуры, и притом не только в формальном смысле, как совокупностью фактически общепризнанных ценностей, но также и в смысле содержания и систематической связи этих ценностей. И в данном случае опять-таки не может быть, конечно, речи об эмпирически-всеобщем признании такой системы культурных ценностей, а это снова нас приводит к вопросу о значимости культурных ценностей, присущей им независимо от их фактической оценки.

Итак, проблема объективности истории, понятие всеобщей истории и понятие системы эмпирических наук о культуре выводят нас за пределы эмпирически данного, и мы в самом деле должны допустить если не существование окончательно уже достигнутого знания о том, что именно является ценностью, то все же значимость объективных ценностей и возможность по крайней мере постепенного приближения к их познанию. Принципиальный прогресс в науках о культуре со стороны их объективности, их универсальности и их систематической связи действительно зависит от прогресса в выработке объективного и систематически расчлененного понятия культуры, т. е. от приближения к системе значимых ценностей. Итак, единство и объективность наук о культуре обусловлены единством и объективностью нашего понятия культуры, а последние, в свою очередь, — единством и объективностью ценностей, устанавливаемых нами.

Я вполне сознаю, что, делая эти выводы, я отнюдь не могу рассчитывать на общее согласие; многим даже покажется, что именно эти выводы лучше всего вскрывают проблематичный характер систематического завершения культурно-научной работы. Ибо почти все согласны в том, что суждения о значимости ценностей несовместимы с научностью, так как не поддаются объективному обоснованию. Поэтому я еще раз категорически подчеркиваю: понятие культурной ценности как руководящей точки зрения при выборе существенного отнюдь не угрожает объективности исторического специального исследования, ибо историк может сослаться на фактическое всеобщее признание ценности, чем он достигает высшей ступени эмпирической объективности, которая только вообще доступна эмпирической науке. Но стоит нам выйти за пределы специального исследования, как мы действительно наталкиваемся на большие трудности, и тогда встает вопрос: если совокупность наук о культуре в расчленении своем и связи зависит от системы культурных ценностей, то не значит ли это обосновывать ее комплексом индивидуальных желаний и мнений?

Я не смею думать, что мне в немногих словах удастся здесь дать удовлетворительный ответ на все эти вопросы¹, но я все-таки хотел бы

¹ Мое сочинение "Der Gegenstand der Erkenntnis" (1892. 2 Aufl. 1904) содержит попытку гносеологического обоснования высказанных далее взглядов. Я думаю, что мне удалось показать там неизбежность принятия, по чисто логическим соображениям, объективных или "трансцендентных" ценностей. См. также мою статью "Zwei Wege der Erkenntnistheorie" (1909) в "Kantstudien". Bd. 14.

показать, в чем заключается необходимая предпосылка "объективности" наук о культуре, если приписывать им эту объективность в высшем, а не только в чисто эмпирическом смысле. Ибо безусловно общему естественному закону генерализирующих наук должна соответствовать безусловно общезначимая ценность, в большей или меньшей степени реализуемая нашими культурными благами. Таким образом, станет ясной по крайней мере альтернатива, пред которой мы поставлены. Тот, кто, желая изучать науки о культуре в высшем смысле этого слова, задастся задачей оправдания выбора существенного как обладающего безусловной значимостью, тот будет приведен к необходимости осознания и обоснования руководящих им культурных ценностей. Работа с помощью необоснованных ценностей действительно противоречила бы науке. Таким образом, в конце концов, т. е. со всеобще-исторической точки зрения, объединяющей все частичные исторические исследования в единое целое всеобщей истории всего культурного развития, не бывает исторической науки без философии истории. Если, напротив, мы захотим в науке отвлечься от всяких ценностей и откажем вообще культурному миру в особом по сравнению с другими любыми процессами значении, то многие известные нам тысячелетия человеческого развития, являющегося лишь относительно небольшим оттенком неизменной в общем человеческой природы, покажутся нам как с философской, так и с естественно-научной точек зрения столь же незначительными, как различие камней на дороге или колосьев в поле. То, что мы в действительности смотрим на мир иначе, основывалось бы в таком случае лишь на том, что мы опутаны эфемерными оценками ограниченного культурного круга; исторической же науки, которая выходила бы за пределы специальных исследований определенных культурных кругов, тогда вообще не существовало бы. Этой альтернативы не следовало бы забывать.

Но мне хотелось бы сделать еще один шаг дальше. Если я говорю здесь об альтернативе, то это не значит, что человеку науки предоставляется тем самым выбрать вторую, свободную от ценности точку зрения как чисто естественно-научную, а затем расширить ее до пределов естественно-научного "миросозерцания", выгодно отличающегося от культурно-научной точки зрения меньшим числом предпосылок благодаря отсутствию предполагаемого значимым критерия ценности. Натурализм считает это возможным, но на самом деле это не что иное, как самообман. Конечно, с естественно-научной точки зрения можно рассматривать всю действительность, а следовательно, и всю культуру как природу, и изгнание из такого рассмотрения решительно всех ценностных точек зрения не только возможно, но и необходимо. Но можно ли считать эту точку зрения единственно правомерной, отрицая тем самым всякое историческое образование понятий как произвольное, или не должно ли игнорирование ценности в естествознании принципиально ограничиваться сферой естественно-научного специального исследования?

Мне кажется, что существует часть истории, для которой и естествознание принуждено будет признать научный характер развитых нами логических принципов обработки и согласиться с тем, что история есть

нечто большее, нежели произвольное сопоставление произвольно выхваченных фактов, имеющее значение лишь для того, кто опутан оценками определенного исторического культурного круга. Эта часть истории есть не что иное, как история самого естествознания. Ведь и естествознание представляет собою исторический продукт культуры. Оно в качестве специальной науки может игнорировать это. Но если оно направит свой взгляд на самого себя, а не только на объекты природы, то сможет ли оно тогда отрицать, что ему предшествовало историческое развитие, которое в своем единичном и индивидуальном течении необходимо должно быть рассматриваемо с точки зрения объективно значимой ценности, а именно с точки зрения теоретической ценности научной истины, к которой мы должны относить события, чтобы отделить в них существенное для истории естествознания от несущественного? Но если оно признает историческую истину в данном смысле для этой части культурного развития, то по какому праву будет оно отрицать научное значение за историей других частей культуры? Разве только в естественно-научной области человечество создало культурные блага, с которыми связываются значимые ценности? У естествознания нет общезначимой точки зрения для решения этого вопроса, и поэтому в борьбе за историческое понимание вещей и за право истории на существование мы не должны бояться естествознания. Естественно-научная точка зрения скорее подчинена исторической и культурно-научной, так как последняя значительно шире первой. Не только естествознание является продуктом культурного человечества, но также и сама "природа" в логическом смысле есть не что иное, как теоретическое культурное благо, т. е. значимое, объективно ценное понимание действительности человеческим интеллектом, причем естествознание должно даже всегда предполагать абсолютную значимость связанной с ним ценности.

Конечно, существует еще одна "точка зрения", которую можно, пожалуй, назвать философской и про которую можно думать, что из нее ничего не следует. Ницше выдумал небольшую басню, которая должна иллюстрировать, "как жалко, призрачно и мимолетно, как бесцельно и произвольно положение человеческого интеллекта в природе". Но вот эта басня: "В одном из отдаленных уголков мерцающей бесконечными солнечными системами вселенной была однажды звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это была самая высокомерная и лживая минута "всемирной истории", но все-таки только минута. После нескольких дуновений природы звезда охладела, и умные животные должны были умереть"* . Таким образом, можно думать, мы удачно избегаем признания каких бы то ни было ценностей, как это и подобает человеку науки.

Эта точка зрения, если угодно, в самом деле отличается последовательностью, но в своей последовательности она в равной мере уничтожает объективность как наук о культуре, так и естествознания. Но так как эта точка зрения могла быть достигнута, в свою очередь, только после долгого естественно- и культурно-научного ряда развития и, следовательно, сама есть часть "самой лживой минуты" всемирной истории, то ее последовательность есть вместе с тем величайшая непоследовательность или бессмысленная попытка человека науки перескочить через свою

собственную тень. Именно человек науки должен предполагать абсолютную значимость теоретических ценностей, если он не хочет перестать быть человеком науки.

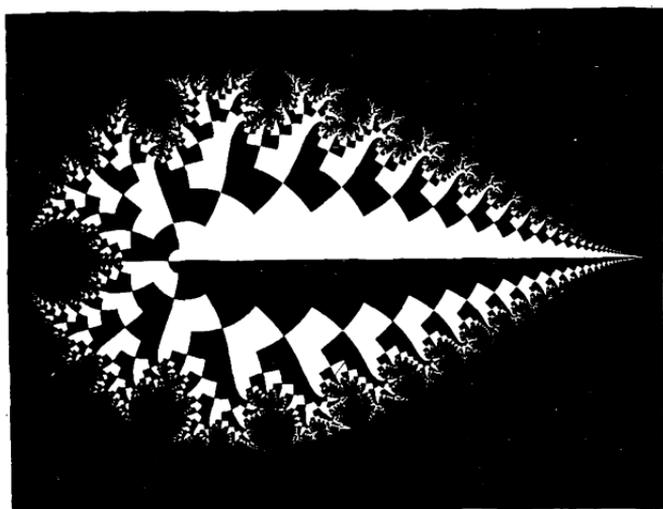
Отрицание за историей научного характера на том основании, что она нуждается для отделения существенного от несущественного в отнесении к культурным ценностям, представляется мне поэтому пустым и отрицательным догматизмом. Всякий человек, занимающийся любой наукой, неявно предполагает более чем индивидуальное значение культурной жизни, из которой он сам вышел. Выделение же из целостного культурного развития одного отдельного ряда, как, например, той части интеллектуального развития, которую мы называем естествознанием, совершенно произвольно, так же как и приписывание ему одного объективного значения. Вряд ли можно поэтому называть бессмысленной задачей стремление найти всеобъемлющую систему объективных культурных ценностей.

Конечно, никакая философия не в состоянии создать подобную систему из голых понятий. Напротив, она нуждается для определения своего содержания в теснейшем соприкосновении с историческими науками о культуре. При этом только в историческом может она надеяться приблизиться к сверхисторическому. Иначе говоря, претендующая на значимость система культурных ценностей может быть найдена только в исторической жизни, и только из нее может она быть постепенно выработана; а для этого нужно поставить вопрос: какие общие и формальные ценности лежат в основе материального и непрерывно меняющегося многообразия исторической культурной жизни и каковы, следовательно, вообще предпосылки культуры, над сохранением и развитием которой мы все работаем. Мы не можем здесь войти подробнее в сущность этой проблемы, выпадающей на долю философии¹. Это вывело бы нас далеко за пределы этого очерка, целью которого было лишь дать попытку классификации эмпирических наук. С точки зрения объективности наук о культуре достаточно напомнить следующее: в сущности, мы все верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре, верим даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, будто не делаем этого. Ибо "без идеала над собой человек, в духовном смысле этого слова, не может правильно жить". Ценности же, составляющие этот идеал, "открываются в истории, и с прогрессом культуры они, подобно звездам на небе, одна за другой вступают в горизонт человека. Это не *старые* ценности, не *новые* ценности, это просто *ценности*". Я привожу эти прекрасные слова Рилья² тем охотнее, что никто не заподозрит в фантазерстве автора "Философского критицизма". Должны ли мы, занимаясь наукой, забыть то, что необходимо нам вообще для "правильной жизни"? Я думаю, что этого не потребует от нас ни один разумный человек.

¹ Подробности в моей статье "О понятии философии" (Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1910. Кн. I, 19 сл.).

² "Friedrich Nietzsche" в "Frommanns Klassiker der Philosophie". Bd. 6. 1897. 3 Aufl. 1901. S. 170 [есть рус. перев.]*.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ



ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ

Небольшая статья эта обязана возникновением внешнему поводу — чествованию 80-летнего юбилея Куно Фишера. Первые две главы ее содержат по возможности краткое и исчерпывающее изложение тех мыслей, которые я подробнее изложил и обосновал в моей книге "О границах естественно-научного образования понятий", и лишь последняя глава о философской всемирной истории заключает в себе кое-что новое. Но я все-таки весьма охотно изъявил согласие на перевод. Дело в том, что мой большой философско-исторический труд, переведенный на русский язык г. Воденом с моего согласия в 1904 г.*, вызвал целый ряд недоразумений, которые данная статья, пожалуй, сможет устранить. В особенности желал бы я этого еще потому, что в 1903 г. на русском языке без моего ведома и весьма против моего желания появилась другая моя небольшая работа — "Об естественных науках и науках о культуре", которая, занимаясь аналогичными проблемами, совершенно непригодна для ознакомления с защищаемой мною теорией. Доклад этот, написанный мною 9 лет тому назад, еще до окончания "Границ естественно-научного образования понятий", содержит в себе выражения и формулировки, которые, как я теперь вижу, могут подать повод к недоразумениям ввиду своей неточности. Немецкое издание этого доклада совершенно разошлось, и, прежде чем приступить к новому изданию, мне придется его основательно переработать. Я не хотел бы поэтому, чтобы он был еще читаем в настоящем своем виде, и я надеюсь, что всякий, кто захочет на русском языке ознакомиться с кратким изложением моей философско-исторической теории, воспользуется для этой цели переводом данной статьи, а не устарелого теперь уже доклада. Я вообще не могу не высказать моего сожаления по поводу появления в свет переводов, сделанных даже без личного согласия автора, и я, кстати, хотел бы здесь также еще заметить, что моя книга "Предмет познания" переведена на русский язык без моего ведома. Я тем более сожалею об этом, что перевод этот, не будучи, как я слышал, вполне удовлетворительным, помешал появлению в свет хорошего авторизованного мною перевода.

Точно так же хотел бы я здесь сказать несколько слов и по поводу тех недоразумений, которые вызвали в России мои философско-исторические взгляды. К сожалению, я не понимаю русского языка и потому с полемикой, вызванной моими трудами, знаком лишь со слов моих русских учеников и друзей. Из их рассказов более всего мне бросился

в глаза тот факт, что взгляды мои большей частью пытались связать с политическими спорами и с этой точки зрения бороться с ними. Я очень хорошо понимаю, почему именно в настоящее время подобное отношение к философским вопросам имеет место в России, ибо мне пришлось встречать русских студентов, которые научными вопросами интересовались, по-видимому, лишь тогда, когда им представлялась возможность употребить их для обоснования их политических идеалов. Но я все же хотел бы здесь самым резким образом заявить, что всякий выдающийся в моих взглядах политическую тенденцию рискует совершенно не понять их. Меня прозвали философом буржуазии. Почему? Потому что я между прочим оспариваю так называемое материалистическое понимание истории Маркса и Энгельса? Но я ведь оспариваю его не из политических, но из чисто логических соображений. Я пытаюсь показать, что политическая программа социализма выведена не на основании исторического материализма, но что, наоборот, материалистическое понимание истории объяснено своим существованием политическим точкам зрения ценности. Это говорит, правда, против чисто теоретической ценности марксистской философии истории, но решительно ничего не говорит против или за политические идеалы социализма. Не существует ни буржуазной, ни пролетарской логики. Я не согласен с марксизмом лишь постольку, поскольку нахожу, что теоретические и политико-практические мотивы переплетаются в нем совершенно недопустимым *с точки зрения логики* образом. Я нигде не выражал своего отношения к политическим идеалам социализма. Моя философия истории во всяком случае не зависит ни от какой партийной политики, и я поэтому прошу также и русского читателя отнестись к ней без какого бы то ни было политического предассудка.

Фрейбург (Брейсгау), ноябрь 1907.
Генрих Риккерт

ПРИМЕЧАНИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Эта статья, впервые появившаяся в печати два года тому назад, появляется ныне вновь в значительно исправленном и дополненном виде. Дополнения и исправления касаются главным образом некоторых возражений, которые направлены были против защищаемых здесь взглядов, вызвавших, к счастью, довольно оживленную полемику. Общий ход мыслей, однако, остался тот же. Изменять его не было повода. При этом я, конечно, сознаю всю несправедливость моего отношения к целому ряду появившихся в последнее время интересных полемических статей, подробно критикующих мои взгляды: для более подробной полемики с ними у меня не было места в этом сборнике статей, посвященном чествованию теперь уже памяти знаменитого историка философии. Я надеюсь, однако, сделать это в другом месте. Значительно расширенный указатель литературы предмета и теперь тоже, конечно, не притязает на полноту. Из целого ряда более мелких статей, появившихся в последнее время, я выбрал главным образом такие, которые направлены против моих взглядов, чтобы дать читателю возможность оз-

накомиться с тем, что было высказано против защищавшейся мною уже раньше и поныне еще защищаемой философско-исторической точки зрения.

ВВЕДЕНИЕ

Философские науки к началу XX столетия все еще находятся в состоянии реставрации. Реставрация эта была обусловлена возрождением интереса к Канту, и потому-то все те мысли, которые составляют ныне главное достояние воспитанной на Канте философии, возникли, собственно, не в нашу эпоху: они ведут свое происхождение от гораздо более ранней поры философского развития. Ведь все еще одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом Просвещения, окончательно победить который не удалось кантовскому идеализму. Конечно, правы и те, которые стали бы утверждать, что и Кант в значительной степени уже оставлен позади. Но это произошло отнюдь не благодаря идеям, возникшим в последнее время: почти каждый действительный прогресс относительно Канта движется в направлении, уже предугазанном его непосредственными преемниками, немецкими идеалистами, которые теперь вновь становятся в центре философского интереса. Ввиду этого изучение истории философии приобретает в наши дни особенное значение, и потому-то мы и чествовали Куно Фишера, который не только способствовал оживлению в наше время интереса к Канту и его пониманию, но и много содействовал усвоению мыслей его великих учеников.

Что мы вновь повторим уже совершенное нами развитие от Канта к Фихте, от последнего к романтике Шеллинга или Шопенгауэра и от них еще дальше к Гегелю, этого бояться нечего. Мы уж не можем воспользоваться философскими системами прошлого в том виде, в каком они нам даны. Наше новое время несет с собой новые вопросы, которые требуют новых ответов. Да и вообще еще никогда ничто не повторялось в исторической жизни. Во всяком случае не следует забывать, что кантовский и послекантовский идеализм представляет из себя целую сокровищницу мыслей, далеко еще не исчерпанную, у которой мы можем позаимствовать массу ценных идей, несомненно могущих пригодиться нам при разрешении философских проблем нашего времени.

Из всех философских дисциплин это в особенности касается философии истории. Именно в последнее время интерес к ней возрос до совершенно исключительных размеров, да и, по-видимому, продолжает все более и более возрастать. Но несмотря на это, то, чему она учит, отнюдь не является чем-то дотоле совершенно несслыханным и новым, по крайней мере основные ее понятия далеко не новы. Преимущественно касается это тех направлений, которые слывут ныне за особенно "современные"; именно они почти всецело питаются от тех мыслей, которые были уже высказаны философами Просвещения. И наоборот, то направление, которое борется ныне с тенденциями Просвещения, точно так же должно с благодарностью признать, что лучшее его оружие выковано для него отчасти Кантом, но в еще большей степени послекан-

товскими идеалистами, в особенности Фихте и Гегелем. Поэтому тот, кто хотел бы составить себе представление о современном состоянии философии истории и ее направлениях, о главных ее проблемах и о различных попытках их разрешения, мог бы для усвоения основных понятий попробовать проследить в прошлом те нити, которые ведут к немецкому идеализму и даже еще глубже в прошедшее — к эпохе Просвещения. Но, конечно, и в области философии истории речь будет идти не о простом лишь возрождении старого. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить о развитии исторических наук в XIX столетии, и во всяком случае в системах прошлого мы должны отделять долговечное и ценное от того, что стало уже "историческим", и в особенности от того, что явилось результатом возврата к метафизическому догматизму. Для философии истории это отчасти уже сделано. Но еще много понадобится исследований вроде труда Ласка "Об идеализме и истории у Фихте"* , покуда, наконец, ясно определится та сторона этих старых идей, которая имеет долговечное значение. Уже из этого одного видно, что исторический метод не подходит для краткого обзора современного состояния философии истории, каким хочет быть этот очерк.

Но даже и независимо от этого многое еще можно возразить против исторического метода. Несмотря на всю благодарность, которую мы испытываем по отношению к великому прошлому философии, несмотря на то что мы безусловно признаем, что оно превосходит нас в творческой оригинальности, мы все же должны стремиться к тому, чтобы выйти из состояния эпигонства, в котором мы погрязли, чтобы, не повторяя лишь вновь уже совершенное развитие от эпохи Просвещения к Канту, попытаться пойти своим собственным путем. И именно для философии истории, пожалуй, особенно важно не забывать, что философ не должен никогда оставаться одним лишь историком, что философия никогда не должна растворяться в истории. Ввиду этого мы и попытаемся здесь, миновав прошлое, дать систематический очерк философии истории.

На этом пути, однако, мы наталкиваемся на целый ряд трудностей. Результатом усиленных занятий историей философии явилось не только обилие философских идей, но и довольно-таки большая путаница и неуверенность, затемнившая прежде ясный смысл самых элементарных понятий нашей науки. На вопрос, что такое философия, теперь нельзя дать ответ, который бы всех удовлетворил. Если так обстоит дело с философией вообще, то то же самое можно сказать и об отдельных ее частях. Чтобы избежать нареканий в неточности и неполноте, мы, прежде чем обосновать собственное наше понятие философии истории, остановимся на различных значениях, которые вообще возможно придать этому слову.

Три ясно различимых понятия бросаются сразу в глаза. Философию вообще часто определяют как науку об общем в противоположность отдельным наукам. Под философией в таком случае понимают общее познание о действительности, совокупность всего научного познания вообще. Соответственно этому определяется и понятие философии истории. Если отдельные исторические науки имеют дело с особыми областями исторической жизни, то задачей философии истории является собрать вместе добытые ими результаты, объединить их в цельную,

стройную картину, дать общий обзор всей исторической жизни. Таким образом, в этом первом своем значении философия истории есть не что иное, как *всеобщая*, или "всемирная", *история* (Universalgeschichte).

Общность изложения можно, однако, понимать различно. Вернемся опять-таки к общему понятию философии. Если задачей ее является общее познание действительности, то это, конечно, не значит, что она должна воспринять в себя все богатое содержание, всю массу материала, познанного отдельными науками. Скорее наоборот: общность ее должна быть всегда связана с обобщением в том смысле, что содержание специального знания при этом более или менее утрачивается, так что, наконец, обобщение это достигает той степени отвлечения, когда предметом дальнейшего рассмотрения остаются одни лишь общие "принципы". Таким путем мы получаем еще одно новое понятие философии истории. Согласно ему философия истории, отвлекаясь от особенностей содержания исторической жизни, ищет ее общий "смысл" (Sinn) или ее общие "законы". Даже не определяя точнее понятия "смысл" и "закон", мы все же наталкиваемся, таким образом, на понятие науки об *исторических принципах*, резко отличающееся от понятия всеобщей истории.

Понимая же под историей не самую минувшую действительность, но изображение этой минувшей действительности, или историческую науку, мы получаем, наконец, третье понятие философии истории. Это последнее понятие находится в тесной связи с многократно высказывавшимся взглядом на задачи философии вообще, согласно которому философия, в особенности теоретическая, касается не столько самих вещей, сколько знания о вещах. Таким образом, под философией истории можно также подразумевать науку об историческом познании, видеть в ней часть *логики* в самом широком смысле этого слова.

Можно, конечно, указать еще на возможность и такой науки, которая занималась бы выяснением значения исторического мышления для разработки общих проблем мировоззрения и жизнепонимания. Все эти вопросы, однако, лишены самостоятельного значения, на них легко будет дать ответ по выполнению работы, указанной выше, и потому нет никакого основания для выставления четвертого вида философии истории. Таким образом, по-видимому, остаются три одинаково правомерные науки, из которых каждая имеет свой особый круг проблем: это — всеобщая история, учение о принципах исторической жизни и логика исторической науки. Все они одинаково обладают правом на название философии истории.

При ближайшем рассмотрении, однако, получается несколько иная картина. Каким образом всеобщая история может существовать наряду с отдельными историческими науками? Можно ли видеть в ней лишь простое суммирование добытых последними результатов? Конечно *нет*. От нее по крайней мере будут требовать того, чтобы она изображала историческую жизнь в виде *единого* целого. Что такое, однако, это целое, в чем состоит *принцип* его единства и его расчленения? Таким образом, разбирая основные понятия философии истории, мы от первого ее вида необходимо приходим ко второму. Но точно так же мы не должны предполагать известными, ссылаясь на очевидность, и те понятия, кото-

рыми пользуется наука о принципах для определения своей задачи, будь то понятие общих "законов", которым должна быть подчинена вся историческая жизнь, или понятие единого "смысла", который должен быть положен в основу всего исторического развития как единого целого. В этих понятиях сокрыты проблемы. В то время как поиски законов природы есть факт, сам собой понятный и не требующий дальнейших разъяснений, возможность нахождения исторических законов оспаривается нередко самым решительным образом. Но если даже мы и отвлечемся от этого, возникает новый вопрос. В области естествознания нахождение законов есть задача отдельных наук. Почему же в области истории задача эта выпадает на долю философской науки? Далее: по какому праву принимаем мы, что исторический процесс вообще имеет какой-нибудь смысл? И какими средствами обладаем мы для его познания? 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. Таким образом, между различными видами философии истории, которые сначала казались нам тремя совершенно самостоятельными науками, имеющими каждая свой особый круг проблем, обнаруживается известная связь: логика истории является исходным пунктом и основой всех философско-исторических исследований вообще. Лишь в результате самого дальнейшего исследования обнаружится, в какой мере проблемы науки о принципах и всеобщей истории должны быть превращены в логические проблемы, если они вообще поддаются разрешению. Но уже из всего сказанного выше, как нам представляется, ясно, что не простое желание, а необходимость заставляет нас начать этот очерк с краткого обзора важнейших проблем и спорных вопросов логики истории.

Г л а в а I

ЛОГИКА ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

В той области философии истории, к обзору которой мы теперь приступаем, в области логики исторической науки, наше время может еще более, чем где-либо, притязать на известную оригинальность. В философии немецкого идеализма мы находим лишь несколько, правда ценных, но разобщенных и несистематизированных, замечаний по вопросу о логическом формулировании и трактовании проблем. В докантовской же философии прошлого и настоящего для выяснения этих вопросов не сделано решительно ничего. Несмотря на то что связь между логикой истории и философией истории в широком смысле ярко бросается в глаза, более или менее серьезные попытки понять логическую сущность исторических наук во всем ее своеобразии восходят не далее как к Паулю, Навиллю, Зиммелю и в особенности к Виндельбанду. Относительно самых элементарных вопросов в этой области еще до сих

пор господствует ожесточеннейшая борьба мнений, так что логика истории, действительно заслуживающая этого имени, должна даже еще бороться за свое право на существование. Наряду с уверенностью в том, что философско-исторические проблемы возможно трактовать без всякой логической подготовки (например, Линднер), мы даже встречаемся с прямым отрицанием возможности создания чисто логического понятия истории и исторического метода.

И не только отсутствие необходимой логической подготовки у многих участников спора явилось причиной такого положения вещей. Трудности, здесь встречающиеся, также не могут служить причиной этого, ибо, при правильной постановке вопроса, понять сущность истории отнюдь не труднее, чем познать характер других наук. Но странным образом именно в постановке вопроса совсем не наблюдается согласия. Казалось бы, это само собой понятно: тот, кто хочет добиться ясного решения вопроса, прежде всего руководствуется при этом всеми признанными трудами великих историков, устанавливая сначала те особенности, которыми историческое мышление *отличается* от мышления других наук. Казалось бы, далее, что сначала следовало бы понять логическую структуру уже имеющихся исторических наук, а уж затем лишь высказывать суждения об их научной ценности. Но то, что понятно само собой, не является в данном случае общепринятым. Необходимость руководствоваться трудами великих историков до сих пор отвергается многими ввиду якобы ненаучности последних (например, Лампрехт и Тённис): то, что содержат в себе их произведения, говорят они, не есть настоящая наука. В данном случае они приступают к логическому исследованию такой опытной науки, какой является история, с уже предвзятым, заранее установленным и до сих пор еще не осуществленным понятием об этой науке. Их не смущает то, что в действительности не находится историков, удовлетворяющих их идеалу; это означает лишь, по их мнению, что историю необходимо поднять на ступень науки. И так поступают в особенности те, которые неустанно твердят, что опыт является единственной основой всякого знания! Эта мысль о противоположности науки и истории прочно засела в головах многих. И странным образом именно эти мыслители считают себя призванными указывать истории на ее истинные цели.

Нет ничего удивительного в том, что большинство историков не хотят даже и слышать о рассуждениях подобного рода, столь чуждых духу истории. История и философия удаляются друг от друга вследствие взаимного непонимания, и это дурно отзывается на обеих науках. Анти-историчная философия истории, особенно популярными теоретиками (не практиками) которой были прежде Тэн и Бокль, обновляется ныне вновь, например Лампрехтом, правда, с большим рвением, нежели ясностью. Со стороны эмпирической исторической науки она получила достаточную отповедь в лице Дройзена, Бернгейма, Белова, Эд. Мейера и др. С философской точки зрения, однако, несмотря на множество весьма ценных результатов, многое также осталось еще не выясненным в этом методологическом споре историков между собой — в споре, в котором к чисто логическим вопросам примешался целый ряд других вопросов, вроде вопроса о свободе и необходимости, о закономерности

и случайности, о телеологии и механизме. Этим и объясняется подчас весьма беспомощное положение тех историков, которые, следуя философской "черте века", обращаются от своих специальных научных исследований к вопросам более общего характера. Но еще более страдает от всего этого философия. Вследствие недостаточного понимания исторического мышления, именно в наше время приобретенного громадное значение, она надолго утратила свое прежнее, некогда могущественное влияние. Насколько эта потеря влияния связана с отсутствием у нее чутья к истории, особенно ясно видно из того факта, что, если у иных представителей так называемых наук о духе (*Geisteswissenschaften*) и появляется подчас интерес к философии, ему почти всегда предшествуют исследования по методологии истории.

Непонимание сущности исторической науки яснее всего, конечно, проявляется в наше время у представителей *натуралистических* догм, которые ныне снова стали модой дня. При этом совершенно безразлично, в какой форме выступает этот натурализм: в форме материализма или психологизма. В обоих случаях признание за историей научного характера означало бы потрясение основных натуралистических понятий. Ибо при последовательности в мышлении там, где действительность отождествляется с природой, для истории нет места. Отчужденность нашей философии от истории имеет, однако, еще более глубокие основания. Если в принципе натурализм как мировоззрение и был окончательно побежден Кантом, то это преодоление натурализма шло у него, вообще говоря, помимо исторического мышления. Кант был все-таки учеником Ньютона: в лучшем случае лишь отдельные замечания изобличают в нем некоторое понимание исторического мышления. Вообще же говоря, методология Канта, и именно в том виде, в каком она развернулась в его главном теоретическом труде, почти всецело определена интересом к математике и естествознанию (*Naturwissenschaft*). Это действительно и дает, по-видимому, некоторое право, отрицая научный характер истории, сослаться при этом на Канта, как это и делает М. Адлер. Наконец, сюда еще привходит то обстоятельство, что между естественными науками, поскольку они являются науками систематическими, и философией, которая точно так же ищет системы, имеется гораздо больше чисто внешнего сходства, нежели между философией и историей, которая никогда не может стать систематической наукой. Более того, можно даже говорить об известном рода антагонизме между историческим и философским мышлением, антагонизме, весьма плодотворном и желательном, ибо одной из задач философии безусловно является борьба с *историзмом* как мировоззрением. Все это, однако, в еще большей степени увеличивает значение логики истории. Ввиду односторонности обеих философия должна одинаково бороться как с натурализмом, так и с историзмом, а для того чтобы борьба эта увенчалась успехом, необходимо понять сущность и значение исторического мышления. Этим перед логикой ставится новая задача: она должна окончательно преодолеть *методологический натурализм*, который еще и ныне защищается даже выдающимися кантианцами, например Рилем, видящим в нем "единство научного метода", причем преодолеть его во

всей его односторонности и таким образом подойти к пониманию *всей* научной работы, не исключая и исторической.

Утверждая, что для разрешения этой задачи до сих пор сделано еще очень мало, мы, может быть, наткнемся на сильное сопротивление — ввиду множества исследований о сущности "наук о духе", принятых со времени Милля. Мы, конечно, и не думаем отрицать ценности всех этих трудов. Мы хотим лишь сказать, что у Дильтея, Вундта, Мюнстерберга и других авторов, труды которых во многих отношениях весьма ценны, либо, как у Вундта и Мюнстерберга, совсем не задет тот основной, центральный пункт вопроса, уяснение которого есть необходимое условие действительно *логического* понимания истории, либо, как у Дильтея, он недостаточно резко отнесен и не настолько выдвинут вперед, чтобы стать действительно плодотворным в логике истории. Это видно уже из обычной для всех этих трудов терминологии, противопоставляющей *наукам о природе* (Naturwissenschaften) *науки о духе*. В настоящее время вряд ли найдется что-нибудь менее однозначное, чем противоположность природы и духа. Каждый из авторов, писавших о сущности наук о духе, по-своему определяет также и основное понятие духа; общее же у них всех собственно лишь одно то, что все они вообще признают существование двух различных групп эмпирических наук. Вряд ли, исходя из понятия духа, можно вообще прийти к согласию относительно сущности исторического мышления. В основе всех этих попыток заключается слишком много предпосылок, большей частью метафизических, которые лишь предоставляют антиисторичному натурализму много удобных пунктов для нападения. Единственное понятие духа, не требующее ныне более подробного обоснования, — это понятие психического в своей противоположности понятию физического, ибо, конечно, все авторы, более или менее принимаемые во внимание наукой, согласны в том, что то, что мы называем радостью, или воспоминанием, или волей, не есть тело. Точно так же никто не станет отрицать, что объекты истории, если вообще только иметь в виду отличие физического и психического, подпадают под понятие психического и что, следовательно, история действительно является наукой о духе постольку, поскольку в ней главным образом идет речь о психическом бытии. Но это единственное не требующее дальнейших разъяснений однозначное понятие духа решительно ничего не дает для логического разграничения отдельных наук и для понимания логической сущности истории. Натурализм вполне справедливо будет утверждать, что, если духовное в вышеприведенном смысле и не есть, конечно, тело, оно все же всецело относится к природе и потому в одинаковой степени со всеми другими объектами природы должно стать предметом единого и однообразного научного рассмотрения. И это не простая лишь теория: практика современной психологии усиливает достоверность этого утверждения и ставит его выше борьбы различных методологических воззрений. Защитники логической противоположности природы и духа бессильны против утверждений подобного рода постольку, поскольку их основное понятие определяется ими недостаточно безусловно; что же касается понятия духа, то дать логическое определе-

ние его либо совершенно невозможно, либо, во всяком случае, возможно лишь тогда, когда предварительно уже имеется логическое понятие истории.

Учение о методе и не должно начинать с рассмотрения всех этих спорных вопросов; его целью является уяснение метода. Метод же заключается в тех *формах*, которыми пользуется наука при обработке данного ей материала, и прежде всего именно только в формах. Конечно, и сам метод часто обуславливается особенностями материала. Совершенно неправильно, нападая на логическую трактовку научных методов, указывать при этом, что она, игнорируя предметные различия, необходимо лишается всякого значения. Выставляя *вначале* формально логические точки зрения, мы вообще, однако, не игнорируем научный материал. Исследование, принимающее во внимание различия в содержании отдельных наук, может, конечно, привести иногда к результатам, весьма ценным в логическом отношении. Но это, вообще говоря, дело случая, и потому логик, желающий наиболее верным и кратчайшим путем достичь своей цели, должен отвлечься от всех различий в содержании отдельных наук, чтобы тем лучше понять чисто формальные методологические различия.

Прежде всего он должен только иметь в виду, что, во-первых, во всех эмпирических науках объектам противостоит познающий субъект, который — все равно, являются ли эти объекты духовными или телесными явлениями, естественными процессами или продуктами культуры, — принимает их просто как "данные" ему и что, во-вторых, субъект ставит себе целью познание какой-нибудь части или даже всего данного ему мира. Далее нетрудно показать, что познание это не может быть воспроизведением или *отображением* (Abbild) объектов, что оно есть скорее *преображающее* (umbildende) их понимание. Чтобы доказать это, независимо от других оснований, вполне достаточно простого соображения, что данная действительность, которая является исходным пунктом всякой эмпирической науки, представляет из себя, как в целом, так и в каждой своей части, совершенно необозримое многообразие, не поддающееся никакому изображению. По содержанию своему всякое суждение, высказывающее что-нибудь о действительности, необходимо является уже значительным *упрощением* этой действительности. Наглядно (anschaulich) данный материал наука перерабатывает в абстрактные построения мысли, к которым лучше всего, в отличие от воззрения, подходит название *понятия*. В этом абстрактном (begrifflich) процессе переработки и заключается та сторона научного метода, которая, с точки зрения логических различий, является наиболее важной.

Далее, однако, — и это особенно важно отметить — своеобразные особенности различных форм научной работы, поскольку формы эти являются средствами для достижения научной цели, должны всецело зависеть от формальных особенностей тех целей, которые преследует познающий субъект. Логика, следовательно, должна установить те формально различные *задачи*, которые различные науки ставят себе, и попытаться понять научные методы, т. е. в данном случае виды образования понятий (Begriffsbildung), во всем их различии, смотря на них как на необходимо различные *средства* для достижения этих различных целей

или как на необходимо различные способы преобразования и абстрактной обработки данного в воззрении материала. Само собой понятно, что обнаруживающиеся при этом отличия в методах и целях чисто формальны; но именно вследствие своего чисто формального характера они должны иметь основное, решающее значение для понимания логической сущности научного метода. Как учение о методе, логика и имеет сначала дело лишь с формами мышления и только по выяснении этих форм она может приступить к вопросу о применении их к различному материалу отдельных наук.

Если от этого общего определения логики отдельных наук мы обратимся к особым задачам логики исторической науки, то нам прежде всего необходимо будет уяснить себе основное формальное противоречие в нашем понимании эмпирической действительности; нам нужно спросить себя, каково логическое значение этого противоречия, и затем указать, какой из элементов этого противоречия имеет решающее значение для исторического изображения действительности.

Что существуют два принципиально различных вида понимания действительности, это, пожалуй, лучше всего можно видеть на примере тех донаучных знаний, которые мы составляем себе о той или иной части окружающего нас мира. Ошибочно было бы утверждать, что знания эти являются отображением действительности такой, какова она есть на самом деле. Еще до того, как наука приступает к своей работе, уже повсюду находит она само собой возникшее до нее образование понятий, и продукты этого *донаучного образования понятий*, а не свободная от всякого понимания действительность являются собственно материалом науки. Внутри этого донаучного образования понятий имеются, однако, весьма существенные формальные различия. Основное различие заключается в следующем.

Без сомнения, большая часть вещей и процессов представляют для нас интерес лишь постольку, поскольку они имеют что-нибудь общее с другими вещами и процессами; поэтому лишь это общее и принимается нами во внимание, хотя фактически каждая часть действительности во всей своей индивидуальности безусловно отличается от другой ее части и в мире ничто в точности не повторяется. Ввиду того что индивидуальность большей части объектов нас совершенно не интересует, мы и не знаем их во всей их индивидуальности; объекты эти являются для нас лишь *экземплярами* общего *родового понятия*, которые всегда могут быть заменены другими экземплярами того же понятия; иными словами, мы рассматриваем их так, как будто бы они были равными, хотя *в действительности* они никогда не равны, и потому мы обозначаем их общими родовыми именами. Это каждому знакомое ограничение нашего интереса общим, тем, что общо известной группе предметов, иначе говоря — это *генерализирующее понимание* действительности (*generalisierende Auffassung*), которое заставляет нас совершенно неправильно предполагать, будто в мире в самом деле существует равенство и повторение, — этого рода понимание действительности вместе с тем обладает для нас большой практической ценностью. Оно расчленяет и вносит известный порядок в необозримое многообразие и пестроту действительности, оно дает нам возможность в ней ориентироваться.

С другой стороны, генерализирующее понимание действительности отнюдь не исчерпывает нашего интереса к окружающему нас миру и, следовательно, наших знаний о нем. Тот или иной предмет часто интересует нас лишь постольку, поскольку он имеет что-либо *особенное*, только ему присущее, что отличает его от всех других объектов. Наш интерес, следовательно, и наше знание о нем направлены всецело на его *индивидуальность*, на то, что делает его незаменимым; и если мы также, конечно, знаем, что и его, подобно всем другим объектам, *можно* рассматривать как экземпляр какого-нибудь родового понятия, то мы все же *не желаем* приравнять его к другим вещам, стремимся выделить его из группы; на языке это отражается в том, что мы в таком случае обозначаем предмет не родовым, а собственным именем.

Также и этот род расчленения и упорядочения действительности или, иначе говоря, *индивидуализирующее понимание* действительности (*individualisierende Auffassung*) знакомо каждому; оно и не требует поэтому дальнейшего разъяснения. Одно только важное обстоятельство следовало бы особенно отметить: знание индивидуальности какого-нибудь объекта тоже отнюдь не является отражением его в смысле познания всего многообразия его содержания; наоборот, здесь также имеют место известного рода выбор и преобразование первоначального материала; из всей необозримой массы элементов выбирается определенный комплекс их, который в известной особой связи принадлежит лишь *одному* определенному объекту. Существуют вообще лишь индивидуальные, а никоим образом не общие объекты, существует лишь единичное (*Einmaliges*) и никогда не существует ничего, что бы в действительности повторялось: поскольку истина эта, по-видимому, все еще часто забывается, ее не мешает вновь и вновь повторять. Мы должны поэтому различать два вида индивидуальности: индивидуальность, присущую любой вещи и любому процессу, содержание которой совпадает с ее действительностью и познание которой столь же недостижимо, сколь и не нужно, и индивидуальность, *полную для нас значения*, состоящую из совершенно определенных элементов; мы должны раз навсегда уяснить себе, что индивидуальность в последнем, более узком и более обычном смысле, подобно общему родовому понятию, не есть действительность, но лишь продукт нашего понимания действительности, нашего донаучного образования понятий.

Различие, которое мы выше пытались обрисовать, имеет для логики громадное значение. Во-первых, всякая научная работа примыкает к донаучным процессам и их результатам; мало того, на нее можно даже смотреть как на планомерное продолжение и развитие уже раньше бессознательно начатого умственного процесса. Далее, особенное значение это различие имеет потому, что оно чисто формально, ибо любой объект может быть рассматриваем с точки зрения обоих методов: генерализирующего или индивидуализирующего. К тому же, если основываться на противоположности общего и частного, различие это представляет из себя *наибольшее* различие, которое только вообще мыслимо с логической точки зрения; между двумя крайними полюсами, его составляющими, должны поместиться все виды образования понятий, так чтобы каждый из них занимал известное место в ряду, который

таким образом получится. Обладает ли это различие каким-нибудь значением для методов отдельных наук? Если да, то именно из него должна *исходить* логика в своих методологических исследованиях.

Прежде всего, что касается *генерализирующего* рассмотрения объектов, то не только его практическое, но и его теоретическое значение для науки не подлежит никакому сомнению. Метод многих наук состоит именно в подведении частного под общее, в образовании общих родовых понятий, по отношению к которым объекты являются экземплярами. Понятия, возникающие таким образом, обладают, конечно, самыми различными *степенями* общности, смотря по тому, для какой области (менее или более обширной) они образованы. Но как бы ни был мал их объем и как бы ни было специально их содержание, познавать в таком случае всегда означает понимать неизвестное как частный случай известного; наука при этом отвлекается от всего индивидуального и своеобразного, останавливаясь исключительно на *общем*. Высшая цель этого рода познания заключается в том, чтобы всю данную действительность подвести под общие понятия, заключить ее в единую цельную систему взаимно подчиненных, все более и более общих понятий, во главе которой должны стоять понятия *с безусловно общим* содержанием, имеющим значение для всех объектов, подлежащих исследованию. Там, где цель достигнута, найдено то, что мы называем *законами* действительности.

Мы не забываем при этом, что в течение своего долгого развития наука выделила много видов генерализирующего метода, которые с логической точки зрения различаются между собой в способе *построения* своих общих понятий. Так, например, общее понятие закона (*allgemeiner Gesetzesbegriff*) современного естествознания отличается, конечно, *в этом* отношении от родового понятия античной натурфилософии, и поэтому Риль вполне правильно указывает на различия, существующие между анализом отдельного факта и абстракцией как результатом сравнения многих фактов между собою. Но как бы то ни было: является ли, как в первом случае, обобщение следствием познания или, наоборот, как во втором, познание следствием обобщения, — в обоих случаях для нас важно сначала лишь обобщение вообще как таковое. Мы отвлекаемся здесь от различий, имеющих, быть может, большое значение для других логических проблем, ибо нас интересует теперь лишь то, что составляет *отличительную черту* всякого генерализирующего метода в противоположность индивидуализирующему методу, для которого обобщение ни в коем случае не является целью. К тому же для нас здесь более всего важен не путь, при помощи которого находят общие понятия, но лишь логическая структура уже найденных, готовых понятий и их отношение к эмпирической действительности, для которой эти понятия образованы. Как анализ, так и абстракция одинаково имеют своим продуктом понятие, применимое к известному множеству объектов и содержащее в себе то, что *общо* всем этим объектам, между тем как индивидуальные различия объектов игнорируются. В этом отношении совершенно безразлично, будем ли мы говорить о современном понятии закона или об античном родовом понятии. Только это и нужно нам теперь иметь в виду для того, чтобы охарактеризовать сущность генера-

лизирующего метода в его наиболее общей форме, а также выяснить все то громадное значение, которое он имеет для целого ряда наук.

Если, представляя таким образом генерализирующий метод, мы будем смотреть на понятие закона как на безусловно общее понятие и, следовательно, лишь как на наиболее совершенную форму общего понятия вообще, то мы вполне должны будем признать правомерность стремления применить этот метод понимания явлений ко *всем* областям действительности: во всех областях жизни — в духовной или телесной, в жизни природы или в культурной жизни, — повсюду мы можем пытаться найти законы. В одной области это, конечно, будет труднее, чем в другой; возможно даже, что в некоторых областях познание таких безусловно общих понятий недостижимо для человека и что в таком случае, стало быть, придется довольствоваться чисто эмпирическими и нумерически общими понятиями. *В принципе*, однако, генерализирующий метод применим всюду. Из этого, по-видимому, вытекает одно важное в методологическом отношении следствие. Отсюда именно можно вывести то заключение, что научное мышление вообще совпадает с построением *общих* понятий, т. е. с объединением в одно того, что общо известному множеству объектов, причем все равно, каким образом это общее найдено: путем абстракции или путем анализа, и что, следовательно, с чисто формальной точки зрения существует лишь *один* научный метод. Противоположность генерализирующего и индивидуализирующего понимания действительности имела бы в таком случае для логики значение лишь постольку, поскольку наука вообще устраняет все индивидуальное при посредстве общих понятий; а именно потому, что, исследуя вопрос этот, мы совершенно отвлеклись от особенностей материала различных наук, обычное разделение наук на науки о природе и науки о духе лишается, по-видимому, всякого смысла, во всяком случае оно утрачивает свое формально-методологическое значение. Духовную жизнь следует так же, как и телесный мир, рассматривать при посредстве генерализирующего метода, поэтому, конечно, и историческая наука должна тоже применять именно этот метод.

На таких доводах основывается часто провозглашение *универсального метода*, и надо сказать, что в силу своего чисто *формального* характера это лучшие доводы из всех возможных; они вместе с тем наилучшая основа для методологического натурализма, ибо именно в *естественных науках* генерализирующий метод празднует ныне блестящую победу. Однако логика, которая хочет понять действительно *существующие* науки, никогда не удовлетворится одним этим методом. Из того, что вся действительность *может* быть подчинена генерализирующему методу, — положения безусловно правильного, — она никогда не будет делать заключения, что построение общих понятий тождественно научной работе вообще. Скорее наоборот: она задаст себе вопрос, *действительно* ли все науки применяют этот метод; и стоит ей только взглянуть на научную работу, о которой свидетельствуют труды *всех историков*, чтобы отрицательно ответить на этот вопрос.

Это не значит, конечно, что метод истории во всех своих частях и во всех отношениях отличается от метода естественных наук. Для нас важно здесь лишь отношение конечных результатов исторической науки

к действительности, о которой она трактует, т. е. способ обработки и изображения последней. В особенности мы должны опять-таки при этом отвлечься от пути, при помощи которого историческая наука постепенно достигает своей цели; лишь в таком случае нам удастся достаточно ясно оттенить противоречие ее с естествознанием. Пусть Риль до известной степени прав, возражая против того, что метод ведения научного *доказательства* в так называемых науках о духе совершенно иной, нежели в естественных науках, хотя в исторических трудах вряд ли легко можно будет найти пример доказательства, покоящегося на анализе и эксперименте в смысле метода Галилея. Но как бы там ни было, в этой связи данное соображение нас не касается. Факт остается фактом: историческое изложение в своем окончательном виде или, употребляя слово "понятие" в более широком и менее обычном смысле слова, историческое понятие относится к объектам, для которых оно образовано и которых оно подразумевает, с логической точки зрения принципиально иначе, чем это имеет место у продуктов всякого генерализирующего образования понятий. В конце концов, факт существования научной исторической работы до того очевиден, что даже приверженцы генерализирующего универсального метода, или методологического натурализма, не могут отрицать его. Желая помочь делу, они говорят, что историческая наука ныне весьма еще несовершенна и что лишь потому она не подходит под общее правило; но дальнейший прогресс ее неразрывно связан с тем, что она все больше и больше будет применять единственно научный, генерализирующий метод. Такой взгляд, однако, совершенно несостоятелен, и — это следует всегда особенно сильно подчеркнуть — несостоятелен он отнюдь не потому, чтобы ту действительность, которую рассматривает история, *нельзя* было подводить под общие понятия, ибо этого логика, в силу своего формального характера, никогда не сможет доказать; несостоятелен он просто потому, что по своей логической сущности историческая наука, поскольку она себя сознает, совсем и *не хочет* обрабатывать действительность с точки зрения общего, а не хочет она этого делать потому, что на данном пути для нее невозможно достижение тех *целей*, которые она, как история, себе ставит. В самом деле, в чем заключаются эти ее цели, с чисто формальной точки зрения? Всегда и всюду историк стремится понять исторический предмет — будь это какая-нибудь личность, народ, эпоха, экономическое или политическое, религиозное или художественное движение, — понять его как единое *целое*, в его *единственности* (Einmaligkeit) и никогда не повторяющейся *индивидуальности* и изобразить его таким, каким никакая другая действительность не сможет его заменить. Поэтому история, поскольку конечной целью ее является изображение объекта во всей его целостности (Totalität), не может пользоваться генерализирующим методом, ибо последний, игнорируя единичное как таковое и отвлекаясь от всего индивидуального, ведет к прямой логической противоположности тому, к чему стремится история. При этом опять-таки пока еще решительно все равно, принадлежит ли исторический объект к миру духовного или телесного, является ли он продуктом культуры или естественным процессом;

важно лишь одно: если какая-нибудь часть действительности вообще возбуждает к себе исторический интерес, то, значит, требуется изображение какого-нибудь единичного объекта, обладающего *индивидуальным* содержанием, ибо только такого рода изображение в состоянии разрешить данную историческую задачу. Этим мы отнюдь не хотим сказать, что история стремится дать отображение своего единичного объекта во всей его индивидуальности, ибо это — принципиально недостижимая задача: ведь и донаучные наши знания не дают нам отображений объектов, которые мы обозначаем собственными именами. Это не значит также, что, изображая свой предмет во всей его индивидуальности, история изображает его таким во всех его *частях*; наоборот, ее интересует лишь индивидуальность целого, а последняя, если мы отвлечемся от мысли об отображении, отнюдь не совпадает с суммой индивидуальностей его частей. Мы не отрицаем, наконец, того факта, что на *пути* к своей цели, например, доказывая или опровергая наличие какого-нибудь лишь по преданию известного нам события, история нуждается в общих понятиях и, стало быть, прибегает к услугам генерализирующего метода, точно так же как и генерализирующие науки не могут обойтись без изображения индивидуального, служащего исходным пунктом при построении общих понятий. Пока мы хотим лишь выяснить логическую сущность конечной *цели* исторической науки и необходимо вытекающую из этой цели логическую структуру результатов исторического исследования. Результаты же этого исследования, являясь средством, пригодным для достижения цели, могут состоять из одних лишь понятий с *индивидуальным содержанием*.

Если мы захотим примеров, то, конечно, решительно все равно, какого "направления" придерживается автор рассматриваемого исторического труда. Что бы мы ни взяли: "Всемирную историю" Ранке, "Происхождение современной Франции" Тэна, "Историю Германии в XIX столетии" Трейчке или "Историю цивилизации в Англии" Бокля, "Основание Германской империи Вильгельмом I" Зибеля или "Культуру Возрождения в Италии" Буркхардта, "Шарнхорста" Макса Лемана* или "Историю Германии" Карла Лампрехта, — повсюду мы находим, как это и явствует из заглавий всех этих трудов, обозначающих каким-нибудь *собственным именем* определенное историческое *целое*, ряд событий, изложенных так, как они *однажды* произошли в мире, — и, какую бы форму им ни придавал историк, события эти изображены во всей их особенности и *индивидуальности*. Возьмем для примера хотя бы "Историю Германии" Лампрехта, думающего, что он работает по "новому методу". Что является существенной частью этого труда? Разве только то, что имеется и у других экземпляров общего родового понятия нации, что, стало быть, точно так же можно заметить и в развитии французского, английского, русского народов и что повторялось и будет повторяться любое число раз в различные эпохи и в различных местах? Стоит лишь поставить этот вопрос, чтобы тотчас же стало ясно, что и те историки, которые, стремясь образовать возможно больше общих понятий, в теории отвергают "индивидуалистическое" понимание истории, на

практике всегда рассматривают свой объект индивидуализирующим способом.

С другой стороны, в неисторических трудах, чем бы они ни занимались: телесным миром или духовной жизнью, — этот метод, составляющий сущность всякого исторического исследования, никогда не применяется. Можно, конечно, вместе с Гёффдингом*, обращая обычное возражение против изложенной выше теории, сказать, что и естественные науки также в конце концов хотят лишь понять великий *единичный* процесс, происходящий в доступной нам части вселенной, и что поэтому все общие законы естественных наук суть лишь средства и пути для достижения высшей цели. В известном смысле это правильно, ибо как в природе, так и в истории нет ничего, что бы случилось более чем один раз, и действительность не знает повторений. Общий предмет, который делят между собой история и естествознание, как это указывает и Риль, индивидуален: это единая действительность, понятая в единичном своем развитии. Но это отнюдь не может служить возражением против нашей теории: ведь это все же не значит, что естественные науки должны понимать те единичные процессы, которые они изучают, *во всей их единственности и индивидуальности*, как то хочет делать история, и что они лишь *пока*, временно, занимаются преимущественно нахождением общих законов. И здесь опять-таки достаточно лишь нескольких примеров. "Учение об ощущениях токов" Гельмгольца или "Зародышевая плазма" Вейсмана, "Медицинская психология" Лотце** или "История развития животных" Бэра, "Трактат об электричестве и магнетизме" Максвелла или "Общность и общество" Тённиса — все эти труды в конце концов рассматривают у своих объектов, как это опять-таки указывают их заглавия, состоящие исключительно *из родовых имен*, лишь то, что позволяет их приравнивать к другим экземплярам того же самого понятия и о чем, стало быть, можно сказать, что оно повторяется любое число раз. В этом проявляется *принципиальное* и ни в коем случае не просто лишь количественное отличие этих трудов от исторических. Что кроме генерализирующих наук о духе имеются еще и индивидуализирующие науки о телесном мире — это для нас теперь не имеет значения. Нас интересует здесь не различие духа и тела, но лишь формальное различие научных целей и методов, поскольку они этими целями обусловлены, и даже фанатики универсального метода вряд ли смогут отрицать указанное здесь нами различие. Трудно понять даже, как об этом вообще еще можно спорить. Говорить об "единстве научного метода" — это значит противоречить фактам. "Единство научного метода" установится лишь тогда, когда историки перестанут заниматься историей.

Таким образом, в качестве *исходного пункта* логики истории мы формулируем следующее положение: не только в донаучных наших познаниях существуют два принципиально различных способа понимания действительности, генерализирующий и индивидуализирующий, им соответствуют также два с логической точки зрения принципиально различных вида научной обработки действительности, которые отличаются между собой как своими конечными целями, так и своими конечными результатами. Мы хотели бы здесь только заметить, что, от-

граничивая друг от друга две различные группы наук, мы, понятно, не имеем в виду указать этим принцип для разграничения научной работы. Логическое деление не есть действительное *разграничение*; формальное же противоречие не должно и не может служить принципом для действительного разграничения наук, ибо последнее зависит не от логических различий, но от предметных различий в материале. Совершенно нелепо поэтому отказывать в логической ценности данному противоречию на том основании, что оно имеется внутри каждой отдельной науки, что оно будто бы разрывает научную работу на части, противоречит фактам, желая разделить то, что в действительности повсюду связано. Не о фактическом, а лишь об абстрактном разграничении двух различных научных тенденций идет здесь речь, причем в действительности тенденции эти могут быть весьма часто, даже, пожалуй, повсюду тесно сплетенными вместе. И если бы даже на основании этого абстрактного разграничения нельзя было осуществить логическое деление наук, оно и тогда было бы необходимо.

Переходя к более подробному определению сущности *индивидуализирующего* метода, мы прежде всего должны подчеркнуть, что *научный* метод отнюдь не совпадает с тем индивидуализирующим пониманием действительности, которое было характерно для одной части наших донаучных знаний. Говоря о генерализирующем понимании действительности, мы ведь тоже начинаем говорить о *методе* лишь там, где уже имеет место *систематическое* образование понятий. Что соответствует в истории той систематической связи все более и более общих понятий, которая характеризует генерализирующий метод? После того как мы установили исходный пункт для логики истории, дальнейшая наша задача и должна будет заключаться в установлении этих составных частей, придающих индивидуализирующему методу научный характер. Здесь, конечно, мы вынуждены ограничиться лишь немногими пунктами, которые в последнее время выявили целый ряд спорных вопросов и которые особенно пригодны для выяснения различия между индивидуализирующим и генерализирующим методами. Мы начнем с более подробного выяснения понятия, уже в самом начале выдвинутого нами на первый план, понятия исторического *целого*.

Донаучное индивидуализирование часто вырывает свои объекты из окружающей их среды, отграничивая их друг от друга и тем самым *изолируя* их. Изолированное, однако, никогда не бывает предметом научного интереса, и нет ничего неправильнее, чем отождествлять индивидуализирующий метод с простым сопоставлением изолированных фактов, как делают его противники. История, наоборот, стремится, подобно генерализирующим наукам, понять все в известной *связи*. В чем, однако, заключается *историческая* связь? Историческая связь всякого исторического объекта имеет, так сказать, два измерения, которые можно было бы назвать измерениями широты и долготы, т. е., во-первых, история должна установить отношения, связывающие объект с *окружающей его средой*, и, во-вторых, проследить от начала до конца в их взаимной связи различные стадии, последовательно проходимые объектом, или, иначе говоря, изучить его *развитие*. Конечно, изображенный таким образом объект является сам опять-таки частью более широ-

кой окружающей среды и более долгого развития, и то же самое можно сказать и об этой более обширной связи, так что в конце концов получается ряд двух измерений, который в пределе приводит нас к последнему историческому целому. Где лежит этот предел, с помощью полученных нами пока понятий мы еще не можем себе уяснить. Во всяком специальном историческом исследовании прекращение поисков исторической связи зависит от *выбора* темы. Здесь для нас лишь важно пока твердо установить понятие исторической связи вообще, понимаемой нами как известный *ряд развития*, имеющий различные связанные между собою стадии, связанный также с окружающей его средой.

Это тем более необходимо, что именно данный пункт послужил поводом к целому ряду недоразумений относительно сущности исторического метода, притом недоразумений, весьма широко распространенных. В противоположность отдельным объектам связь можно называть *общим* элементом в истории, откуда и возникло то мнение, что историческая наука будто бы пользуется генерализирующим методом. Между тем включение объекта в *окружающую его среду*, как это делает историк, есть процесс, совершенно чуждый методу генерализирующих наук. Среда ("milieu") всегда индивидуальна, и поскольку она принимается во внимание историком, — последний всегда рассматривает ее в ее индивидуальности. Обща она лишь в том смысле, что включенные в нее отдельные индивидуумы являются ее частями. А вряд ли требует еще доказательства то положение, что отношение части к целому не такое же, как экземпляра к родовому понятию, по отношению к которому данный экземпляр является подчиненным. Несмотря на это, все-таки часто еще смешивают между собою различные виды "общего". Мы здесь укажем лишь на одно обстоятельство, которое нам поможет уяснить основное логическое значение указанного различия. В сравнении с понятиями своих частей понятие общего *целого*, с которым имеет дело история, *богаче содержанием*, между тем как общее понятие естествознания необходимо должно быть *беднее содержанием*, чем подчиненные ему экземпляры. Точно так же, если содержание естественно-научного родового понятия с возрастанием его объема в общем *уменьшается*, то, наоборот, вопреки обычному правилу логики, содержание понятия исторического целого *увеличивается* с увеличением частей, обнимаемых этим целым, ибо каждое из частичных исторических понятий (Teilbegriff) присоединяется со всем своим содержанием к историческому понятию "общего", т. е. более обширного целого. Именно потому, что история всегда рассматривает единичное (Einzelnes) в "общем", т. е. как члена некоторого целого, мы и должны причислять ее к индивидуализирующим наукам, имея в виду ее конечную цель.

Разбирая понятие исторического *развития*, мы получаем совершенно те же результаты. Историческое развитие тоже общо лишь в том смысле, что оно образует собой некоторое целое, обнимающее все свои части. И тут также содержание понятия, означающего историческое развитие, возрастает с увеличением количества стадий, этим понятием обнимаемых. В истории развитие ведь всегда означает возникновение чего-то *нового*, до сих пор еще нигде не бывшего. А так как в понятие закона входит только то, что всегда можно рассматривать таким образом, как

будто бы оно повторялось любое число раз, то поэтому понятие исторического развития и понятие закона взаимно исключают друг друга. Лишь вследствие многозначности слова "развитие" стало возможным объединять вместе эволюционно-исторический и закономерно-научный (*gesetzeswissenschaftlich*) методы и говорить о "законах развития" именно там, где, как, например, в "эволюционно-исторической" эмбриологии, мы рассматриваем ряды развития, имея в виду лишь то, что они имеют между собой общего, и где, следовательно, мы, совершенно *оставляя в стороне* историческое нарастание нового во всем его своеобразии, строим общее понятие для нескольких рядов.

С другой стороны, имея в виду возможность этого, нельзя при определении логической сущности истории ограничиться просто одним лишь понятием развития или "ряда", противопоставляя уже ряд как таковой закону, как этого хочет Ксенопол*. Последний прав, утверждая, что исторические объекты суть всегда ряды. Понятие ряда, однако, все еще *недостаточно* для определения исторического. Действительности, которая не была бы во времени и не изменялась бы в нем и, следовательно, не образовывала бы собою ряда, вообще не существует. Абсолютно неизменяемы только понятия. Во всяком случае *все* ряды можно рассматривать также и генерализирующим образом, т. е. имея в виду лишь то, что обще известному множеству их. Таким образом, объектами истории являются не ряды развития вообще, но единичные и индивидуальные ряды развития. Поэтому совершенно неправильно видеть отличительную черту истории в противоположность другим наукам в том, что предмет ее составляет не индивидуальное, но развивающееся. В этом отношении история не противоположна другим наукам. Скорее наоборот, исторические ряды развития суть не что иное, как исторические индивидуальности, понятия нами в процессе их становления и нарастания, и потому изображение их подобно изображению связи объекта с окружающей его исторической средой возможно лишь при посредстве индивидуализирующего метода. Даже более того: "общая" историческая связь и есть не что иное, как само историческое целое, а отнюдь не система общих понятий, и именно это целое история рассматривает всегда во всей его особенности, единственности и индивидуальности.

Переходя затем к вопросу о роли, которую общие понятия играют в исторической науке, мы прежде всего замечаем, что все *элементы* исторических суждений и понятий — общи. Они должны быть такими уже потому, что они ведь всегда обозначаются общепонятными словами, а также потому, что слова общепонятны лишь благодаря тому обстоятельству, что обладают общим, т. е. соответствующим многим объектам, значением. История, следовательно, всегда прибегает к помощи *общих* понятий о действительности, пользуясь ими как последними элементами для своих индивидуальных понятий, и, лишь известным образом сочетая эти общие элементы, она дает нам индивидуализирующее изображение действительности.

Но этим еще не исчерпывается значение общих понятий в истории. Они также необходимы и при установлении исторической связи. Различные стадии исторического ряда развития, а также исторический объект и окружающая его среда соединяются между собой при посредстве

причинной связи. Желая выяснить взаимную связь частей и целого, историческая наука и должна изобразить эти отношения причин и действий. Конечно, нередко высказывалось убеждение, что объекты исторического исследования или, во всяком случае, одна часть этих объектов суть "свободные" существа и что потому историку нечего искать причинных связей. Не говоря уже о том, что понятие свободы вряд ли тождественно с понятием беспричинности и что вся эта проблема свободы воли относится более к этике, нежели к теоретической философии, — для эмпирической науки понятие беспричинности во всяком случае лишено всякого смысла. И история тоже должна предполагать, что каждый ее объект есть необходимое действие предшествовавших ему событий, потому она тоже должна искать причинные связи.

Мы здесь снова наталкиваемся на один из тех пунктов, которые могут дать повод ко многим недоразумениям. Мы имеем в виду провозглашение "причинного метода" в истории, который будто бы тождествен с методом генерализирующих наук. Последнее, однако, правильно лишь в том случае, если понятие причинности отождествлять с понятием закономерности. Тогда, конечно, всякая наука, которая ищет причинные связи, и, следовательно, также и история является наукой, формулирующей законы (*Gesetzeswissenschaft*); но в том-то и дело, что для подобного отождествления нет никаких оснований. Скорее наоборот: причинные связи, если они вообще обладают эмпирической реальностью, суть части индивидуальной действительности, ибо кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности. Напротив, законы всегда общи, и потому они лишь понятия, не больше: иначе они необходимо превращаются в метафизические реальности. Учение о методе должно быть, однако, свободно от метафизических предпосылок, и потому оно может иметь дело лишь с *индивидуальными причинными связями* как частями эмпирической действительности и с законами как общими понятиями. Выражение "причинный метод", который ныне в особенности любят противопоставлять "телеологическому методу", ничего не говорит именно потому, что *каждая* эмпирическая наука имеет дело с причинными связями, и потому, что причинных связей как таковых еще совершенно не касаются методологические различия: подобно всякой другой эмпирической и индивидуальной действительности, они допускают по отношению к себе как генерализирующее, так и индивидуализирующее понимание.

Но, возвращаясь к вопросу о значении общих понятий в истории, мы должны заметить, что если всякая историческая причинная связь между двумя стадиями исторического ряда развития есть процесс, в котором причина вызывает нечто такое, что еще никогда нигде не было, то все же *изображения* подобных исторических причинных связей нельзя достичь при помощи одних лишь абстрактных элементов, каждый из которых имеет некоторое общее содержание и только особое сочетание которых выражает индивидуальность действительности, что именно и характеризует всякое изображение индивидуального. При изображении индивидуальных причинных связей сюда еще приходится нечто, что еще в другом, особом смысле требует применения общих понятий. Дело в том, что историк хочет не только указать временную последовательность причи-

ны и действия, но также постичь *необходимость*, с которой из определенной индивидуальной, никогда не повторяющейся причины вытекает определенное индивидуальное, никогда не повторяющееся действие. При этом ему не обойтись без *обходного пути* общих понятий о причинных отношениях и, если возможно, о причинных законах (Kausalgesetz). Хотя название "общий" менее всего подходит к причинной связи, являющейся частью эмпирической действительности, мы все же научно *выразить* необходимость этой связи можем лишь при посредстве пространственной и временной "схемы" того, что повсюду и всегда было, есть и будет, и потому с научным изображением даже всякой индивидуальной причинной необходимости постоянно связано построение общего понятия или, где это достижимо, общего причинного закона. Последним обстоятельством объясняется также обычное смешение закона и причинности. Таким образом, история, желая понять необходимость причинной связи и, стало быть, перебросить мост между индивидуальной причиной и ее индивидуальным действием, принуждена пользоваться общими понятиями причинных отношений.

Как поступает при этом история, это вопрос, требующий особого и подробного исследования. Здесь мы в самых общих чертах укажем только принцип, которым история в данном случае руководствуется. Свою цель она достигает тем, что разлагает понятие индивидуального объекта, являющегося именно тем эффектом, необходимость появления которого нужно понять, на всегда составляющие его общие элементы, соединяя затем эти элементы с такими же общими элементами понятия индивидуальной причины, причем каждая пара соединенных таким образом общих элементов выражает необходимость причинной связи для той части действительности, которая ей подчинена. Затем история собирает вновь общие элементы понятия причины, которые прежде были рассмотрены каждый в отдельности, объединяя их снова в одно понятие, выражающее индивидуальность этой причины, и, таким образом, с помощью обходного пути общих причинных понятий она проникает в необходимость связи индивидуальной исторической причины с индивидуальным историческим действием. Само собой понятно, что то, о чем мы здесь говорим, есть лишь логический идеал, вполне осуществить который невозможно там, где не удастся причинно подчинить все элементы понятия действия элементам понятия причины. И потому в историческом изложении лишь весьма редко может исчезнуть тот иррациональный остаток, который не поддается причинному выведению. В таких случаях говорят часто о свободе, подразумевая под этим невозможность исчерпывающего проникновения в причинную необходимость.

Какими средствами обладает история для того, чтобы возможно полнее понять необходимость исторической причинной связи, и каково при этом ее отношение к генерализирующим наукам, — подробное выяснение всех этих вопросов завело бы нас слишком далеко. И без того уже достаточно ясно, что и для историка важно знание причинных законов и что, таким образом, внутри самой исторической науки индивидуализирующий метод может быть самым тесным образом связан с генерализирующим. Этим именно и объясняется стремление сделать из истории науку, формулирующую законы. Точно так же, однако, ясно: то

обстоятельство, что понятия законов имеют для историка известное значение, отнюдь не меняет конечных *целей* истории и логической структуры ее метода, поскольку последний этими целями обусловлен, а следовательно, в особенности структуры исторического изложения в его окончательном виде. Продукты генерализирующего мышления являются для нее всегда лишь обходными путями или средствами; подобно общим элементам всех вообще исторических понятий, они служат лишь средствами для индивидуализирующего изображения исторического целого.

Но, даже рассмотрев все случаи, когда генерализирующий способ является лишь средством для индивидуализирующего изображения, мы далеко еще не исчерпали всего того значения, которое имеют в истории общие понятия. Лишь историческое *целое* рассматривается всегда с точки зрения его единственности и индивидуальности, а отнюдь не все его *части*. Многие из них вообще не принимаются историком во внимание, — это те, которые не имеют никакого значения для индивидуальности целого; изображенные же части в большинстве случаев подводятся под общие групповые понятия (*Gruppenbegriffe*). Мало того: можно вообще утверждать, что понятия частичных объектов (*Teilobjekt*), содержащиеся в себе лишь единичное и индивидуальное, совсем не необходимы для исторического изложения и что, следовательно, в последнем следует образовывать одни лишь групповые понятия, содержание которых обще известному множеству объектов. Без таких групповых понятий невозможно обойтись там, где у историка не хватает сведений для того, чтобы проникнуть в индивидуальность изображаемых им событий; в подобных случаях он поневоле довольствуется общим понятием. Часто, однако, и если возможно, даже всегда историк действительно-таки *хочет* строить одни лишь групповые понятия, и в таких случаях кажется, что он даже и по цели своей пользуется генерализирующим методом.

С этой точки зрения мы можем понять еще один спорный вопрос, давший повод ко многим разговорам. Именно приверженцы "нового" направления в истории говорили, что "старое" направление в самом деле было "индивидуалистично", но только потому, что оно придавало слишком большое значение политическим и другим событиям и, стало быть, отдельным личностям. "Новое" направление, не желая оставаться на поверхности явлений, должно поменьше заниматься политическими деяниями отдельных личностей; скорее наоборот, оно должно обращать внимание главным образом на *массовые движения*; лишь таким путем оно сможет проникнуть в подлинную "сущность" развития культуры. На этом основании старому "индивидуалистическому" методу противопоставляют новый "коллективистический"; а так как он пользуется одними лишь общими понятиями, то в нем и усматривают новый метод истории, единственно научный метод, уже давным-давно применяющийся в естественных науках.

Каково логическое значение этого воззрения? Чтобы понять его, допустим, что историк действительно должен строить одни лишь групповые понятия, ибо логического противоречия это положение в себе не заключает, подобно утверждению, что целью истории является построение системы общих понятий. Представим себе, например, историю Французской революции, рассматривающую одни лишь массовые дви-

жения, потому что действия отдельных личностей, участвовавших в революции, кажутся историку несущественными. Можно ли было бы сказать, что этот новый метод истории является действительно не только коллективистическим, но также и генерализирующим, что это — метод естественных наук? Сколь бы очевидным ни казалось это мнение приверженцам нового метода, оно все-таки ложно, ибо только *части* целого подводятся в истории под общие понятия. (Как мы видим, последнее обстоятельство опять-таки имеет при этом решающее значение.) Само же целое даже и историки, пользующиеся коллективистическим методом, всегда рассматривают во всей его единственности и индивидуальности, и потому, образуя общие групповые понятия, они должны иметь в виду изображение индивидуальности целого. О генерализирующем методе можно было бы говорить лишь в том случае, если бы при посредстве этих групповых понятий имелось в виду изобразить любую революцию, а не, как мы это предполагаем — и, поскольку речь идет об историческом изображении, необходимо должны предполагать — одну определенную Французскую революцию, начавшуюся в 1789 г., и т. д. Поэтому противопоставление "индивидуалистического" метода "коллективистическому" ошибочно. В большей или меньшей степени коллективистическим методом, т. е. построением групповых понятий, пользуются и пользовались все историки. И если теперь иные историки чаще всего ограничиваются одними лишь общими фразами о характере эпохи и массовых движениях, говорят лишь о социально-психических факторах и отвергают за негодностью всю "индивидуальную психологию" (которую, между прочим, одни лишь дилетанты могут приводить в связь с "индивидуалистическим" пониманием истории), то это, пожалуй, содействует расплывчатости и неопределенности указанной новой истории и вызывает иллюзию, будто они применяют "метод естественных наук"; непризнание роли выдающихся личностей в истории, может быть, ведет их к прямому искажению фактов; но все это ничуть не изменяет индивидуализирующего характера исторического метода.

Более того, мы должны пойти еще дальше. Хотя общие групповые понятия истории и содержат только то, что обще известному множеству объектов, они все же не являются общими понятиями в смысле понятий систематических, генерализирующих наук. Дело в том, что историк может довольствоваться групповым понятием лишь в том случае, если в нем уже содержится индивидуальность всех членов этой группы, имеющая для него известное значение в исторической связи. Таким образом, целью, определяющей построение исторических групповых понятий, является не обобщение, подобное практикующемуся в генерализирующих науках, но изображение *индивидуальности группы* (Gruppenindividualität). Такого рода общие понятия также всегда являются продуктами индивидуализирующего метода постольку, поскольку принцип, определяющий их составные части, неразрывно связан с целями индивидуализирующей истории и лишь в связи с этими целями вообще может быть понят. Их можно поэтому также назвать *индивидуализирующими коллективными понятиями* (Kollektivbegriff), в отличие от коллективных понятий, создаваемых генерализирующими науками, а также от общих понятий, применяемых в истории в качестве средства.

Различие это может показаться слишком уже искусственным, если мы не примем во внимание еще другую сторону исторического метода. Дело в том, что не только понятие ряда, но также понятие единичного ряда недостаточно для определения исторического. Для того чтобы уяснить себе это, достаточно опять-таки вспомнить, что вследствие индивидуальности и необозримого многообразия действительности индивидуализирующее понимание ее не в состоянии рассмотреть *всего* индивидуального многообразия действительности, но что историк, изображая ее, всегда принужден ее упрощать. Возможно, нам на это возразят, что ведь историк в большинстве случаев знает о событиях, которые он хочет изобразить, гораздо *меньше*, чем ему это желательно, и что, стало быть, от него нельзя требовать еще большего упрощения имеющегося у него материала. Как ни мало правдоподобно такое возражение, мы все-таки должны его рассмотреть. Не об упрощении *этого* материала, т. е. "источников", идет здесь речь, ибо полнота или неполнота его с логической точки зрения случайна и потому не может нас здесь интересовать. Мы имеем здесь в виду лишь содержание исторических понятий, которое несравненно проще *самых* исторических *событий* во всем их многообразии. Не все то, что мы могли бы знать об этих событиях, является в них историческим, и потому историк всегда выбирает из содержания своих объектов то, что для него существенно. В исторической науке выбор этот и преобразование должны производиться на основании какого-либо *принципа*, и лишь при точном выяснении этого принципа мы сможем вполне проникнуть в логическую сущность исторического метода.

Для того чтобы найти этот принцип, попробуем снова обратиться к нашим донаучным знаниям. Они находятся в тесной зависимости от *интереса*, возбуждаемого в нас окружающей нас средой. Что означает, однако, когда мы говорим, что нас интересуют какие-нибудь объекты? Это значит, что мы не только представляем их, но вместе с тем ставим их в известного рода отношение к нашей воле, связывая их с нашими *оценками* (Wertung). Если мы понимаем какой-нибудь объект индивидуализирующим способом, то особенность его должна быть связана каким-нибудь образом с ценностями, которые уже ни с каким другим объектом не могут находиться в такой же связи; если же мы довольствуемся генерализирующим пониманием действительности, то с ценностью связывается лишь то, что одинаково имеется и у других объектов, и потому может быть вполне заменено другим экземпляром того же родового понятия. Эта еще не выясненная нами сторона в различии генерализирующего и индивидуализирующего понимания действительности имеет основное значение: в соответствии с ней и оба научных метода также обнаруживают принципиальную противоположность.

Если от донаучного генерализирования мы перейдем к научному подведению объектов под систему общих понятий, то заметим, что при этом мы не только лишь отвлекаемся от интереса к единичному и индивидуальному; с дальнейшим развитием процесса построения системы все более и более порывается также и связь между ценностями и тем, что обще известному множеству объектов. Допустим, что каждое общее понятие подчинено какому-нибудь еще более общему, что, наконец, все

понятия подведены под одно самое общее понятие, которое именно и является целью всего исследования; в таком случае также и все объекты, для которых система должна иметь значение (*gelten*), должны рассматриваться таким образом, как будто бы они обладают одинаковой ценностью или одинаково лишены всякой ценности, ибо принцип, определяющий то, что существенно в каком-нибудь объекте, отнюдь не есть более первоначальный интерес, но лишь положение, которое занимает объект в системе общих понятий. Таким образом, в генерализирующей науке постепенно *вытесняется* первоначальный тип отделения существенного от несущественного, которое сначала повсюду совершалось на основании ценностных точек зрения; оно *заменяется* тем, что существенное в этих науках совпадает с общим как таковым. Это уничтожение всякой связи между объектами и ценностями или *отвлекающееся от ценностей понимание действительности* составляет, следовательно, вторую, еще не выясненную нами сторону генерализирующего метода.

Можно, конечно, сомневаться в том, чтобы в действительности возможно было совершенно отвлечься от всяких ценностей. Никто ведь не исследует объекты, которые его так или иначе *не интересовали* бы, а там, где есть интерес, имеется уже налицо и связывание с ценностями (*Wertverbindung*). Все это верно. Тем не менее, однако, этого рода интерес относится к *психологическим* предпосылкам, а не к логической структуре наук. Мы должны всегда иметь в виду лишь логический идеал. И с этой точки зрения естествоиспытателя объекты интересуют лишь постольку, поскольку он их стремится понять генерализирующим образом; поэтому каждый из них неизбежно становится для него безразличным экземпляром рода. Можно, однако, пойти еще дальше и утверждать, что как-никак, а интерес к генерализирующему образованию понятий все же есть интерес, что отделение существенного от несущественного есть уже акт оценки (*Werthen*) и что если, таким образом, понятие существенного само становится понятием ценности (*Wertbegriff*), то и связывание с ценностями не только психологически, но и логически неотделимо от понятия научного образования понятий. И это тоже верно. Но дело в том, что этого рода связывание с ценностями не касается самих *объектов* науки; при этом оценивается только логическая цель науки, образование понятий; и именно потому, что эта *логическая* оценка цели есть предпосылка *всякой* науки, как бы последняя ни рассматривала свои *объекты*, т. е. отвлекаясь или не отвлекаясь от ценностей, — именно потому мы должны теперь отвлечься от нее, ибо мы хотим уяснить себе различные виды образования понятий, к тому же нас интересует лишь связь *объектов* с ценностями. Если, таким образом, мы пожелаем придать нашему утверждению наиболее безукоризненную форму, то можем его сформулировать хотя бы следующим образом: независимо от всех только психологических и потому с логической точки зрения несущественных связей с ценностями и независимо от признанной ценности цели генерализирования и вытекающего отсюда значения общего, являющегося существенным, — генерализирующий метод уничтожает всякую связь между своими *объектами* и ценностями, получая, таким образом, возможность рассматривать их как экземпляры общих

родовых понятий, причем каждый экземпляр свободно может быть заменен любым другим.

Обстоятельство это для нас имеет большое значение: оно указывает нам также на другую, еще не выясненную нами сторону научного *индивидуализирования*. Может быть, также и в научном индивидуализировании остается в конце концов лишь *та* связь с ценностями, которая является логической предпосылкой *всякой* науки, поскольку цель науки повсюду имеет значение ценности, причем отделение существенного от несущественного, предпринятое на основании этой цели, и является известного рода оценкой? Или иными словами: может быть, историческая наука точно так же отличается от донаучного индивидуализирования тем, что ведет к уничтожению всякой связи между объектами и ценностями, сохраняя лишь чисто логические оценки своих целей? На этот вопрос можно ответить лишь отрицательно, ибо невозможно представить себе, на основании какого другого принципа, кроме принципа связи объектов с ценностями, могло бы вообще возникнуть индивидуализирующее понимание этих объектов. Если мы уничтожим всякую связь между объектом и нашим интересом к нему, то он будет для нас иметь лишь значение экземпляра какого-нибудь общего понятия. *Только* логическая цель *генерализирования* вытесняет и заменяет вместе с тем связь объектов с ценностями, на которой, вообще говоря, основывается различие существенного от несущественного, причем достигается это тем, что общее как таковое является вместе с тем и существенным. В противоположность этому логическая цель индивидуализирующего понимания действительности как таковая не дает еще никакого указания на то, индивидуальность *каких* именно объектов существенна и *что* именно из их индивидуальности должно быть принято во внимание историческим изложением. В соответствии с этим оба вида образования понятий обнаруживают новую противоположность. *Лишь* под углом зрения какой-нибудь ценности индивидуальное может стать существенным, и потому уничтожение всякой связи с ценностями означало бы также и уничтожение исторического интереса и самой истории. Перед нами, таким образом, открывается не только необходимая связь *генерализирующего* метода с *отвлечением от всяких ценностей* (в указанном нами смысле), но также и столь же необходимая связь между *индивидуализирующим* пониманием объектов и *привлечением ценностных точек зрения* (*Wertverbindende*); говоря точнее, ценность, являющуюся предпосылкой истории, составляет не только сама ее научная *цель*, как это имеет место во всякой науке, но к логической сущности ее привходят еще и *другие* ценности, которые связаны с ее *объектами* и без которых невозможно вообще никакое индивидуализирующее понимание действительности. Поэтому, чтобы понять и эту сторону логической структуры исторической науки, нам нужно теперь поближе ознакомиться с тем, каковы эти исторические ценности и каким образом они приводятся в связь с историческими объектами. Установив сначала то, что обще как донаучному, так и научному связыванию с ценностями, нам теперь, конечно, необходимо будет резко отделить одно от другого.

Тот факт, что ценности вообще играют в науке решающую роль и даже должны быть принципами образования понятий, по-видимому,

противоречит существу науки. Не без основания требуют именно от историка, чтобы он был возможно "объективнее" в своих исследованиях, и если цель эта до сих пор еще никем вполне не достигнута, то она во всяком случае служит логическим идеалом. Как согласовать с этим то утверждение, что связывание с ценностью составляет одну из самых существенных сторон исторического метода? Разве не должны *все* науки отвлекаться от всякого рода ценностей, кроме чисто логических? В противном случае они ведь теряют свой научный характер? Многие действительно придерживаются этого мнения, и еще недавно Ксенопол именно на этом основании построил свои возражения против защищаемой здесь нами теории. На возражения последнего мы должны ему прежде всего заметить, что не только его определение исторического как "ряда" недостаточно и слишком широко, но что также и другие попытки определить историческое без понятия ценности потерпели неудачу. Всякий должен признать, что история изображает не *все* индивидуальное, но лишь "важное", "значительное", "интересное", короче говоря — существенное. Что же, однако, является существенным, если не иметь в виду генерализирующего образования понятий, у которого существенное совпадает с тем, что обще известному множеству объектов? Эд. Мейер говорит в одном месте: историческим является все то, что *действительно* или было когда-нибудь таковым. Этим, однако, проблема отнюдь не решена, но лишь отодвинута. Действительно *все* в мире, только большая часть действий не интересует историка, последний принимает во внимание одни лишь "существенные" действия. Не действительное вообще, но лишь то, что имеет или имело существенные действия и потому само также существенно, является, таким образом, историческим. А без новых понятий ценности, дополняющих чисто логические ценности, это понятие исторически существенного совершенно не поддается определению.

И все-таки стремление исключить из науки и, стало быть, также из истории все нелогические ценности имеет за собой некоторые основания. Эмпирическая наука действительно не может высказывать общеобязательные (allgemeingültig) суждения о положительной или отрицательной ценности вещей. И если все же связывание объектов с ценностями составляет одну из существенных сторон исторической науки, не нарушая вместе с тем ее объективности, то это только потому, что имеется еще такой род связывания с ценностью, который не совпадает с практическим отношением к объекту и с актом оценки его, что, напротив, можно также и чисто *теоретическим* образом отнести объекты к ценностям, при этом не оценивая их. Иными словами, суть дела заключается в следующем: не является ли необходимым следствием того, что индивидуальность объекта становится существенной под углом зрения какой-нибудь ценности, также и положительная либо отрицательная оценка этого объекта, что противоречило бы существу науки? На этот вопрос мы должны дать резко отрицательный ответ. Историческая наука, если мы отвлечемся от логической ценности ее научной цели, имеет дело с ценностями лишь постольку, поскольку объект, понятый индивидуализирующим способом, имеет вообще *какое-нибудь значение* для ценности; ей не нужно, однако, разрешать вопрос о том, какую

ценность имеет данный объект: положительную или отрицательную; поэтому она и может совершенно отвлечься от всякой — непременно положительной или отрицательной — оценки. Таким образом, объективность истории, вопреки моменту ценности, совершенно не нарушается.

Короче говоря, мы должны резко отличать *практическую оценку* от чисто *теоретического отнесения к ценности* (Wertbeziehung). Все сомнения исчезают тогда сами собой. Трудно понять, как могли сомневаться в правомерности этого различия. Теоретическое отнесение к ценности большей частью до того само собой понятно, что мы его не замечаем. Только этим и можно объяснить, что на него совершенно не обращали внимания. И все же совсем уже не так трудно уяснить себе его сущность, а также его результаты. Если мы вспомним, что мы никогда не знаем действительности такой, какова она есть на самом деле — во всем ее необозримом многообразии, — но что всякое знание есть уже вместе с тем и преобразование действительности, то станет ясно, что для того только, чтобы приступить к спору о положительной или отрицательной ценности какой-нибудь индивидуальности, спорящие должны сначала иметь уже общее им индивидуализирующее понимание действительности, полученное при посредстве чисто теоретического отнесения к ценности, независимо от различия их практических оценок, ибо иначе спор весь вращался бы не около *одной и той же* индивидуальности. Таким образом, как ни достоверно то, что теоретическое познание есть процесс, принципиально отличающийся от акта положительной или отрицательной оценки объекта, не менее достоверно также и то, что с логической точки зрения чисто теоретическое отнесение к ценности принципиально отличается от акта оценки и ничуть не противоречит научному познанию. *В качестве историка, историк не оценивает свои объекты*; он лишь просто *находит*, эмпирически констатируя *факт* их существования, известные ценности, как, например, ценность государства, экономической организации, искусства, религии и т. д., теоретически же *относя* объекты к этим ценностям, т. е. выясняя, имеет ли, и если имеет, то благодаря чему именно имеет значение для этих ценностей их индивидуальность, он получает возможность расчленить всю действительность на существенные и несущественные элементы, причем для этого ему отнюдь не нужно вступать в прямую положительную или отрицательную оценку указанных объектов.

Вполне уясним мы себе сущность исторического отнесения к ценности тогда, когда мы установим еще второй пункт, в котором научное и донаучное индивидуализирование отличаются друг от друга, причем некоторое указание в этом направлении смогут нам дать приведенные выше в качестве примера понятия ценностей. Для теоретического отнесения к ценности в истории является характерным не только то, что оно не зависит от положительной или отрицательной оценки объектов; оно еще и в другом отношении должно быть свободно от всякого *произвола*, именно в отношении ценностей, к которым объекты относятся. Это, однако, достигается тем, что историк расчленяет действительность на существенные и несущественные элементы, относя ее к *всеобщим* ценностям, т. е. к таким ценностям, которые воплощены в уже приведенных выше примерах: в ценности государства, искусства, религии и т. д.

Несмотря на то что в конце концов все это вещи весьма простые, с ними связано весьма много спорных вопросов и недоразумений. В особенности характерно одно: основываясь на всеобщности исторических ценностей, вновь стали говорить о том, что история все же пользуется генерализирующим методом. Это последнее мнение можно обосновать хотя бы следующим образом: государство ведь есть общее понятие и в том случае, когда исторические события изображаются в качестве политических событий, политическая сторона их, на основании которой они и являются исторически существенными, и есть именно общее для них всех. Подводя их таким образом под общее понятие политического, мы следуем в этом методу генерализирующих наук, в которых мы рассматриваем объекты как экземпляры родового понятия.

Обстоит ли дело действительно таким образом? Что всеобщие ценности являются вместе с тем и общими понятиями — это верно. Но что отнесение исторических объектов к ценностям — то же самое, что и подведение их под общие понятия, и что потому логическая структура истории не отличается от логической структуры генерализирующих наук, оба эти утверждения совершенно ошибочны. Ибо, во-первых, история никогда не пытается сама строить или даже только систематизировать такие всеобщие понятия ценности, что она, будучи генерализирующей наукой, необходимо должна была бы делать; она просто находит уже готовыми эти всеобщие понятия ценности, и лишь философия истории, а не эмпирическая историческая наука может, как мы это увидим далее, ставить себе задачей построение системы общих понятий ценности. Что для нас, однако, здесь более всего имеет значение, это то, что всеобщность ценности для историка состоит не в том, что ценность содержит в себе нечто общее, присущее нескольким отдельным ценностям; здесь важно лишь то, что история относит свои объекты к таким ценностям, которые признаются ценностями всеми теми, к которым она обращается, или по крайней мере всеми ими понимаются как ценности. Впрочем, отнесение объектов к ценностям неизбежно приводит к индивидуализирующему пониманию действительности, все равно, являются ли ценности чисто индивидуальными или всеобщими в вышеприведенном смысле, ибо это последнее различие касается лишь значимости (Geltung) ценностей, а не логической структуры отнесения к ценности. Короче говоря, то обстоятельство, что историческая наука в своем стремлении к общеобязательным результатам использует всеобщие ценности, совершенно не затрагивает противоречия между относящим к ценности индивидуализирующим историческим методом и отвлекающимся от ценностей генерализирующим методом наук, формулирующих законы. При желании можно, конечно, сказать, что всякая наука, для того чтобы быть общеобязательной, необходимо и всегда должна "подчинять" частное общему. Подобное утверждение, однако, из-за своей неопределенности весьма чревато недоразумениями и во всяком случае ничего решительно не говорит. Тот, кто почему-либо хочет им пользоваться, должен строго отделять два рода подчинения: генерализирующее подчинение отвлеченным от ценностей родовым понятиям и понятиям закона, с одной стороны, и индивидуализирующее "подчинение" всеобщим понятиям ценности — с другой; лучше всего поэтому употреб-

лять слово "подчинение" лишь для обозначения взаимного отношения общих понятий между собою и экземпляра к стоящему над ним родовому понятию, ибо иначе совершенно невозможно уберечься от ошибок.

Попробуем, проникнув теперь более глубоко в сущность индивидуализирующего метода, возвратиться еще раз к *тем* историческим понятиям, которые вследствие общности своего содержания, казалось, свидетельствовали против того, чтобы называть историю индивидуализирующей наукой. Мы еще лучше поймем теперь все отличие исторических групповых понятий от генерализирующих. Их цель не совпадает с целью понятий исторических частей, стремящихся выразить лишь индивидуальность исторического целого, к которому они принадлежат; к тому же выбор существенного при образовании этих понятий определен всеобщей руководящей ценностью, к которой их объекты отнесены; иными словами, не общее как таковое является уже и существенным в них, ибо единственным логическим основанием того, что содержание этих понятий состоит из общего, присущего известному множеству объектов, является то обстоятельство, что для всеобщей ценности, к которой группа отнесена, имеет значение лишь индивидуальность группы, а не индивидуальность отдельных ее частей и что поэтому групповое понятие содержит в себе уже достаточно индивидуальности для того, чтобы выразить то, что для относящего к ценности индивидуализирующего изображения действительности является существенным. Таким образом, принцип образования исторических коллективных понятий ничем не отличается от принципа образования других исторических понятий. Отсюда мы опять-таки видим, как мало имеет смысла называть метод истории коллективистическим с точки зрения его *логической* структуры. Спор так называемого коллективистического метода с индивидуалистическим есть спор о *содержании* исторической науки, т. е. он имеет в виду лишь вопрос о том, в какой степени отдельные личности и в какой степени движения масс обладают значением по отношению ко всеобщим ценностям и, следовательно, являются историческими; к *логическим* проблемам метода он не имеет никакого отношения. Даже чисто коллективистическая история не только была бы, как мы это уже видели, индивидуализирующей, но и, подобно всякому историческому труду, зависела бы от ценностных точек зрения.

Впрочем, в последнее время все более и более пробивает себе путь сознание того, что ценностные точки зрения играют большую роль в истории, причем возрастает также стремление понять этот факт. Правда, внимание при этом не всегда направлено на два главнейших пункта: на отличие теоретического отнесения к ценности от практической оценки и на всеобщность ценностей. Мы, конечно, не можем исчерпать здесь все вопросы, связанные с проблемой ценности; еще на два пункта, однако, мы хотели бы обратить особое внимание.

Логическое исследование никогда не может запретить историку, не ограничиваясь теоретическим отнесением к ценности, подходить с той или иной оценкой к своим объектам. Да и вряд ли действительно найдется такой исторический труд, в котором бы совершенно не было положительной или отрицательной оценки объектов. Следует, однако, заметить, что не всюду, где оценка (*Werturteil*), по-видимому, имеется,

она действительно подразумевается. Дело в том, что во всяком историческом труде можно будет найти такие суждения, в которых к некоторым фактам, в особенности к человеческим поступкам, прилагается сказуемое, выражающее похвалу или порицание, в которых констатируется то доброе или мужественное, то преступное деяние, и в этом, по-видимому, и заключается отличие истории от естественных наук, для которых порок и добродетель суть такие же продукты, как купорос и сахар. Ясно также, что подобными предложениями историк *может* выражать оценку фактов. В весьма многих случаях, однако, подобного рода сказуемое, по-видимому выражающее оценку, служит лишь для установления факта и для чисто теоретической характеристики события. Называя, например, какой-нибудь поступок преступным, историк может при этом иметь в виду лишь то, что источники заставляют признать, что перед нами поступок, который все называют преступлением, и если другой историк обозначит этот поступок каким-нибудь иным сказуемым, то это отнюдь не должно еще означать, что он тот же поступок иначе оценивает; он просто может считать, что здесь весь поступок — иной, который он, конечно, и называет иначе. Во всяком случае, говоря о моментах ценности в истории, следовало бы всегда задавать себе вопрос, действительно ли имеет сказуемое, по-видимому выражающее оценку, смысл оценки и не служит ли оно лишь для использования обычно связанного с ним словесного значения в целях установления факта, подобно тому как это бывает со словесными значениями, которые обычно нельзя употребить в целях оценки.

Если, следовательно, иной раз кажется, что оценки встречаются чаще, нежели это имеет место в действительности, то, с другой стороны, нужно признать, что в известном смысле и оценки, а не только отнесение к ценности все же принадлежат к элементам исторической науки. При этом, конечно, мы опять-таки отвлекаемся от логической оценки цели образования понятий, оценки, принадлежащей к необходимым предпосылкам всякой науки, и имеем в виду лишь те нелогические ценности, без которых история не могла бы существовать.

Сколь ни достоверно то, что теоретическое отнесение к ценности есть нечто совершенно отличное от практической оценки объекта и что поэтому историк может воздерживаться от оценки своих предметов, не менее достоверно также и то, что в области тех ценностей, к которым он относит свои объекты, он, именно в качестве историка, необходимо должен сам подходить к явлениям с какой-нибудь оценкой. Никто не может писать или читать политическую историю, не ставя политические ценности в известное отношение к своим собственным положительным или отрицательным оценкам, т. е. не подходя вообще с какой-нибудь оценкой к политическим вопросам, ибо иначе, не оценивая совершенно явления в этой области, он не мог бы *понимать* ценности, определяющие выбор исторического материала, и потому не мог бы иметь также и по отношению к этому материалу никакого, даже малейшего исторического интереса. То же самое можно сказать и об истории искусств, религий, хозяйства и т. д. Как на многое, что само собой понятно, на это часто совершенно не обращают внимания; находятся даже историки, которые уверены в том, что они не только относятся чисто созерцательно к своим

объектам, но что как историки они вообще являются людьми чистого созерцания. На самом же деле историк и отличается от естествоиспытателя тем, что, работая, он не только должен признавать ценностью ту научную цель, которую он преследует, но что он также известным образом связан если не с самими своими историческими объектами, то во всяком случае с теми всеобщими ценностями, к которым он, индивидуализируя, относит эти объекты.

Что касается, однако, *логической* сущности истории, то это обстоятельство все же не играет большой роли, ибо оно имеет отношение лишь к *психологическим* ее предпосылкам; это нужно особенно принимать во внимание, иначе невозможно уберечься от недоразумений при выяснении понятия чисто теоретического отнесения к ценности, а также его логического значения. Только это и мог иметь в виду Риль, утверждая, что требование, чтобы историк не оценивал свои объекты, но лишь относил их к ценностям, *психологически* невыполнимо. И именно для Рилия, с редкой ясностью проведшего различие между логикой и психологией, не должна иметь значения невозможность психологическая отделить оценку от отнесения к ценности, ибо эта психологическая нераздельность их совершенно не затрагивает защищаемой здесь нами теории исторического понятия, согласно которой последнее является продуктом теоретически относящей к ценности индивидуализирующей обработки действительности. Впрочем, какое значение имеет для вопроса об "объективности" исторических наук то обстоятельство, что история вообще может иметь смысл только для оценивающих существ, в каком отношении стоит эта объективность к объективности генерализирующих наук или наук, формулирующих законы, которым не нужно признавать никакой другой ценности, кроме ценности самой генерализирующей науки, — это все вопросы, разбирать которые мы здесь не намерены. Мы хотим лишь выяснить логическую структуру фактически существующей исторической науки, просто лишь описать сущность ее относящего к ценности индивидуализирующего метода, как он действительно применяется, и понять этот метод в его логической необходимости, вытекающей из цели истории.

Исходя из указанных выше мотивов, мы до сих пор ничего не говорили об особенностях исторического *материала*, и потому мы не могли также дать до сих пор никакого ответа на вопрос, почему именно материал исторических наук мы обрабатываем не только генерализирующим, но и индивидуализирующим способом. Чтобы, наконец, вполне выяснить сущность исторической науки, мы должны попытаться ответить и на этот вопрос, конечно, постольку, поскольку материальные особенности исторических объектов можно понять из формальной логической сущности исторического метода.

Решающее значение имеет при этом опять-таки связь между индивидуализирующим и относящим к ценности пониманием действительности. Именно потребность в индивидуализирующем понимании действительности должна прежде всего находиться там, где объекты теснее всего связаны с ценностями. Если мы вновь обратимся к донаучному образованию понятий, то вспомним, что характерным признаком его повсюду является то обстоятельство, что, во-первых, по преимуществу

люди рассматриваются в нем как индивиды и что, во-вторых, для индивидуальности этих людей особенное значение имеет то, что является выражением их духовной жизни (Seelenleben). Даже более того. Для нашего индивидуализирующего понимания действительности интерес к *духовной жизни человека* является до того господствующим, что понятие индивида вообще сплошь и рядом склонны отождествлять с понятием *личности* и что нужно известное усилие мысли, чтобы осознать, что вообще любому объекту в такой же степени присущи абсолютно индивидуальные черты. Должна ли история как наука, относящая свои объекты не к чисто личным, индивидуальным, но к всеобщим ценностям, должна ли она, и если да, то в какой степени, изображать отдельные личности, — это зависит исключительно от того значения, которое отдельные личности во всей своей единственности и своеобразии имеют по отношению к всеобщим ценностям, и постольку научное индивидуализирование может весьма сильно отличаться от доначного. Ввиду того, однако, что историей занимаются люди, научное изображение единичного и особенного и должно быть направлено *главным образом* на духовную жизнь человека. На этом именно основании исторические науки и причислялись обыкновенно к "наукам о духе". Таким образом, противоречие наук о природе и наук о духе, которое мы сначала с логической точки зрения оспаривали, получает теперь, с предметной точки зрения, некоторое оправдание, поскольку вообще, говоря о материале истории, имеет смысл различать физическое и психическое.

Но это не может, конечно, служить возражением против попытки придать в логике первенствующее значение противоречию генерализирующего и индивидуализирующего методов. Напротив, плохо обстояло бы дело с нашим логическим делением наук, если бы последнее не в состоянии было объяснить тот факт, что индивидуализирующие науки занимаются преимущественно духовными явлениями. Мы не только по-прежнему считаем, что различие природы и духа не может и не должно служить исходным пунктом для логической теории, но даже думаем, что мнение это наше теперь еще более подтверждается. Дойдя, в свою очередь, до различия природы и духа, мы теперь вполне ясно видим, почему, называя историю "наукой о духе", этим термином выражают лишь такой признак исторической науки, который с *логической* точки зрения является второстепенным, и почему, даже независимо от этого, *данный термин непригоден для того, чтобы вполне точно* охарактеризовать материал этой науки. Ибо, во-первых, историк интересуется не исключительно, но лишь преимущественно духовной жизнью, и, во-вторых, истории совсем не нужно проводить такого строгого абстрактного различения между духовной жизнью и телесными процессами, как это делает психология, разлагающая мир на две области, взаимно исключают одна другую. Напротив, история всегда видит в духовной жизни лишь один из элементов полной непосредственно пережитой действительности, понимая ее, таким образом, в реальной связи с телесными процессами. Наконец, материалом исторической науки отнюдь не является вся духовная жизнь, даже не вся духовная жизнь человека, но лишь определенная, сравнительно незначительная часть духовной жизни принимается *главным образом* во внимание историком.

Поэтому для обозначения сущности истории понятие науки о духе является одновременно и слишком узким, и слишком широким.

Для того чтобы отграничить эту часть духовной жизни и тем самым еще точнее охарактеризовать материал исторической науки, мы должны опять-таки исходить из уже найденного нами понятия исторического метода, имея в виду при этом особенности тех ценностей, которые в индивидуализирующем образовании понятий определяют выбор существенного. Это всегда всеобщие человеческие ценности, иными словами, исторически существенными могут стать лишь те объекты, которые обладают значением по отношению к общественным или социальным интересам. Поэтому, вследствие исторической связи частей с историческим целым, т. е. с обществом, главным объектом исторического исследования является не абстрагированный от него человек вообще, но человек как социальное существо, и опять-таки лишь постольку, поскольку он участвует в реализации социальных ценностей. При этом нужно, конечно, понятие *societas** понимать в возможно более широком смысле, так, чтобы под него подпадали также и формы общения людей науки и искусства. Если процесс реализации всеобщих социальных ценностей в течение исторического развития мы назовем культурой, то тогда мы сможем сказать, что главным предметом истории является изображение частей и целого культурной жизни человека и что всякий с исторической точки зрения важный материал должен стоять в какой-нибудь связи с культурной жизнью человека, ибо только в таком случае мы будем иметь возможность относить его к всеобщим ценностям, исследуя его во всей его особенности и индивидуальности.

Ценности, определяющие в истории выбор существенного, можно поэтому также назвать всеобщими культурными ценностями (*Kulturwerte*). Мы уже познакомились с ними на примерах таких понятий ценности, как понятие государства, права, искусства, религии, экономической организации. Само собой понятно, что это не значит еще, что историк должен решать, что является прогрессом и что регрессом культуры, ибо, решая этот вопрос, он от теоретического отнесения к ценности перешел бы к практической оценке явлений. Его собственные культурные идеалы совсем не должны иметь решающего значения при обработке им своего материала, ему нужно лишь понимать всеобщие культурные ценности людей и народов, им изображаемых, для того чтобы посредством чисто теоретического отнесения к ценности отделять существенное от несущественного. Историческое исследование не ограничивается, однако, только явлениями культуры. В особенности, когда речь идет о выяснении причин исторических событий, необходимо иногда принимать во внимание и такие объекты, которые всецело принадлежат к "природе", т. е. к действительности, понятой обычно с помощью отвлекающего от ценностей и генерализирующего метода, но индивидуальность которых точно так же имеет значение, как, например, климатические особенности местности, географическое положение страны и т. п. Объекты эти всегда, однако, должны находиться в причинной связи с явлениями культуры, причем историк всегда должен иметь в виду то значение, которое они имеют для культурных ценностей. Лишь в таком случае они могут иметь место в историческом изображении действитель-

ности. Во всяком случае, центром исследования индивидуализирующей науки всегда должна являться какая-нибудь часть единичного развития культурной жизни.

Вряд ли нужно еще особо разъяснять, что, утверждая это, мы отнюдь не имеем в виду защищать, как это часто ныне случается, какой-то особый "культурно-исторический метод" в противоположность методу политической истории. Логика не может решить вопрос о "подлинной области исторического исследования", тем более что вопрос этот вообще не совпадает с вопросом о сущности исторического метода. Вряд ли вообще имеет смысл противопоставлять политическую историю культурной, ибо и та и другая применяют один и тот же индивидуализирующий метод. Правда, возможно, что культурная история в общераспространенном ныне более узком смысле слова использует больше групповых понятий, нежели история политических событий. Мы знаем, однако, что сущность исторического метода не меняется от большего или меньшего употребления групповых понятий. Да и независимо от этого неизвестно еще, действительно ли культурная история должна быть более "коллективистической", нежели политическая история. Ибо ни для одной области культуры нельзя дать общее решение вопроса о значении отдельных личностей; в каждом отдельном случае вопрос этот должен решаться особо.

Во всяком случае, учение о методе должно коснуться всех этих вопросов лишь для того, чтобы еще резче подчеркнуть, что они ничего не имеют общего с логическими исследованиями. Логический дилетантизм нашего времени также и сюда внес много путаницы, но значение его по существу не настолько велико, чтобы имело смысл разбирать его здесь более подробно. Слово "культура" мы употребляем здесь в таком смысле, что политическая жизнь является частью культурной жизни вообще. Оно должно обозначать не что иное, как совокупность объектов, имеющих непосредственное значение для осуществления всеобщих ценностей. Вследствие этого общеобязательного и необходимого отнесения к ценности генерализирующая наука не в состоянии дать вполне исчерпывающее изображение указанных объектов, они требуют обработки их посредством индивидуализирующего метода. Мы видим, таким образом, в каком смысле история необходима для культурного человека. Культурный человек всегда будет относить действительность к всеобщим культурным ценностям, так что необходимо должен возникнуть вопрос, каким образом реализовалась культура в ее единичном развитии, и ответ на этот вопрос может дать одна лишь индивидуализирующая история, а никак не генерализирующая наука.

Г л а в а II

ПРИНЦИПЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Попробуем еще раз оглянуться назад. Мы видим, что с помощью найденных нами понятий можно построить систему эмпирических наук, в которой истории отведено определенное место, в отношении как ее

метода, так и ее материала. Исходя из этого построения, мы сможем, далее, понять и разработать и другие группы философско-исторических проблем.

В отношении *метода* отдельные науки являются либо генерализирующими, либо индивидуализирующими. Их *материал* состоит либо из объектов природы, т. е. действительности, утратившей всякую связь с ценностями, либо из явлений культуры, т. е. действительности, отнесенной к ценностям. Это все, конечно, и, ввиду возможности целого ряда недоразумений, мы обращаем на это особенное внимание — лишь весьма общая *схема*. Приводя ее, мы отнюдь не хотим утверждать, что отдельные науки работают при посредстве либо одного только генерализирующего, либо одного лишь индивидуализирующего метода, что они занимаются либо одними объектами природы, либо только явлениями культуры и что объекты природы можно рассматривать только генерализирующим, а явления культуры только индивидуализирующим способом. Наоборот, при разработке одного и того же материала различные методы бывают тесно сплетены друг с другом, так что указанные принципы могут комбинироваться между собой самым различным образом. Исходным пунктом для генерализирующей науки служат индивидуальные факты, индивидуализирующий же метод нуждается в общих понятиях как обходных путях для изображения и связывания объектов между собою. Наряду с генерализирующими науками о природе имеется целый ряд наук, рассматривающих объекты природы индивидуализирующим способом и, стало быть, через отнесение к ценности, хотя бы и не непосредственное, а косвенное. К таким наукам принадлежат, например, история происхождения отдельных организмов, геология и, пожалуй, также география. И наоборот, явления культуры, несмотря на отнесение к ценности, могут быть рассматриваемы генерализирующим образом. Не говоря о психологии, целый ряд так называемых наук о духе, как, например, языковедение, юриспруденция, политическая экономия, по крайней мере отчасти применяют метод, который отнюдь не является чисто историческим, но стремится к известного рода систематизированию и который, несмотря на это, совсем не совпадает с методом генерализирующих наук о природе, почему логическая структура его и составляет одну из самых трудных и интересных проблем учения о методе. Но если бы даже все эти проблемы и были в конце концов достаточно подробно разработаны и разрешены, мы все же не можем даже и думать о том, чтобы когда-нибудь будет построена во всех отношениях законченная система, в которую бы вошли все действительно существующие научные методы во всем их многообразии, и притом целиком, без остатка, со всеми их частностями. Ибо научные методы, подобно самим наукам, не являются результатом чисто логических соображений — они суть продукты истории, и именно вследствие невозможности обрабатывать историческое генерализирующим образом, они, подобно всем историческим явлениям культуры, не поддаются попытке подвести их под законченную, закругленную систему.

Но как бы ни были многообразны научные стремления, которые логика должна не столько критиковать, сколько просто считаться с их наличием, и как бы ни была ограничена цель логических принципов

деления, лишь в абстракции разъединяющих то, что в действительности всегда тесно связано между собой, — все же *история*, которая трактует о людях, их учреждениях и деяниях, может быть названа лишь *индивидуализирующей наукой о культуре* (Kulturwissenschaft), если мы будем иметь в виду ее последние цели. Целью ее всегда является изображение единичного, более или менее обширного хода развития во всей его единственности и индивидуальности, и объекты ее либо сами суть явления культуры, либо находятся в каком-нибудь отношении к культурным ценностям. Этим собственно история принципиально отделена как в предметном отношении от естественных наук, все равно, являются ли они генерализирующими или индивидуализирующими, так и в отношении метода — от всех тех наук о культуре, которые рассматривают свои объекты более или менее систематическим образом. В этих рамках и должна работать логика истории. Лишь тогда сможет она понять, что в действительности представляет собою история, и лишь таким образом сможет она оказать истинную услугу философии, которой для разрешения ее проблем важно понимание того значения, которым обладает действительно существующая история. Построение же несуществующих наук будущего — прием, особенно излюбленный ныне в философии истории, — не имеет никакой решительно цены ни для специалиста-исследователя, ни для философа, разве только цену устрашающего примера.

Обращаясь теперь к вопросу о *принципах* исторической жизни, мы должны точно так же заметить, что разрешить его можно будет лишь в том случае, если при этом мы будем опираться на понятие того, что историческими науками фактически изображается в качестве истории. Мы уже знаем, что эти принципы ищут обычно либо в общих законах, либо в общем смысле исторической жизни. Для того чтобы уяснить себе задачи философии истории как учения о принципах, нужно поэтому прежде всего определить, что можно и следует представлять под понятием закона и под понятием смысла истории, и лишь затем уже поставить вопрос о том, что из них заслуживает названия исторического принципа. Мы увидим далее, что эта альтернатива: закон или смысл истории, подобно спору о генерализирующем или индивидуализирующем методе, теснейшим образом связана с борьбой двух главных течений в современной философии истории и что победа в этой борьбе опять-таки в значительной степени зависит от проникновения в логическую сущность эмпирической исторической науки.

Слово *закон* относится к тем выражениям, многозначность которых подала повод к целому ряду неясностей и недоразумений. Если, отождествляя закон с причинностью, мы односторонне видим в причинности форму генерализирующего понимания действительности, то, с другой стороны, согласно также довольно распространенному словоупотреблению закономерный означает вообще одно и то же, что и *необходимый*. В таком случае слово "закон", означая причинную необходимость единичного и особенного, может также означать и необходимость императива или ценности, объединяя, стало быть, вместе такие разнородные понятия, как неизбежность и долженствование (Müssen und Sollen), — понятия, которые нужно тщательно различать. Борьба с подобного

рода словоупотреблением, согласно которому слово "закон" употребляется в трех столь различных смыслах, была бы, вообще говоря, излишним педантизмом и вряд ли могла бы рассчитывать на успех. В философских трудах, однако, следовало бы избегать подобной многозначности в словоупотреблении, по крайней мере там, где она может повести к недоразумениям. Во всяком случае, говоря о том, что задачей философии истории является отыскание законов истории, под словом "закон" здесь следует понимать не что иное, как *естественный закон* (Naturgesetz). Только тогда можно связать с этим утверждением определенный и ясный смысл. Необходимость закона означает в таком случае не необходимость ценности и не причинную необходимость индивидуальной действительности, но *безусловную общность* понятия, говоря точнее — необходимое соединение по крайней мере *двух* общих понятий в одном безусловно общем суждении. При этом закон означает необходимое соединение частей самой действительности лишь постольку, поскольку он говорит, что *если* какой-нибудь объект среди других признаков обнаруживает также и такие, которые являются элементами *одного* общего понятия, то с ним повсюду и всегда реально связан другой объект, у которого между другими признаками имеются также и такие, которые образуют элементы *другого*, общего понятия. Короче говоря, именно в той форме понимания действительности, которую представляет из себя построение естественных законов, генерализирующая наука о природе видит свой высший идеал.

Мы уже знаем, что выявление законов в этом смысле никоим образом не может служить последней *целью* эмпирической исторической науки. Историк, делая это, перестает тем самым быть историком, он уже не хочет исторического изображения своего объекта. Если, таким образом, понятие исторической науки и науки, формулирующей законы, взаимно исключают друг друга, то можно сказать, что понятие "исторический закон" есть *contradictio in adjecto**. При этом слово "исторический" мы употребляем, конечно, в указанном выше формальном или логическом смысле, и логическим является это положение еще и потому, что оно не зависит от различных мнений не только относительно материала истории, но также и относительно сущности действительности вообще. Оно вполне согласуется и с материализмом, и с психофизическим параллелизмом, а также со спиритуалистической онтологией и с метафизическим учением о свободе. Даже если бы каким-либо образом нам в совершенстве и были известны все законы какого-нибудь объекта, то все-таки и его история никогда не состояла бы из этих законов, она бы лишь пользовалась ими в указанном нами смысле — в качестве обходных путей для индивидуализирующего изображения исторических причинных связей.

То, что относится, однако, к эмпирической исторической науке, не касается еще *философии* истории. Так как стремление окутать каждую часть действительности системой общих понятий с логической точки зрения вполне правомерно и в силу того, что, и не будучи последователем материализма или психофизического параллелизма, вполне можно верить в возможность подведения под общие законы *всего* бытия, вообще доступного эмпирическим наукам, — ввиду этого нет ничего

невероятного в том, что философия истории, не будучи сама историей и, в качестве философии, имея дело лишь с "общим", ищет законы для *того же самого материала*, индивидуализирующее понимание которого составляет задачу отдельных исторических наук. Поскольку материалом этим является преимущественно социальная жизнь человека, то отсюда возникает мысль о *философии истории* как *социологии*, ищущей законы, мысль, которая, будучи гораздо древнее контовской терминологии, и в наши дни имеет немало приверженцев. Правда, она и до сих пор еще не нашла, к сожалению, более или менее удачного научного выражения, на логическом анализе которого стоило бы остановиться более подробно. Мы и ограничимся здесь поэтому лишь общей и краткой характеристикой данной точки зрения, а потом перейдем к ее критике.

Социологи эти стремятся к такому познанию, которое, выходя за пределы отдельных исторических трудов с их тяготением к частному, проникало бы в общую сущность всего исторического развития. Конечно, говорят по крайней мере наиболее рассудительные приверженцы этой точки зрения, историческое познание единичного и индивидуального не лишено ценности; наоборот, оно представляет из себя необходимое основание для более общего и более широкого исследования, но с философско-исторической точки зрения оно все же является только основанием, лишь подготовительной работой. На этом историческом фундаменте должно возвести обширное здание философии истории, постигающей в законах вечный ритм и вместе с тем *принципы* всей исторической жизни.

Попробуем перейти к оценке этого взгляда. Если слово "исторический" означает не метод, но материал истории, то тогда действительно понятие исторического закона не включает в себе, по-видимому, никакого противоречия, и во всяком случае попытка искать законы *общественной* жизни человека представляется вполне правомерной. Но тут возникает вопрос совершенно иного свойства. Имеет ли смысл называть принципами *исторической* жизни те законы, которые можно будет найти при помощи генерализирующей обработки того самого материала, который история изображает индивидуализирующим способом? И, следовательно, можно ли называть социологию философией *истории*? Это не только вопрос терминологии. Те, кто отвечают на этот вопрос утвердительным образом, основываясь при этом на том, что законы должны искать для всей действительности и, стало быть, для объектов исторических наук, забывают при этом два пункта, имеющих решающее значение. Дело в том, что исторические принципы должны быть, во-первых, принципами *культуры* и, во-вторых, принципами исторического *универсума*. Могут ли удовлетворить этим условиям законы в смысле естественных законов?

Для того чтобы уяснить себе, в чем тут дело, нужно опять-таки прежде всего иметь в виду, что ни донаучные, ни какие бы то ни было научные наши знания об эмпирической действительности не передают нам ее такой, какой она существует независимо от нашего образования понятий, что всякое познание есть скорее продукт преобразующего понимания действительности. В этом процессе преобразования действительности наука должна лишь руководствоваться той целью, которую

она, как генерализирующая или индивидуализирующая наука, себе ставит; и поэтому генерализирующая наука сможет рассчитывать на отыскание законов, лишь освободившись от всех нелогических интересов к действительности и руководствуясь, следовательно, лишь теми интересами, которые направлены на построение безусловно общих понятий в ее области. Она должна часто разъединять то, что с других точек зрения кажется связанным вместе, и соединять в одном понятии то, что с точки зрения других интересов, по-видимому, не имеет между собой ничего общего. Этим она все более и более удаляется от донаучного понимания действительности. Особенно ясно это там, где уже имеются законы с более широким объемом. Достаточно только вспомнить, что науки, формулирующие законы, приводят к принципиальному различию между наполняющим пространство физическим и непротяженным психическим, изображая таким образом два мира, между которыми невозможно более установить никакой реальной связи, тогда как для нашего донаучного, а также и для нашего исторического понимания действительности обе эти области остаются неразрывно связанными друг с другом. Или стоит только вспомнить, что в науках, формулирующих законы, вешный (dinghaft) характер нашего представления о мире все более и более утрачивается, заменяясь понятиями отношений. Наука, формулирующая законы социальной жизни, будет и должна, понятно, требовать в принципе такой же свободы для столь же далеко идущего преобразования действительности посредством генерализирующего образования понятий. Обращаясь, однако, к вопросу об отношении социологии к исторической жизни, мы замечаем, что социология, желая вместе с тем быть и философией истории, не может так же свободно разрушать все те формы и способы понимания действительности, которые руководствуются какой-нибудь иной целью, а не ее целью познания законов.

Допустим, что социология действительно обрабатывает *тот же самый* материал, что и история. Тогда задачей ее будет во всяком случае отыскание законов *культурной жизни* человека, ибо историческая наука имеет дело лишь с явлениями культуры или с теми частями действительности, которые находятся с ней в каком-нибудь отношении. Культура же ни в коем случае не есть свободная от всякого понимания действительности, которую можно подвергнуть любой обработке и любому преобразованию посредством понятий. Она, напротив, есть продукт известного понимания, определенная *вырезанная* из действительности ее *часть*, причем остается совершенно открытым вопрос, имеют ли значение именно для нее и только ли для нее социологические понятия закона. К тому же эта вырезанная из действительности ее часть уже вполне определенным образом *расчленена* и преобразована при посредстве культурных ценностей. А кто может поручиться, что это расчленение, на основании которого мы и назвали культурой известную часть действительности, останется нетронутым после того, как генерализирующее образование понятий попробует и сюда наложить свою тяжелую руку? Такое совпадение совсем не необходимо. Ввиду этого хотя социология как наука, формулирующая законы, и рассматривает среди другой не исторической общественной жизни также и ту часть действительности,

которую обрабатывает и история, она все же рассматривает ее не *как ту же самую* действительность, иными словами, она смотрит на нее не *как на культуру*. А что общность материала в этом смысле вряд ли имеет большое значение, это видно уже из того соображения, что ведь общий объект является в таком случае частью того необозримого многообразия, которое не только не входит как таковое ни в какую науку, но о котором вообще мы можем говорить лишь в самых общих чертах, не входя в его частности, так как мы вообще узнаем его, лишь постигая каким-нибудь образом и притом при помощи понятий.

Мы видим, таким образом, что не только генерализирующий и индивидуализирующий методы несоединимы в специальных науках, но что, кроме того, нет также никакой гарантии, что закономерно-научный и культурно-научный способы исследования соединимы в философии истории; скорее наоборот, при тесной связи индивидуализирующего метода с отнесением к ценности если логически и не невозможно, то во всяком случае весьма маловероятно, чтобы понятия закона совпадали всегда по своему содержанию с общими понятиями наук о культуре. Все это колеблет в принципе понятие социологии как философии истории, хотя она и ссылается на то неоспоримое положение, что всякая действительность подчинена законам, которые могут быть найдены. Само собой понятно, что мы ничуть не возражаем против попытки найти законы *общественной* жизни; такая попытка вполне правомерна. Но мы ни в коем случае не можем считать эти законы также и принципами *культурной* жизни только на том основании, что они являются законами той же самой свободной от всякого понимания действительности, которую обрабатывает и история. Верить в возможность этого совпадения могут только те, кто, следуя наивному реализму понятий, смешивают наше донаучное и научное понимание действительности с самой действительностью.

Мы не выходим здесь все же из круга логических возможностей, хотя, как мы видели, совпадение понятий закона с понятиями наук о культуре было бы по меньшей мере делом чудесного случая. Ввиду этого для выяснения вопроса бесполезно будет показать подробнее, в каких именно случаях уже не имеет никакого смысла искать законы культурной жизни. Решающим моментом здесь опять-таки является понятие отношения, в котором находится историческое целое к своим частям.

Прежде всего, в каких случаях понимание действительности как культуры может идти рука об руку с генерализирующим пониманием действительности? Поскольку культурные ценности, будучи всеобщими ценностями, являются вместе с тем и общими понятиями и как таковые обладают общим содержанием, исторические события, становясь благодаря своей индивидуальности существенными через отнесение их к какой-нибудь всеобщей культурной ценности, могут быть вместе с тем рассматриваемы как экземпляры соответствующего общего понятия. Ибо если индивидуализирующий метод и связан всегда с отнесением к ценности, то это не значит, что применение понятия всеобщей ценности непременно связано с индивидуализированием. Скорее наоборот. Мы можем смотреть, например, на те события, которые встречаются в ка-

кой-нибудь истории искусства или права, так же, как на экземпляры общего понятия искусства или права; и если при этом порывается та ценностная связь, в которой вещи находились по отношению к культурной ценности искусства или права благодаря своей *индивидуальности*, то все же такого рода генерализирующее изображение действительности имеет в виду явления культуры; при этом оно даже рассматривает действительность *как* культуру, ибо ведь понятие искусства или права отграничивает в данном случае область исследования, определяя вместе с тем, какие именно объекты становятся экземплярами соответствующей системы общих понятий. То, что касается этих культурных ценностей, может, конечно, относиться ко всем культурным ценностям, и поэтому представляется весьма возможным, чтобы все те великие единицы общественной жизни, которые мы называем культурными народами, рассматривались нами как экземпляры системы общих понятий, в которой бы также находили выражение известные законы, причем значимость последних простиралась бы на всегда повторяющееся развитие и рост любого культурного народа. На основании сказанного нами выше ясно, что, во-первых, подобного рода исследования, конечно, нельзя называть *историей* и что, во-вторых, считая его возможным, мы имеем в виду лишь логическую возможность, совершенно не говоря о тех фактических трудностях, которые стоят на пути к его осуществлению. Ибо для нас важно здесь лишь одно: мы хотим допустить максимум того, что вообще можно было допустить в вопросе о науке, формулирующей законы культурной жизни, для того чтобы иметь затем возможность, сделав это, тем вернее решить, удовлетворяет ли названная наука, сколь совершенной мы бы себе ее ни представляли, требованиям, которые мы необходимо должны предъявлять к философии истории как к учению о принципах исторической жизни.

Желая ответить на этот вопрос, мы должны иметь в виду, что философия истории, как бы мы ни определяли ее задачи, должна быть не философией объекта какого-нибудь специального исторического исследования, но философией объекта *всемирной истории*; вместе с тем она должна установить принципы исторического универсума. Под историческим универсумом, однако, как бы ни было неопределенно это понятие, следует во всяком случае понимать наиболее обширное историческое *целое*, какое только возможно мыслить, а следовательно, нечто такое, что по своему понятию уже является чем-то *единичным* и *индивидуальным*, причем объекты специальных исторических исследований должны быть индивидуальными *членами* этого целого. Кроме того, принципы истории должны быть вместе с тем принципами *единства* этого универсума. Уже из одного этого следует, что наука, формулирующая законы и вместе с тем желающая быть учением о принципах истории, не только стоит перед большими или меньшими трудностями, но что она *логически невозможна*. Можно, конечно, возразить, что мировое целое, о котором трактуют естественные науки, по своему понятию уже есть нечто единичное и что, основываясь на тех же аргументах, можно было бы утверждать, что вообще не может быть таких законов, значимость которых, подобно, например, закону тяготения, простиралась бы на мировое целое. Но это возражение явно несосто-

ательно. Дело в том, что понятие мирового целого естественных наук как чего-то *индивидуального* весьма проблематично. Генерализирующие науки не занимаются им постольку, поскольку именно наиболее общие законы, подобно первому и второму законам термодинамики, закону энергии и закону энтропии, совершенно невозможно применить по отношению к неопределенному *безграничному* целому вселенной. И во всяком случае отношение наук, формулирующих законы, к мировому целому или изучаемому, совершенно нельзя сравнить с отношением философии истории к рассматриваемому ею историческому универсуму. Если первые ищут законы для мирового целого, то это значит только, что они хотят установить то, значимость чего простирается на любую из его *частей*. Никогда, однако, эти части не рассматриваются ими вместе с тем как *члены индивидуального целого*, и общие законы уже во всяком случае не могут быть принципами единства этого целого. С возрастанием общности указанных законов каждая часть все более и более становится лишь простым *экземпляром рода*, отрешаясь вместе с тем от всех определений, делающих ее членом целого. Положим, социология достигла своей высшей цели и нашла законы для всех *частей* исторического универсума, например законы развития всех культурных народов. В таком случае эти культурные народы тем самым стали бы уже для нее экземплярами родового понятия и как таковые необходимо выступали в абстракции изолированными друг от друга. Их нельзя было бы вновь сомкнуть вместе, связав в единство единичного, индивидуального исторического универсума, ибо, для того чтобы быть *членами* исторической связи, они должны быть непременно *индивидами*. И уже во всяком случае законы, найденные социологией, никак не могут быть также и принципами единства индивидуальных членов индивидуального универсума.

Для философии истории понятие закона как принципа исторического универсума является поэтому логически столь же противоречивым, как и понятие исторического закона в качестве цели эмпирической исторической науки. Конечно, философия истории занимается только "общим", но лишь постольку, поскольку она имеет дело с историческим универсумом, и именно поэтому также и ее объектом всегда является единичный и индивидуальный ряд развития, членами которого состоят такие же индивиды. Поэтому, какой бы ценностью ни обладала сама по себе социология как наука, формулирующая законы, она может, правда, составлять истории вспомогательные понятия для исследования ею причинных связей, но она совсем не может заменить философию истории.

С этой точки зрения следует также смотреть и на все попытки познать общие "факторы" или "силы" исторической жизни. Так как история трактует о людях, а у всех людей можно выделить физическую и духовную стороны, то можно, понятно, совершить деление этих сил на физические и психические; пожалуй, не без успеха можно было бы также дать еще более подробный обзор всех общих, т. е., точнее говоря, укладываемых в общие понятия, факторов, действующих в исторической жизни. Но какой бы ценностью ни обладали, в частности, подобные исследования, мы не только должны быть весьма осторожными, приме-

няя подобные генерализирующие теории, ввиду того что понимания действительности как природы и как культуры не совпадают друг с другом, но мы прежде всего не должны никогда забывать, что эти общие силы и факторы, не будучи сами исторически существенными, не определяют также того, что исторически является важным. Они скорее суть лишь условия, без которых, конечно, не могли бы произойти никакие исторические события, но именно потому, что они суть абсолютно общие условия, они не представляют никакого интереса ни для историка, ни для философа истории. Так, например, солнечная теплота есть фактор, без которого немислимо ни одно историческое событие; и точно так же если бы люди не обладали речью как орудием взаимного понимания, то вся история протекла бы иначе, чем она протекла на самом деле, и более того, вообще не было бы никакой культуры. Но все же на этом основании общие понятия "солнечная теплота" или "взаимное понимание при помощи речи" совсем, конечно, не являются "историческими принципами". Именно безусловная общность лишает их исторического интереса. Но даже совсем независимо от того, можно и должно ли называть науку об общих силах и факторах общественной жизни философией истории, представляется весьма сомнительным, чтобы все относящиеся сюда разнообразные естественные, психологические и культурно-научные познания можно было бы вообще объединить в одну отдельную науку. До сих пор по крайней мере такой науки нет, и, по-видимому, так будет продолжаться и впредь: историк, которому нужно проникнуть в общие "силы", играющие роль в исследуемой им области, обращается для этого к генерализирующим специальным наукам: к антропологии, психологии, социологии и т. д., которые и доставляют нужные ему подробные сведения.

Мы не будем здесь отдельно рассматривать все относящиеся сюда проблемы: для выяснения общего принципа — а это ведь и составляет цель данного очерка — достаточно уже сказанного нами. Отметим только, что генерализирующие специальные науки могут помочь историку лишь там, где речь идет об одних лишь более или менее постоянных факторах исторической жизни, но что на целый ряд вопросов, касающихся общей сущности (*Wesen*) исторической жизни, они вообще не могут дать никакого ответа. К вопросам последнего рода и относятся большей частью те вопросы, которые обычно причисляют к философско-историческим.

Мы ограничимся здесь для примера лишь одним вопросом, в котором одинаково ошибаются самые различные направления эмпирической исторической науки и философии истории. Это вопрос о роли, которую играют в истории те индивиды, которых обычно только и называют индивидами, а именно — отдельные личности. Ввиду того что мы отвергаем возможность нахождения законов истории при помощи как эмпирической исторической науки, так и философии истории, для нас особенно важно здесь отметить, что эта проблема не допускает общего разрешения ее в так называемом "индивидуалистическом" смысле, и опять-таки на основании логических соображений. Конечно, совершенно неправильно утверждать, что истории нет никакого дела до отдельных личностей и что лишь "общая" жизнь масс всегда имеет решающее

значение; но точно так же совсем неправильно поступают те, которые решающее значение приписывают всегда деяниям отдельных личностей и, подобно Карлейлю, видят в истории лишь сумму биографий великих людей*. К сожалению, возникающую здесь альтернативу смешивают весьма часто с вопросом о логической сущности истории. При этом считается, что придерживающиеся нашего взгляда, согласно которому история пользуется индивидуализирующим методом, защищают вместе с тем и биографическое понимание истории, тогда как на самом деле индивидуализирующий метод не имеет ничего общего с культом героев. Напротив, именно потому, что история есть наука об индивидуальном, философия истории не может решить вопрос о роли отдельных личностей в пользу великих людей.

Не может она этого сделать на том же основании, по которому невольнительно также, впадая в противоположную крайность, видеть в построении коллективных понятий новый методологический принцип. Оба утверждения — что *массы повсюду* имеют решающее значение и что историю делают *только* отдельные личности — были бы одинаково продуктами генерализирующего образования понятий, "историческими законами". Для каждой отдельной *части* исторической жизни нужно поэтому особо исследовать, какие массовые движения и какие чисто личные действия имели решающее значение для руководящих культурных ценностей, и лишь тогда возможно будет дать также ответ и на вопрос о значении отдельных личностей для всех областей истории. На самом деле, однако, стремление выдвигать подобные общие утверждения о решающем значении масс или о роли отдельных личностей отнюдь не вызывается любовью к генерализирующему образованию понятий; причину этого надо искать в произвольном и одностороннем предпочтении одних культурных ценностей другим и, таким образом, в произвольном выборе исторически существенного материала, как мы это и увидим еще яснее дальше, когда будем отвечать на вопрос, что же в самом деле представляют из себя принципы исторической жизни.

Разбирая вопрос о значении исторических законов, мы должны указать, наконец, еще на один пункт, который также вызвал немало споров. Мы хотим показать, что не только целый ряд весьма известных философско-исторических проблем не допускает никакого общего разрешения, но что также и там, где историк, выдвигая какое-нибудь положение, распространяет его на всю историческую жизнь, мы отнюдь не всегда имеем дело с продуктом генерализирующего понимания действительности. Возьмем для примера известный тезис Ранке, тоже сыгравший роль в борьбе за исторические законы. Он содержит в себе, по словам проф. Белова, ту "общую истину, что внутренняя жизнь государств в значительной степени зависит от взаимных отношений государств между собою, т. е. от мировых условий"***. В этом тезисе многие видят также первостепенное научное открытие. Может быть, эта общая истина представляет из себя исторический закон, хотя бы в том логически непротиворечивом смысле закона для материала, который история изображает индивидуализирующим образом? Тот, кто знает исторические воззрения Ранке, должен отрицательно ответить на этот вопрос. Под "мировыми условиями" великий историк понимает лишь определенный

комплекс взаимно связанных между собой культурных государств, да и вообще Ранке причисляет к своему историческому миру лишь те государства, которые стоят в какой-нибудь связи с этими культурными государствами и, следовательно, находятся под их влиянием. В приведенном тезисе, именно в силу его абсолютной общности и ввиду того что она вследствие этого отрешена от всякого собственно исторического содержания, не имеет никакого решительно смысла видеть продукт генерализирующей науки и вообще какое бы то ни было научное "открытие"; он формулирует лишь *методологическую предпосылку*, с которой Ранке приступает к индивидуализирующему изображению отдельных государств и необходимо должен приступать, раз он задался целью рассматривать все с точки зрения всемирной истории — в своем, конечно, смысле. Точно так же обстоит дело и с другими общими утверждениями, подобно, например, утверждению, что всякий индивид, как бы он ни был велик, стеснен в своей деятельности известными рамками, налагаемыми на него культурным уровнем его народа. В силу своей общности оно само собой понятно, ибо утверждает лишь реальную связь каждой исторической части с ее историческим целым. Таким образом, система подобных общих утверждений не может представлять собой вспомогательной генерализирующей науки, которая содействовала бы истории при исследовании ею причинных связей; в лучшем случае такая наука может содержать в себе лишь те предпосылки, которые необходимо должны быть сделаны, раз мы вообще признаем возможность истории как изображения исторических связей. Мы видим опять-таки, что не имеет никакого смысла искать в законах принципы исторической жизни.

Но именно потому, что, отвергая за философией истории право формулировать законы, мы это сделали на основании чисто логических соображений о сущности истории, мы, по-видимому, доказали этим уже слишком много; ибо, как бы ни были по содержанию своему ложны все социологические теории, желающие занять место философии истории, все же фактически имеется целый ряд попыток установить законы для единичного целого исторического развития, а между тем последнее было бы совершенно невозможно, если бы понятие философии истории, формулирующей законы, заключало в себе логическое противоречие. Это, конечно, правильно, и поэтому мы попробуем здесь еще показать, что там, где принципы исторической жизни облечены, по-видимому, в форму законов, отнюдь не может идти речь о законах в смысле естественных законов, даже в чисто формальном отношении. Появляя же, в чем здесь дело, мы вместе с тем сможем ответить и на вопрос, что же именно мы должны называть принципом исторической жизни.

Характерным свойством всех попыток найти естественный закон исторического универсума является стремление видеть в этом законе вместе с тем и формулу исторического *прогресса*. Этим, собственно говоря, все самое главное уже сказано. Мы понимаем, как должно быть заманчиво совместить в одном понятии естественный закон, закон развития и закон прогресса, как этого хотел, например, Конт со своим законом трех стадий: теологической, метафизической и позитивной, и почему и ныне еще этот род социологии, обещающий так много, пользуется такой большой любовью. Но мы понимаем также, что тот,

кто хоть немного понял, в чем заключается логическая сущность истории, уже не может верить в возможность выполнения подобных обещаний. Дело в том, что, во-первых, прогресс и регресс суть *понятия ценности*, точнее говоря, понятия о возрастании либо уменьшении ценности, и поэтому о прогрессе можно говорить лишь тогда, когда уже предварительно имеется *критерий ценности* (Wertmasstab). Во-вторых, прогресс означает всегда возникновение чего-то *нового*, того, что в своей индивидуальности нигде еще не было. Понятие же критерия ценности, как понятие того, что *должно* быть, ни в коем случае не может совпадать с понятием закона, содержащим в себе то, что повсюду и всегда *есть* или *неизбежно* будет и чего требовать поэтому не имеет никакого смысла. Понятия должноствования и неизбежности взаимно исключают друг друга, и лишь вследствие упомянутой уже выше многозначности слова "закон" можно вообще говорить о законе прогресса. Наконец, возникновение нового, до сих пор еще нигде не бывшего, не может войти ни в какой закон; ибо закон содержит лишь то, что повторяется любое число раз. Поэтому если под прогрессом мы будем понимать, во-первых, возникновение чего-то нового и, во-вторых, возрастание ценности, то с логической точки зрения понятие закона прогресса вдвойне противоречиво. Таким образом, там, где "закон" сообщает единство историческому универсуму, расчленяя его в отношении возникновения нового и обозначая его прогрессом, этот закон ни в коем случае не есть естественный закон. "Закон" Конта и является на самом деле *формулой ценности*. "Позитивное" имеет для него значение того, что должно быть, значение абсолютного идеала. С этой точки зрения он рассматривает все развитие человечества, устанавливая то новое и ценное, что в процессе реализации его идеала принесли с собой различные стадии. Ничего подобного не может дать наука, формулирующая законы, ибо она, порывая всякую связь между своими объектами и ценностями, необходимо должна видеть в них лишь безразличные экземпляры родовых понятий.

Мы не можем здесь — да для выяснения общего принципа вряд ли это и нужно — подвергнуть критике все попытки построения мнимых законов, долженствовавших быть вместе с тем и принципами исторической жизни, и доказать повсюду, что законы эти содержат в себе, в более или менее скрытом виде, понятия ценности и, стало быть, совсем не являются законами. Мы упоминаем здесь лишь еще одну попытку этого рода, связанную с именем *Дарвина*. При этом мы, конечно, опять-таки оставляем совершенно в стороне вопрос о том, могут или не могут эти естественно-научные теории доставлять истории вспомогательные понятия и служить обходными путями для достижения ею своих особых целей. О роли их в этом отношении можно спорить. Действительно ли теория развития Дарвина научила нас, как это думает Гёффдинг, тому, что даже и ценное необходимо должно бороться для того, чтобы устоять в борьбе за существование, и что понятия ценности должны претвориться в плоть и кровь, раз они хотят обладать действительным влиянием? Или, может быть, истины, столь неопределенные, столь общие и, в конце концов, столь очевидные, не были известны уже и до Дарвина? Мы не можем здесь решать все эти вопросы. Нас интересует теперь лишь

стремление искать в дарвинизме исторические принципы и в особенности попытка придать понятию исторического развития чисто натуралистический характер посредством доказательства того, что именно *естественный закон* развития гарантирует также и необходимое *возрастание ценности* последнего.

Всякий прогресс от низшего к высшему, как говорят дарвинисты, обусловлен законом отбора, имеющим повсеместную значимость. Согласно ему, подбор постепенно устраняет все плохое, помогая хорошему в его победе. Поэтому закон этот и должен быть вместе с тем и принципом исторического развития и прогресса. С виду это кажется весьма вероятным, но вряд ли даже нужно входить в особенно подробный разбор этих мыслей, на основании которых найден был целый ряд самых различных понятий прогресса, чтобы показать, что они являются результатом явного непонимания биологической теории Дарвина. Если бы эта теория действительно хотела дать чисто натуралистическое объяснение явлений, то она должна была бы отказаться от всякой телеологии, связанной с понятиями ценности, и потому также совершенно избегать употребления таких понятий ценности, как "высший" и "низший". Естественный отбор не устраняет плохого, сохраняя хорошее; он лишь помогает при известных условиях победе более жизнеспособного, и процесс этот можно называть прогрессом лишь в том случае, если *в жизни* как таковой в каком бы виде она ни проявлялась, видеть абсолютную ценность. Но это не имеет решительно никакого смысла, ибо *всякая* жизнь уже одним простым фактом своего существования доказала свою жизнеспособность, и потому с этой точки зрения всякое отличие в ценности отпадает. На основании дарвиновской теории непозволительно даже человеческую жизнь оценивать выше животной, называя, таким образом, развитие к человеку прогрессом. И наконец, с чисто естественно-научной точки зрения совсем уже невозможно проводить какие бы то ни было различия в ценности внутри человеческой жизни. Лишь *предварительно*, на основании какого-нибудь критерия ценности, *сочтя* ценным определенное сочетание явлений, можно называть прогрессом развитие, к нему ведущее. никоим образом, однако, нельзя *вывести* принцип прогресса из естественных законов эволюционного процесса, которые, если их можно считать общими законами, необходимо должны быть одинаковыми для любой стадии развития. То обстоятельство, что некоторые явления природы, как, например, человек, "очевидно" ценятся выше других форм, объясняет нам, правда, возможность индивидуализирующей истории происхождения организмов; оно содействует также тому, что приверженцы естественно-научной философии истории не ведают, что творят, используя постоянно принципы ценности; но оно ничего решительно не меняет в том факте, что из действительно естественно-научных понятий невозможно вывести никаких ценностей.

В этом отношении обманывают себя, наконец, также и те, которые, находясь опять-таки под влиянием дарвиновского понятия "рас, благоприятствуемых в борьбе за существование", хотят построить философию истории на понятии *расы*. Они забывают, что, для того чтобы вообще создать какую-нибудь философию истории, им нужно применять это понятие в качестве понятия ценности, что они и делают самым

некритическим и необоснованным образом; подобный метод представляется тем более сомнительным, что он дискредитирует одно крайне важное для философии истории понятие, а именно понятие нации, которое, являясь понятием культурного целого, означает *народную индивидуальность*. Понятие культурной нации ничего не имеет общего с естественно-научным понятием расы, которое, будучи и с естественно-научной точки зрения не вполне безукоризненным, дает ныне столько пищи дилетантскому философствованию. *Das Deutschtum steckt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte* (немцев объединяет не общая кровь, а дух), сказал Лагард, человек, который стоит выше всякого подозрения в том, что касается недооценивания национального момента; и в основании этих его слов лежит та же самая мысль, возбраняющая из естественно-научных понятий, таких, как понятие расы, делать философско-исторические принципы.

Доказав, что мнимые исторические законы суть не что иное, как *формулы ценности*, мы вместе с тем нашли путь, на котором действительно нужно искать принципы исторической жизни; решающим моментом при этом является опять-таки проникновение в логическую сущность исторической науки. Исторический универсум есть не что иное, как самое обширное, какое только можно мыслить, историческое целое, понятое индивидуализирующим образом, — а так как отнесение к ценности есть *conditio sine qua non** всякого вообще индивидуализирующего понимания действительности, то, конечно, лишь понятия ценности могут конституировать понятие исторического универсума. Названия исторического *принципа* и заслуживает 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. В отношении к этим ценностям становится также возможным истолковать и единый *смысл* всего исторического развития. К истолкованию этого смысла и стремилась действительно всегда философия истории, даже там и тогда, когда она будто бы хотела искать законы, ибо главной ошибкой всех этих философов было смешение таких понятий, как понятия закона и ценности, неизбежности и должноствования, бытия и смысла, вследствие чего они и забывали, что то, что нельзя отнести к ценностям, не имеет абсолютно никакого смысла. От истолкования смысла истории не отказывался даже натурализм, да и вряд ли вообще возможно закрывать глаза на эту проблему. Вся культурная жизнь есть историческая жизнь, и культурные люди, к которым принадлежат также и натуралисты, не могут, будучи культурными людьми, не стремиться к тому, чтобы дать себе отчет относительно смысла культуры и тем самым относительно смысла истории. Мы наталкиваемся здесь, таким образом, на задачу, которую не в состоянии разрешить ни натурализм, порывающий всякую связь между действительностью и ценностями, ни эмпирическая историческая наука, изображающая ход исторической жизни лишь посредством теоретического отнесения к ценности. Поэтому разрешение этой необ-

ходимой и неизбежной задачи является уделом философии истории как учения о принципах исторической жизни.

Мы ответили, таким образом, на вопрос о том, что является предметом этой философии истории. Гораздо сложнее, однако, ответить на вопрос о том, каким образом она должна его трактовать. Мы можем указать здесь лишь на *одну* задачу, возможность разрешения которой вряд ли возбудит серьезные сомнения. Она заключается в том, чтобы, примыкая к фактически существующим трудам историков и философов истории, вскрыть руководящие культурные ценности, которые, определяя данные научные труды, служили принципами изложения. По отношению к некоторым историческим трудам задача эта, по крайней мере отчасти, представляется до того легкой, что для разрешения ее вряд ли требуется даже особое исследование. В какой-нибудь истории искусств или религии объекты должны, конечно, относиться к художественным или религиозным ценностям. Но далеко не всегда обстоит дело таким образом, чтобы сразу можно было сказать, какая ценностная точка зрения является в данном случае руководящей. В особенности в более обширных трудах, предметом которых служит развитие целых народов или какая-нибудь большая эпоха, мы можем натолкнуться на самые разнообразные ценностные точки зрения. И иногда представляется весьма интересным уяснить себе, почему тот или иной известный историк одни события разбирает подробно, другие же совсем вкратце, некоторые же столь же действительные происшествия совершенно оставляет в стороне. Сами историки далеко не всегда сознают, на каких основаниях они это делают. Да и не могут этого сознавать, ибо часто они совершенно не знакомы с логической структурой своей науки, сплошь и рядом будучи уверены в том, что они далеки от всякого отнесения к ценности. Тем более важным представляется вскрыть и самым явным образом показать, какими именно предпосылками руководствовались они при обработке своего материала. Мы увидим при этом, что у всякого историка, в особенности если он не ограничивается уже очень специальными исследованиями, имеется своего рода философия истории, на основании которой он одни явления считает важными, другие — нет. Вскрыть подобные философии истории отдельных великих историков представляется, конечно, весьма благодарной задачей. Даже у такого "объективного" историка, каким считается, например, Ранке, безусловно имеется целый ряд вполне определенных философских предпосылок относительно смысла истории, да и необходимо должен иметься, ибо Ранке всегда хотел рассматривать все с точки зрения всемирной истории. Дове справедливо заметил, что Ранке спасла от односторонности не нейтральность, но универсальность его исторического чутья. В скрытом виде этим, однако, уже признано отнесение к ценности, и если дело действительно обстоит так, то мы не можем на этом остановиться. В чем состоит универсальность чутья у такого великого историка, его универсум? Подобного рода исследование пролило бы, пожалуй, больше света на вопрос, что же такое, собственно, представляют из себя "идеи" Ранке, подавшие повод к столь многим разговорам. Мы бы увидели, что философия истории Ранке подвергалась изменениям, причем наибо-

лее важную роль всегда играли руководящие ценностные точки зрения в его понимании истории и ни в коем случае не простые идеи. В подобного рода исследованиях философия и история должны тесно соприкасаться друг с другом.

С философской точки зрения, однако, еще более возможным представляется анализ тех попыток, которые, открыто выдвигая принципы исторической жизни, тем самым выходят за пределы эмпирической исторической науки. При этом они стремятся служить пониманию всего человеческого развития и истолкованию его смысла. Ввиду этого они требуют не только анализа, но и *критики*, т. е. в данном случае нельзя ограничиться одним лишь установлением того, в какой степени принципы исторической жизни являются ценностями и в чем эти ценности состоят, но нужно затем еще и исследовать, по какому праву именно этим, а не другим ценностным точкам зрения приписывается решающее значение при истолковании общего смысла всего исторического развития. При этом опять-таки мы должны здесь ограничиться указанием на два-три примера.

Особенно характерным в этом отношении является так называемое *материалистическое понимание истории*, и притом в своем первоначальном виде, в том виде, в каком оно вылилось в "Коммунистическом манифесте", и поскольку оно, совершенно независимо от теоретического или метафизического материализма, ограничивается истолкованием эмпирической исторической жизни. Уже то обстоятельство, что по происхождению своему оно тесно связано с определенной политической программой, составной частью которой оно является, указывает нам, где мы должны искать для него руководящие ценностные точки зрения. Для того чтобы понять его, необходимо иметь в виду, что интересы его творцов вращались исключительно вокруг борьбы пролетариата с буржуазией и что победа пролетариата была центральной абсолютной *ценностью*. И если в настоящую эпоху существенным по отношению к этой ценности является взаимная борьба двух классов, то и вся история, согласно материалистическому пониманию, есть не что иное, как история классовый борьбы, что и сообщает ей ценность и единство. Имена борющихся партий меняются: свободные и рабы, патриция и плебеи, феодал и крепостной, цеховой мастер и подмастерье являются враждующими классами. Но наиболее существенным и собственно важным — опять-таки по отношению к руководящей ценностной точке зрения — является то, что повсюду, на всех различных ступенях исторического развития притесняемые борются с притеснителями, эксплуатируемые с эксплуататорами. Таким путем материалистическое понимание истории находит общие принципы исторической жизни, но точно так же и всю теорию со всеми подробностями вполне определяет абсолютная ценность, ожидаемая победа пролетариата. В настоящей борьбе самым главным моментом, вследствие его решающего значения, представляется борьба за экономические блага. В силу этого в истории повсюду самая главная роль отводится экономической жизни, а поэтому также разделение истории на эпохи должно соответствовать различным формам хозяйства. Отсюда и возникает "материалистическое", т. е. экономическое, понимание истории.

Вряд ли нужно еще более подробно доказывать, насколько это понимание истории зависит от ценностных точек зрения. При этом, правда, оно не удовлетворяется тем, чтобы видеть просто лишь существовавшее в том, что отнесено к его абсолютной ценности, но, следуя наивному реализму понятий, к которому присоединяется еще совсем уже не наивный реализм понятий гегельянской школы, оно видит в существовавшем вместе с тем и "подлинную действительность", приписывая всей остальной культурной жизни лишь существование низшей степени, в качестве надстройки или отражения. Но все это, однако, решительно ничего не меняет. Эта ошибка типична для всех философско-исторических теорий, не отдающих себе ясного отчета в том, что они пользуются ценностями как руководящими точками зрения, и вместе с тем она мешает также уяснению руководящего принципа; ибо с различием между двумя видами реального и с нахождением в хозяйственной жизни "подлинной причины" всех исторических событий — вследствие платонизма с обратным знаком — неизбежно также возникает иллюзия, что материалистическое понимание истории, исходя повсюду из экономической жизни как основания всей культурной жизни вообще, будто бы только констатирует факты. Впрочем, это метафизическое гипостазирование экономического начала, встречающееся у вульгарных истолкователей марксизма, не необходимо связано с последним. Его вполне можно устранить, не затрагивая философско-исторического ядра исторического материализма. Во всяком случае, уяснив себе принципы ценности этого понимания истории, мы вместе с тем нашли также и точку зрения, из которой должна исходить критика марксизма.

Мы здесь, конечно, не имеем в виду подвергать критике научное значение всего марксизма вообще. Быть может, Гёффдинг и прав, говоря, что материалистическое понимание истории учит нас тому, что здоровое социальное развитие невозможно без экономического базиса и без справедливого распределения элементарных жизненных благ. Точно так же несомненно, что всякой философии есть чему поучиться у натурализма и что не хорошо, если идеи *слишком* высоко парят над жизнью. Но не это все, как и не многое другое, что точно так же несомненно и точно так же очевидно, интересует нас в данном случае. Нас интересует здесь лишь вопрос, правомерно ли видеть абсолютную ценность и смысл всего исторического развития в победе пролетариата в экономической области и, стало быть, вообще в хозяйственных благих? Мы, конечно, не будем здесь решать этот вопрос. Мы можем лишь усомниться в вероятности того, чтобы марксистские принципы ценности, найденные под углом партийно-политических точек зрения, годились для истолкования смысла всемирной истории. Стоит лишь вспомнить, например, новейшее исследование Макса Вебера "О протестантской этике и духе капитализма"*.

Можно ли после него придерживаться еще *чисто* "материалистического" толкования, хотя бы даже только в области экономической истории? Во всяком случае, для марксизма необозримая масса иного рода человеческих поступков и стремлений всех веков должна быть лишена всякого смысла.

Но все это, конечно, лишь одни предположения. Именно высказывая ту мысль, что целью философии истории является не только анализ

эмпирических исторических трудов и философско-исторических теорий, но также и критика найденных путем этого анализа принципов, раз последние притязают на всеобщую значимость, мы тем самым указываем уже на то, что главная задача исторической науки о принципах лежит в совершенно иной плоскости. Во-первых, в основе всякой *критики* должен лежать какой-нибудь *критерий ценности* и, во-вторых, для того чтобы иметь возможность называть какое-нибудь понимание *одно-*
сторонним, мы должны уже предварительно иметь хоть какое-нибудь понятие *всестороннего* понимания истории. Самостоятельной наукой поэтому учение о принципах исторической жизни сможет стать лишь тогда, когда, выдвигая исторические принципы, оно будет стремиться как к систематической полноте, так и к критическому обоснованию их, иными словами, когда оно поставит себе целью построение *системы ценностей*; при этом интерес его не может ограничиться одной лишь фактической оценкой, оно должно будет также поставить вопрос о *значимости* культурных ценностей, и поэтому оно не сможет обойтись без понятия *необходимой* ценности, могущей служить критерием для фактических оценок. Эта ценность укажет вместе с тем и точку зрения, которая должна будет иметь решающее значение при построении системы ценностей. Таким образом, проблемы систематизирования и значимости культурных ценностей оказываются тесно связанными друг с другом. Каким методом, однако, должна пользоваться философия истории при построении подобной системы ценностей, позволяющей ей истолковать смысл всего исторического развития? Мы подходим здесь к последнему и вместе с тем к самому важному вопросу исторического учения о принципах; при этом мы здесь, конечно, сможем лишь в самых общих чертах ответить на него, тем более что для нас важно лишь выяснить его значение, осветить самую постановку проблемы.

Сама собой напрашивается мысль, что разрешение указанной задачи можно предоставить особому виду *психологического* исследования. При этом, конечно, "не объясняющей" ("erklärende") психологии, о чем бы последняя ни вела речь: о душевной жизни вообще, в качестве "индивидуальной психологии", или в качестве социальной психологии о социальной жизни в особенности, но психологии культурных ценностей. Всякая история не только говорит главным образом о культурных людях, но и пишется исключительно культурными людьми. Ценности, признаваемые вообще культурным человеком, и должны, по-видимому, быть вместе с тем принципами всеобщей истории культурного человека. Таким образом, возникает мысль о *психологии культуры* (Kulturpsychologie), которая, исследуя и систематически изображая совокупность всеобщих культурных ценностей, должна тем самым построить систему принципов исторической жизни; в системе этой должны также найти свое место и все те системы ценностей, которые мы смогли бы найти путем анализа исторических и философско-исторических трудов и критерием которых эта первая система и являлась бы. Это, во всяком случае, самый глубокий, даже единственный смысл, который только можно связать с психологическим утверждением, согласно которому психология должна служить базисом философии истории. Именно это, вероятно, и имел в виду Дильтей, который в своей работе, совершенно

не понятой психологами, задался целью набросать план "описательной и анализирующей психологии" (beschreibende und zergliedernde Psychologie)* в противоположность "объясняющей" психологии, правомерность которой им, впрочем, ничуть не оспаривается.

Как бы ни была соблазнительна эта мысль создать таким образом чисто эмпирическую и потому вполне достоверную основу для философии истории, непреодолимые трудности стоят на пути к ее осуществлению. Исследуя "культурного человека", эта культурная психология не может, однако, ограничиться лишь установлением и систематизированием того, что *обще* оценкам *всех* культурных людей; ибо, следуя этому генерализирующему методу, мы получили бы весьма плачевные результаты: систему ценностей, в которой вряд ли можно было бы найти хоть один принцип истории исторического универсума. Для того чтобы найти все культурные ценности, культурной психологии следовало бы уже скорее обратиться к самой *исторической* жизни со всей ее полнотой и многообразием. А откуда же она могла бы взять в таком случае руководящие ценностные точки зрения, которые бы позволили ей расчлнить ее материал и вообще овладеть им? Для того чтобы разобраться во всей массе оценок, отделить в них существенное от несущественного, ей нужно было бы уже обладать *тем*, что она только должна найти, а именно знанием ценностей, служащих принципами всеобщей истории и вместе с тем принципами самого исторического универсума. Таким образом, психология культуры, желая стать философией истории, попадает в неизбежный круг.

На этом эмпирическом пути, просто анализируя лишь фактически существующие оценки, мы вообще не сможем достичь нашей цели систематизирования и обоснования исторических принципов. Наоборот, мы должны сначала, совершенно независимо от многообразия исторического материала, найти путем размышления то, что необходимо имеет место и что является предпосылкой всякой оценки, притязающей на более чем индивидуальную значимость. Лишь найдя ценности с вневременной значимостью, мы сможем отнести к ним всю массу эмпирически констатируемых культурных ценностей, возникших в течение исторического развития, и попытаться, систематизировав их, вместе с тем критически отнестись к ним. Лишь в том случае, следовательно, если возможно найти *сверхисторические ценности*, представляется возможной также и философия истории как особая наука о принципах исторического универсума, а тем самым также и истолкование смысла всеобщей истории. Размышление же о сверхисторических ценностях не относится уже более к области специальной философской науки, какой является философия истории, оно теснейшим образом связано с построением системы философии вообще. Мы видим, таким образом, что философия истории как наука о принципах соприкасается здесь с более общими философскими исследованиями, в особенности же с учением о смысле мира или, говоря более научным языком, с учением о смысле человеческой жизни. Основные положения философии истории совпадают поэтому вообще с основными положениями *философии как науки о ценностях* (Wertwissenschaft).

На этом мы и *кончаем* здесь наше исследование, ибо задачей нашей в этой главе было лишь установить в общих чертах понятие философии истории как учения об исторических принципах. Мы не беремся здесь разрешать вопрос о том, является ли выдвижение абсолютных ценностей еще делом науки; ибо этот вопрос совпадает с вопросом о понятии научной философии вообще. Для нас было важно лишь показать, что законы не могут служить принципами истории, что поэтому, если кроме логических имеются еще и другие тоже философско-исторические проблемы, они все неизбежно должны вылиться в вопрос о *смысле* истории и что для истолкования этого требуется критерий ценности с сверхисторической значимостью. Следует еще только прибавить, что философии как критической и систематической науке о ценностях совсем не нужно предпосылать в качестве критерия абсолютную ценность с каким-нибудь определенным *содержанием*. Пусть удастся только найти чисто *формальную* безусловную ценность; все *содержание* системы ценностей можно будет тогда позаимствовать у исторической жизни, хотя последняя уже по своему определению не систематична. Но даже более того, философия истории, спрашивающая о смысле истории, неизбежно должна будет пользоваться чисто формальными принципами ценности именно потому, что значимость этих принципов должна простираться на всю историческую жизнь. Основываясь на этой предпосылке, возможно, конечно, мыслить лишь такую систему ценностей, которая, опять-таки только формально, обладает систематической полнотой, по отношению же к своему содержанию, напротив, никогда не может быть закончена, ибо с каждым моментом развивается новая историческая жизнь, а с нею возникают и новые по своему содержанию культурные ценности, которые должны найти свое место в системе. Таким образом, в отношении своего содержания система ценностей лишь постольку заслуживает названия систематической, поскольку систематическая законченность представляется нам в виде столь же необходимой, сколь и неразрешимой задачи. Поэтому предмет философии истории как науки о принципах и составляет лишь "идею" в кантовском смысле как всюду, где предметом является какая-нибудь целостность в неисчерпаемой полноте своего содержания. Все эпохи должны, следовательно, работать над реализацией идеи подобной системы ценностей с сознанием, что они никогда не завершат эту работу. Но это отнюдь не уничтожает значение последней. Напротив, тот, кто посвятит себя ей, будет одинаково черпать мужество, как обращая взор свой назад в минувшее, так и смотря вперед — в будущее. Если мы отвлечемся от всех тех проблем, которые, отделившись в течение векового развития от философии, отошли в область специальных наук, то мы увидим, что все великие философы работали над системой ценностей в указанном смысле; ибо все они вопрошали о смысле жизни, и уже один этот вопрос предполагает критерий ценности, который должно найти. Таким образом, на всех них мы должны смотреть как на своих предшественников. То обстоятельство, однако, что этот основной вопрос всей философии не только не разрешен еще, но, что касается полноты его содержания, и никогда не сможет быть вполне разрешен, пока все еще возникает новая историческая жизнь, опять-таки лишь возвышает значение работы над его разрешением; ибо сознание

столь же явной необходимости, сколь и неразрешимости какой-нибудь задачи сообщает нам уверенность в ее "вечности"; как и Фихте, оно утешает нас тем, что, работая над разрешением этого вопроса, мы, благодаря этой нашей работе, становимся тоже "вечными", подобно самой задаче*.

Глава III

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 стремится дать *всеобщую историю*, иными словами, изобразить исторический "мир", т. е. 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 выдвигать гипотезы там, где у специалиста-ученого уже нет более возможности дать действительно серьезные доказательства, способна 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 постепенно 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, которые в данном случае исключительно только и компетентны; точно так же одни лишь эмпирики имеют право устанавливать научные истины относительно бытия природы, как в общем, так и в частности. Надеясь достичь в данной области бóльших результатов, нежели эмпирические науки, философия вызвала бы только улыбку.

Но этим еще не решается вопрос о философском истолковании 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 никакая 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 в качестве историков не в состоянии дать ответ, 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; да этого хотел ведь и сам автор. По словам Дове, он был убежден в том, что "раньше или позже наступит время, когда можно будет писать одни только труды по всеобщей истории"; во всяком случае, его "Всемирная история" выросла из его специально 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, о котором он трактует. Однажды он сказал, 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 более того, требуя трактовки исторического материала с точки зрения всеобщей истории, Ранке главным образом лишь хочет, не ограничиваясь каким-нибудь отдельным народом, проследить те нити, которые связывают между собою 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, т. е. она не только не в состоянии дать систему общих понятий, но она 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 было бы уже обладать системой всеобщих культурных ценностей, создание которой совсем не есть дело историка; и во-вторых, "историческое чувство" (*historischer Sinn*) непременно должно 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, т. е. не систематически. Мнимый недостаток этот был недавно резко оттенен в одной "всемирной истории", покоящейся на "этнографическом" фундаменте*. Но разве попытка эта подвергнуть *все* части земли исторической трактовке в принципе действительно что-нибудь изменила? Для систематического отграничения (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 собой понятия какого-нибудь культурного целого.

Неизбежный "недостаток" всякого чисто исторического изображения всеобщей истории вместе с тем указывает нам на задачи *философского* истолкования исторического универсума. В противоположность истории философия всегда стремится к систематизированию. Само собою 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 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 известному 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, т. е. обладающим более нежели эмпирической всеобщностью, культурным ценностям. Конечно, возникающий таким образом исторический универсум может быть опять-таки лишь "идеей" в кантовском смысле, т. е. он, подобно самой системе культурных ценностей, по содержанию своему никогда не сможет быть вполне законченным, почему и относится уже, как говорит Медкус, к "трансцендентальной диалектике" критики исторического разума. Но обстоятельство это не уничтожает самостоятельного значения систематической философско-исторической трактовки исторического универсума. Наоборот, отнесение к системе ценностей позволяет вместе с тем и *расчлени*ть историческое целое, т. е. оно позволяет нам отграничить друг от друга определенные наиболее важные его части, как его "эпохи", или "периоды", и расположить их таким образом, чтобы смысл истории выражала не простая 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 только те из них, которые нашли свое обоснование в системе ценностей; масса исторических деталей должна 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, а именно к понятию *систематической науки о культуре*. Несмотря на свой систематический характер, она не представляет собой генерализирующей науки, т. е. она не имеет целью построить систему более или менее общих понятий, так как всегда имеет дело с исторической культурной жизнью, но она пытается посредством индивидуализирующего метода связать вместе понятия исторических частичных индивидуальностей (*Teilindividualität*), сомкнуть их в законченное единое целое *понятия индивидуальности исторического универсума* (*Universalindividualität*). Такое понятие не содержит в себе никакого противоречия. Система ценностей делает возможным систематизирование, а отнесение к системе *ценностей* позволяет применить индивидуализирующий метод.

Кто является носителями эпох исторического универсума, отдельные личности или движения масс, — это можно, конечно, опять-таки решить лишь в каждом отдельном случае; историческое исследование не в состоянии точно так же решить и вопрос о том, что собой представляют наиболее обширные члены единичного процесса развития: суть ли это различные эпохи, следующие друг за другом, или различные народные индивидуальности, отчасти сосуществующие друг с другом. Мы хотим здесь лишь оттенить систематический характер философского истолкования того же самого предмета, который исторические науки трактуют чисто историческим образом, и тем самым резко отграничить философию истории не только от генерализирующих общественных наук или социологии, как мы это уже сделали раньше, но также и от 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 не прав в своем отношении к философии истории, ибо, скорее лишь чувствуя названное различие, нежели ясно сознавая его, он не в силах был его отчетливо формулировать в понятиях. Если и не в своей "всемирной истории", то в своих лекциях "об эпохах новой истории"¹ он сам пытался дать нечто приближающееся в известном смысле к философии истории. Для философии труд этот все же слишком историчен и потому несистематичен; он представляет собой, таким образом, переходную или смешанную форму, что, понятно, отнюдь не уничтожает его ценности, так как он все же является выражением гениальной личности; имея в виду его логическую структуру, мы, однако, должны назвать его переходной формой. Желая быть в известном смысле систематическим, труд этот не признает вместе с тем целого ряда предпосылок, без которых не может

¹ Этот труд знаменитого историка переведен на русский язык под редакцией проф. Виноградова. — *Примеч. пер.*

обойтись никакая систематика. Это и показывает нам, как резко необходимо различать понятия эмпирической несистематической исторической науки и философии истории. А если различие это действительно не забывается и если философ истории избегает вторжения в область исторических наук, 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 указанное 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 собой в сущности одну из форм релятивизма 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, он приписывает ей "право исторического", черпая уже затем из нее всю массу положительной жизни. Это, правда, отличает его от абстрактно сформулированного релятивизма и нигилизма, но в принципе ничуть не меняет дела. Будучи последовательным, историзм должен был бы приписывать право исторического *всякой*, 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 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, она 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

призвана оценить различные стадии единичного процесса развития с точки зрения 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, т. е. измерить его ценность с высоты своего идеала. Лишь само исследование, понятно, сможет ответить на вопрос, повсюду или только в некоторых своих частях исторический процесс представляет собой непрерывный ряд прогресса или возрастание ценности. На первый взгляд, нет ничего невозможного в том, что история представляет собой непрерывный регресс или постоянные отклонения 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, т. е. 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, что 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, занимался философией истории в указанном смысле 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 должествование, 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. Из-за широко распространенных ныне неясности и путаницы понятий в данной 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 в качестве ее предпосылки систему культурных ценностей как идею. Мы не можем здесь предпринять хотя бы краткой попытки разрешения этой задачи; для этого нам нужно было бы развить, с одной стороны, систему философии и, с другой — принять во внимание данные исторических наук. Однако, чтобы сделать наши выводы менее схематичными, обратимся к прошлому философии истории. Сравнивая выдвинутые 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 и более всего интересовали человечество и как, следовательно, мало произвольно наше философско-историческое исследование, ориентирующееся 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 встречающиеся еще три типа, которые можно назвать кантовскими терминами — догматизмом, скептицизмом и критицизмом. Эти три термина обозначают, конечно, теоретические *ценности*, и с отнесением к ним всего исторического процесса его можно расчленить следующим образом.

Уже многие часто указывали (в последнее время в особенности — Дильтей) на то, что если и не понятия истории вообще, то во всяком случае понятие исторического универсума было чуждо грекам, и что только *христианство* расчленило путь идеи "всемирной истории" в строгом смысле этого слова. Решающим моментом при этом было представление о *единстве 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, притом все люди происходят от одной четы. Так, в определенный момент 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 расчлениают весь исторический процесс на эпохи, так что возникает целый ряд ступеней развития. Ясно, что на такой основе можно 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 один существенный момент, придающий всем этим представлениям *догматический* характер и впоследствии особенно подвергший 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, отделенный от него в пространстве, находится престол Божий. Против него на земле Иерусалим и т. д. и т. д. С такими предпосылками действительно можно говорить о "всемирной истории" в строгом смысле

ле 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 и расчленение последнего исторического целого. А то, что, как это особенно важно для нас, их основные принципы суть понятия ценности, ясно уже потому, 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, смысле¹. Она стремится 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 именно он 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 переменой положения земли внутри мирового шара можно было бы еще помириться. Решающим моментом явилось учение Джордано Бруно о *бесконечности мира*; о него должна была сломиться всякая философия истории, желавшая быть вместе с тем "всемирной историей" в строгом смысле этого слова. О том, что не ограничено во времени и в 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 понятие последнего исторического *целого* тем самым становится проблемой, и на первый взгляд, по-видимому, нет и 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 безраз-

¹ Намек на известные и вызвавшие много споров слова из стихотворения Шиллера "Resignation": "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht"* — *Примеч. пер.*

личным экземпляром родового понятия, и столь же безразличным стало ныне, под углом зрения наук, формулирующих законы, все то единичное и особенное, 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, хотя ныне опровергнуть при помощи дарвинизма; при этом данный поворот 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 в астрономии, вызвавших перемену в наших представлениях о мире. Но, и это самое главное, поворот этот оставляет 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, 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 заложила 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 то, что дает культурной жизни объективный смысл, именно как сознающую долг, автономную, "свободную" личность, и этому практическому разуму принадлежит первенствующая роль. 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, уничтожившей 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 систему 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 расчлняя 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 отнестись к исторической жизни составляет громадную, надолго непреходящую заслугу философии *немецкого идеализма*. Если какая-нибудь философская система не в состоянии обеспечить эту возможность, то, как бы ни была она интересна в частностях, она никогда не сможет удовлетворить культурного человека, 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 введение 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 и до сих пор мало понятой. Мы не можем также останавливаться на различиях в понятии свободы у Канта, Фихте и Гегеля. Для нас важно лишь указать на то, что философия немецкого идеализма вообще нашла такое безусловное *понятие ценности*, которое позволило ей подвергнуть философскому обсуждению в указанном выше 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 ценностную точку зрения, 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 можно 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 особенное и единичное, т. е. 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 проблем 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 с необходимостью 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 истолкования исторического универсума, еще недостаточно выясненную нами. Дело в том, что если философия истории немецкого идеализма и была, правда, 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 отрешиться 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, что-

бы они представляли из себя единое расчлененное развивающееся целое? Мы, по-видимому, подошли теперь к самому главному пункту, и благодаря 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? Не даст ли нам такое приращение 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 некоторым мыслителям история представляется чем-то "призрачным", если в ее объектах, в особенности в исторических личностях, видеть только имманентную действительность. Лишь "существенные" метафизические души участвуют на исторической сцене, и мы должны представлять 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, исследование которого не имело бы никакого значения. Одним словом, предполагает ли положительное критическое осмысление философско-исторических проблем какую-нибудь метафизику или нет, если подразумевать 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 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 осмысления 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 сформулировать абстрактно, несомненно приняла бы 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, также и другие историки сплошь и рядом опирались на сверхэмпирические предпосылки. В особенности зависят от подобного рода предпосылок и 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* законов, в которых они видят действующие *силы*, но от этого она отнюдь не становится менее метафизической; ибо только метафизически гипостазировав 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 она 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 "объективное" значение.

С другой стороны, этим еще не сказано, что важен именно *метафизический* момент, отличающий веру. В качестве историка историку во всяком случае не следует осложнять свою веру 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 одна мысль, что исторические события суть простые "проявления" 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. Виновата 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 мир, доступный 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 цен-*

ностей. 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 либо должна заимствовать материал свой из 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 данной дисциплины поэтому вполне достаточно, если она, уяснив себе это, удовлетворяется лишь выдвиганием системы ценностей, обладающих безусловной значимостью и постольку трансцендентных.

Нам могут, конечно, возразить, что совершенно аналогичными аргументами, как при понятии трансцендентного *бытия*, можно доказать также пустоту и бесплодность понятия трансцендентного *долженствования*, которое при этом подразумевается. Но это возражение 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* можно 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 только 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 Эйкена**, 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 этот "недостаток". Но можно все же задать следующий вопрос: не предполагает ли *необходимость* отнесения 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 имманентное бытие, 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, видимо, 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 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 *частностей*, метафизика почти не играет никакой роли. При отграничении и расчленении исторического универсума все сводится в конце концов лишь к понятию свободы как к понятию *ценности* и к убеждению вполне общего свойства, а именно, что мир в самой сущности своей предрасположен уже развиваться

к свободе. Но все, что здесь предполагается, исчерпывается одними названными предпосылками: предпосылкой абсолютной ценности и вообще необходимого отнесения ее к исторической действительности. В общем же плане философия истории Гегеля оперирует исключительно понятиями, взятыми из имманентной исторической жизни и к этой имманентной жизни только и относимыми.

Не точно так же ли 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 мыслиться вне времени и пространства, то единичное и индивидуальное *развитие* во времени и пространстве теряет смысл как с философско-исторической, так и с эмпирико-исторической точки зрения. К чему весь этот процесс борьбы и стремлений человечества, раз он лишь приближительно и несовершенно осуществляет в течение столетий то, что вечно реально существует в глубочайшей сущности мира? Если время представляется нам лишь нитью в таинственной ткани 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 игнорировать 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 метафизическую реальность? 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, было убеждение в трансцендентной значимости ценностей и требование их реальной связи с исторической действительностью. Трансцендентность же ценности означает именно ее *вневременную* значимость, и отсюда лишь вневременная реальность могла бы быть метафизической "носительницей" вневременных ценностей. Поэтому также, желая установить необходимую связь исторического развития с вневременными ценностями, мы ни в коем случае не можем основывать 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 собой 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 осмысления. Можно 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 *последние* предпосылки, 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, которые вначале, казалось, распадалась на три различные дисциплины, принимают в конце концов совершенно тождественный вид. Предоставив всю 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 свое истинное владение. 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 поэтому вторую задачу философии истории, задачу, которая в конце концов совпадает с задачей философии как науки о ценностях. Следовательно, 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 историчес-

ки существенного материала конституируют саму историю; и в-третьих, наконец, это ценности, которые постепенно реализуются в процессе истории.

Литература¹

- Adler M.* Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft. 1904.
Barth P. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I, 1897 [*Барт П.* Философия истории как социология. I. Спб., 1900].
Below G. v. Die neue historische Methode. 1898 (Hist. Zeitschrift. Bd. 81).
Bernheim E. Lehrbuch der historischen Methode. 3. Aufl. 1903.
Breysig K. Aufgaben und Masstäbe einer allgemeinen Geschichtsschreibung. 1900.
Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. 1905.
Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. I, 1883.
Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. 1894.
Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 1905.
Dove A. Aufsätze und Veröffentlichungen zur Kenntnis Rankes (Ausgewählte Schriften. 1898).
Droysen J. G. Grundriss der Historik, 1868. 3. Aufl. 1882.
Euken R. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896; 2. Aufl. 1907.
Philosophie der Geschichte. 1907 (Die Kultur der Gegenwart. I, 6).
Eulenburg F. Gesellschaft und Natur. 1905 (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXI).
Frischeisen-Köhler M. Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. I, II u. III, 1906 u. 1907 (Archiv für syst. Philos. Bd. XII, XIII).
Gottl F. Die Herrschaft des Wortes. 1901.
Die Grenzen der Geschichte. 1904.
Zur sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung. I. Umriss einer Theorie des Individuellen. 1906 (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXIII).
Grottenfelt A. Die Wertschätzung in der Geschichte. 1903.
Wertmasstäbe in der Geschichtsphilosophie. 1905.
Hartmann L. Ueber historische Entwicklung. 1905.
Hettner A. Das System der Wissenschaften. 1905 (Preuss. Jahrb. Bd. CXXII).
Das Wesen und die Methoden der Geographie (Geogr. Zeitschrift. Bd. XI).
Hintze O. Ueber individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. 1897 (Hist. Zeitschrift. Bd. 78).
Hughes P. The concept action in history and in the natural sciences. 1905.
Kistiakowski Th. Gesellschaft und Einzelwesen. 1899.
Kuntze Fr. Die Kritische Lehre von der Objektivität. 1906.
Lacombe P. L'histoire comme science. 1901 (Revue de synthèse historique. Bd. III).
Lamprecht K. Was ist Kulturgeschichte? 1896.
Die Kulturhistorische Methode. 1900.
Moderne Geschichtswissenschaft. 1905.
Langlois et Seignobos. Introductions aux études historiques. 1899 [*Ланглуа и Сеньобос.* Введение в изучение истории. Спб.].
Lask E. Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902.
Lindner Th. Geschichtsphilosophie. 1901; 2. Aufl. 1904.
Lorenz O. Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. 1886, 1896.
Lotze H. Mikrokosmos. III, 1864.
Medicus F. Kant und Ranke. 1903 (Kantstudien. Bd. VIII).
Mehlis G. Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problemabildung. 1907.
Menger C. Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften. 1883 [*Менгер К.* Исследования о методе социальных наук и политической экономии в особенности. Спб., 1894].

¹ В круглых скобках указан журнал или сборник, в котором помещена статья, в квадратных — русский перевод.

Meyer Ed. Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902 [*Мейер Э.* К теории и методике истории. М., 1903].

Münsterberg H. Grundzüge der Psychologie. I, 1900.

Naville A. De la classification des sciences, 1888; 2 éd. 1901.

Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1874 [*Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни].

Paul H. Prinzipien der Sprachgeschichte. 1880; 3 Aufl. 1898.

Ravà A. La classificazione delle scienze e le discipline sociali. 1904.

Richter Ed. Die Vergleichbarkeit naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Forschungsergebnisse. 1903.

Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896—1902 [*Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий]. 1903].

Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899 [Культуроведение и естествоведение. 1905].

Ueber die Aufgabe einer Logik der Geschichte. 1902 (Archiv für syst. Philos. Bd. VII).

Riehl A. Logik und Erkenntnistheorie. 1907 (Die Kultur der Gegenwart. I, 6).

Ritschl O. Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. 1901.

Rocholl R. Die Philosophie der Geschichte. 1878.

Rubinstein M. Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. 1906 (Kantstudien. Bd. XI). [*Рубинштейн М.* Логические основы системы Гегеля и конец истории // Вопросы философии и психологии. 1905. Ноябрь—декабрь.]

Schmeidler B. Ueber Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte. 1904 (Annalen der Naturphilosophie. Bd. III).

Schuppe W. Das System der Wissenschaften und das des Seienden. 1898 (Zeitschrift für immant. Philos. Bd. III).

Sigwart Ch. Logik. II, 2. Aufl. 1893; 3. Aufl. 1904.

Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892; 3. Aufl. 1907 [*Зиммель Г.* Проблемы философии истории. М., 1899].

Spann O. Zur Logik der sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1905 (Aus den Festgaben für Fr. I. Neumann).

Spranger E. Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905.

Stammler R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896; 2. Aufl. 1906 [*Штаммлер Р.* Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. 2 т. Спб., 1907].

Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. 1907 (Abhandl. d. Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften).

Tönnies F. Zur Theorie der Geschichte. 1902 (Archiv für syst. Philos. Bd. VIII).

Troeltsch E. Moderne Geschichtsphilosophie. 1903 (Theologische Rundschau).

Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904 (Kantstudien. Bd. IX).

Tschuprov A. Statistik als Wissenschaft. 1906 (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXII).

Weber M. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 1904 (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XIX).

Roscher und Kries und die logischen Probleme der histor. Nat. Oekonomie I, II, III (Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung u. s. w. Bd. XXVII, XXIX, XXX).

Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. 1906 (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXII).

Windelband W. Präludien, 1883; 3. Aufl. 1907 [Рус. пер. с 2-го изд. *Виндельбанд В.* Прелюдии. Спб., 1904].

Naturwissenschaft und Geschichte, 1894 [Помещено в приложении к переводу "Прелюдий"].

Wundt W. Logik der Geisteswissenschaften. 2. Aufl. 1895 (Logik. II, 2).

Xénopol A. D. Les principes fondamentaux de l'histoire. 1899.

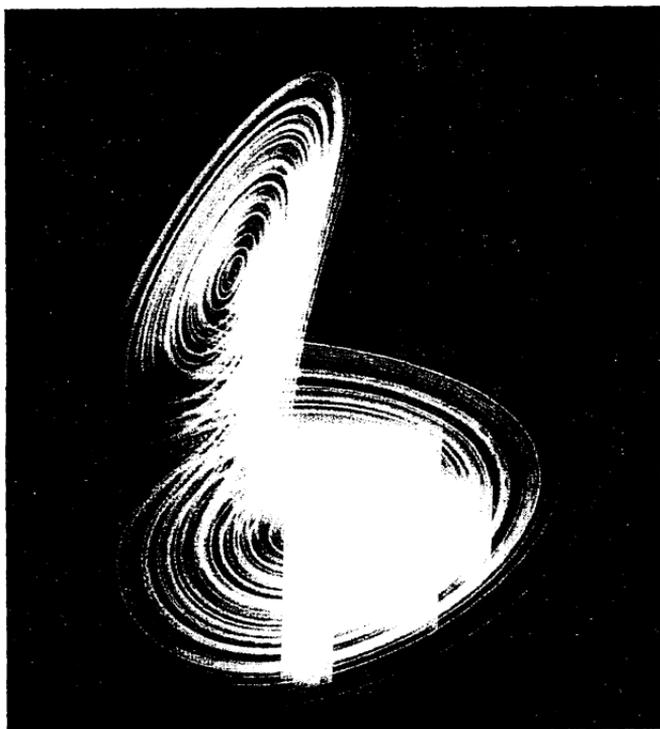
La causalité dans la succession. 1904.

La notion de "valeur" en histoire. 1906.

Главным образом философско-исторические вопросы разбирает выходящий с 1900 г. в Париже журнал "Revue de synthèse historique". Directeur *Henri Berr*.

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Изложение и критика
модных течений
философии нашего времени



ПРЕДИСЛОВИЕ

Содержание этой работы первоначально не предназначалось к опубликованию в виде отдельной книги. Оно должно было составить одну из глав более обширного труда, первый том которого, под названием "Общие основы философии", я надеюсь вскоре опубликовать в качестве первой части "Системы философии"¹. В процессе выработки мыслей, заполняющих настоящую книгу, я заметил, что они, находясь на первоначально предназначенном для них месте, в некоторых отношениях разрушили бы рамки систематического построения и, кроме того, оказались бы там слишком обширными. Поэтому я придаю им такую форму, чтобы они образовали завершенное в себе целое и были бы понятны сами по себе.

Чего эти мысли хотят, выражено заглавием книги. Я думаю, что наиболее распространенные, заслуживающие серьезного отношения к себе философские устремления нашего времени лучше всего могут быть подведены под понятие философии жизни. Я пытаюсь занять по отношению к ним критическую позицию. Этим я хотел бы в то же время указать на философию жизни как на необходимую задачу, разрешение которой, однако, должно дать более нежели философию *одной лишь* жизни. Итак, главная цель этой книги — показать, что при философствовании о жизни одной только жизни еще мало.

Подводя изображаемую и критикуемую здесь философию под понятие модного течения, я не хочу вовсе уже одним этим произвести суд над нею. Дело только в том, какие мысли фактически наиболее распространены. Приверженцы их, конечно, будут протестовать против характеристики их взглядов как модных мыслей, а так как большинство из них не пережило постепенного возникновения сегодняшней моды, то их трудно будет убедить в том, что речь идет здесь о моде. Чтобы понять это, по-видимому, необходимо близкое знакомство с философией того времени, когда учение о жизни (*Lebenslehre*) еще не было в моде.

Разумеется, можно и отказаться от названия "модное течение". По существу содержание настоящей книги от этого несколько не изменится. В том, что излюбленные и исповедуемые ныне мысли надлежит характеризовать как "философию жизни", я оказываюсь в согласии как раз с теми мыслителями, которые сами причисляют себя к философам жизни.

¹ В настоящее время названная работа уже вышла в свет. (*H. Rickert. System der Philosophie, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen Mohr. 1921. — Примеч. пер.*)

Я намеренно повсюду ограничивался теориями, широко распространенными или стоящими в тесной связи с широко распространенными взглядами, и, в частности, избегал касаться того, что явится, быть может, модой завтра. Я не верю, чтобы можно было предсказать даже ближайшее будущее с какой-либо уверенностью. То, что будет, зависит отчасти от решений отдельных индивидов или, по крайней мере, может испытать решающее влияние с их стороны. Индивидуальные же деяния не поддаются никакому предсказанию. Если несмотря на это мне будет позволено высказать здесь мое предположение относительно будущего, то я сказал бы, что мы стоим перед концом философии одной лишь жизни. Я был бы рад, если бы эту небольшую книгу можно было рассматривать как одну из предвестниц такого "помрачения миров".

Что явится затем на смену чистой философии жизни, об этом возможны тоже лишь предположения. Однако иногда кажется, будто бы мысли Гегеля оказывают все большее влияние. Отчасти это стоит в связи с тем, что между ними и современной философией жизни при всех противоположностях все же существует предметное родство. Я отметил это также в самой книге. Юного Гегеля можно причислить к философам жизни, и его "Феноменология" обнаруживает также черты сходства с модными тенденциями. Возможно, что нам предстоит еще пройти через гегельянство, прежде чем мы вновь решимся на самостоятельное философствование, и, во всяком случае, для вневременных проблем у Гегеля можно научиться большему, чем у Заратустры*. Но принятие гегелевских идей само по себе столь же мало способно удовлетворить, как и воскрешение кого бы то ни было из других мыслителей прошлого.

Гейдельберг, май 1920

Генрих Риккерт

ВВЕДЕНИЕ

Очень часто любят обозначать целые эпохи общими ярлыками, в этом был даже усмотрен новый "метод" написания истории: средний уровень получает, таким образом, научное выражение, так как наука, как полагают, интересуется прежде всего, если не исключительно, "общим". В каждой эпохе существенно лишь то, что подпадает под общее понятие о ней. Индивидуальное, особое, однократное, неповторяющееся лишено истинного исторического значения; то, что уклоняется от общего, может в лучшем случае претендовать на интерес к себе вследствие каприза или любопытства. Поэтому надо оперировать "коллективистически", в отличие от устаревшего "индивидуалистического" метода, или "морфологически", как было заявлено недавно**, или каким-либо иным *генерализирующим* способом.

Что при таком способе целая культура какой бы то ни было эпохи никогда не получит исчерпывающей трактовки, это не нуждается, пожалуй, в доказательстве. Без большего или меньшего насилия над исторической жизнью при этом никогда не обойдется. Каждая ступень культурного развития в своей целостности слишком богата, чтобы хотя

бы одно лишь среднее могло быть подведено под *одно* общее понятие. Скорее можно допустить возможность характеристики такого рода по отношению к отдельным культурным течениям. Почему, например, не обозначить хозяйство, или политику, или литературу, или искусство, или науку данной эпохи одним именем, которое подчеркивает лишь то, что одинаково присуще различным направлениям внутри каждой из этих областей?

Однако и этот вопрос допускает лишь условно утвердительный ответ. Ввиду того что всякий ярлык совпадает с "общим" исключительно в смысле *общераспространенного*, мы не вправе, даже при ограниченном его применении, видеть в его содержании единственно существенное для данной культурной ступени. Это надлежит иметь в виду прежде всего в таких областях, в которых верят в нечто вроде прогресса, стало быть, особенно в науке. Она никогда не стоит на месте, и те мысли, которые двигают ее вперед, существенные для эпохи, первоначально находятся всегда лишь у немногих. Постепенно они охватывают более широкие круги; в философии этот процесс совершается обычно очень медленно, — и когда впоследствии какое-либо воззрение находит общее распространение, по большей части снова оказываются налицо немногие, опять-таки узнавшие новое и таким образом вышедшие за пределы воззрения, ставшего общим достоянием. Их мысли должны тогда почитаться за существенные, и для их времени тем самым ярлык, не подходящий к ним, оказывается неприменимым.

Коротко говоря, то, что властвует над общим мнением, в науке всегда представляется отчасти уже устаревшим, и в некоторых других областях культуры дело обстоит так же. Имея в виду это обстоятельство, мы должны ограничивать значение всякой общей характеристики эпохи. Она всегда может повлечь за собою несправедливость как раз по отношению к наиболее важным, имеющим перед собою будущее событиям.

Одновременно, однако, это обстоятельство указывает также на нечто иное. Ярлыки коллективистического и морфологического изображения зачастую могут быть применены к *модным течениям* даже без ограничения, именно потому, что они только и *хотят* указать на средний уровень, и если сознательно пользоваться ими исключительно с этой целью, то они получают значение также и для характеристики научных направлений. Это тем более правильно, что лишь немногие совершенно не подвержены влиянию моды, хотя бы потому лишь, что нельзя избежать борьбы против нее. Поэтому, правда, мода, будь она сколь угодно "модной" и самоновейшей модой, всегда остается в науке вчерашним днем, и каждый действительно значительный мыслитель испытывает несправедливость, когда хотят исчерпывающе охарактеризовать его общим ярлыком. Но тем не менее и в интересах философии имеет смысл отчетливое осознание признаков модных течений. А именно, иногда мы узнаем при этом, что в науке должно быть *преодолено*, и таким образом оказываемся в состоянии, по крайней мере отрицательно, определить задачу работы требованиями будущего.

Под этим углом зрения нижеизложенное должно послужить философии, так как мы занимаемся здесь наиболее широко распространенными

философскими течениями наших дней. Мы отыскиваем понятие, господствующее сегодня над модными мнениями и стоящее на переднем плане философских интересов, чтобы таким путем, быть может, выйти за пределы моды. Никто не может игнорировать свое "время". Так или иначе оно оказывает влияние на каждого. Не следующий за призывом моды также должен с нею считаться, хотя бы для того лишь, чтобы не недооценивать ее. Поэтому следует определенно говорить о ней.

Итак, в чем состоит философская мода наших дней? Из какого движения эпохи нам исходить, чтобы, с одной стороны, признать его только как моду, а с другой — сохранить его ядро, обеспечивающее нам связь с мыслью времени?

Г л а в а I

ЖИЗНЬ КАК МОДНОЕ ПОНЯТИЕ

...этот здравый человеческий рассудок в такой же мере имеет свои моды, как наши фраки и прически.

Фихте. К направлению суждений публики

Ответить с полной точностью на вопрос о моде, пожалуй, невозможно. Представляются на выбор несколько ярлыков. Так, Лампрехт¹ говорил о философии "впечатлительности", Рихард Гаман² о философском "импрессионизме". Шпенглеровская³ морфология мировой истории — она не первая, как, по-видимому, думает ее автор, и не будет последней — называет наше время империалистическим, родственным Риму цезарей и полагает, что философия нашего времени должна поэтому соответствовать эллинистическому скептицизму. Таким образом, можно было бы найти еще много других ярлыков. Однако мы отказываемся здесь от их критики.

Мы попытаемся дать иную характеристику философских модных течений. Наилучшим обозначением для понятия, в исключительно высокой мере господствующего сейчас над средними мнениями, нам представляется слово *жизнь*⁴.

¹Deutsche Geschichte. Erster Ergänzungsband. Zur jüngsten deutschen Vergangenheit. Erster Band. Tonkunst — Bildende Kunst — Dichtung — Weltanschauung. 1902.

²Der Impressionismus in Leben und Kunst. 1907. От попытки Гамана представить мою философию как особенно характерную для стремлений, оправдывающих импрессионизм в качестве фундамента мышления*, я уже защитил себя в другом месте: Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. S. 202. Настоящая небольшая книга, надеюсь, не оставит никаких сомнений в антиимпрессионистском характере моего философствования.

³Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit. 1918.

⁴Ср. мою статью: Lebenswerte und Kulturwerte. 1910 (Logos. Bd. II. S. 131 ff.**). Содержание ее в значительной части дословно вошло в настоящую книгу. Сходную с моей характеристику философии нашего времени я нахожу у Макса Шелера: Versuche einer Philosophie des Lebens (Abhandlungen und Aufsätze. 1915. Bd. II. S. 171 ff.) и у Георга Зиммеля: Der Konflikt der modernen Kultur. 1918. Обе

С некоторых пор оно все чаще употребляется и играет значительную роль не только у публицистов, но также у научных философов. "Переживание" и "живой" являются излюбленными словами, и наиболее современным считается мнение, что задача философии — дать учение о жизни, которое, возникая из переживаний, облекалось бы в действительно жизненную форму и могло бы служить живому человеку. Итак, мы займемся *философией жизни* нашего времени, с тем чтобы сначала дать общий очерк ее, а затем занять по отношению к ней критическую позицию. Философия эта как бы дает некоторые опорные точки, от которых можно двигаться дальше.

Под философией жизни не следует разуметь философию о жизни как некоторой *части* мира, наряду с которой существуют еще другие части, так как это само по себе не составило бы целой философии жизни; далее, не имеется также в виду тот род "жизнепонимания", который стремится к познанию смысла человеческой жизни, так как в этом не было бы ничего характерного именно для нашего времени. Такое жизнепонимание всегда искалось философией. Для современной философии жизни характерно скорее то, что она пытается при помощи самого понятия жизни, и *только* этого понятия, построить целое миро- и жизнепонимание. Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского здания. Жизнь объявляется собственной "сущностью" мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться.

Из этой, доведенной до крайности, точки зрения *имманентности жизни*, принципиально не признающей ничего иного и потустороннего по отношению к жизни, но желающей измерять жизнь только жизнью же и таким образом все сделать живым, мы будем исходить, чтобы понять современную философию, насколько она вообще доступна обобщающему пониманию.

Правда, нельзя утверждать, что слово "жизнь" имеет в современных философских построениях точно определенный смысл. Но этим оно не обесценивается для нашей цели. Это свойство оно разделяет с большей частью модных слов. Пожалуй, можно даже сказать, что именно вследствие того, что оно многозначно и открывает разнообразные и многообещающие перспективы, оно стало столь излюбленным. Наша задача состоит в том, чтобы разобраться в этой многозначности. Редко может стать господствующей модой такое учение, которое не представляет возможности иметь в виду самые различные вещи и толковать его многими способами. Так, например, "монизм" никогда не стал бы модным, если бы слово это не имело многих значений.

Поэтому о единстве современной философии можно говорить только с ограничениями. Общность в смысле совпадения касается более

книги я смог использовать в качестве дополнения. Критическое отношение к философии жизни у обоих авторов, правда, существенно отличается от моего, что будет обнаружено при изложении их. К бесцветной "объективности" я не стремлюсь.

словесной оболочки, чем существа дела, и при критическом рассмотрении философии жизни мы должны будем разграничить несколько понятий жизни, чтобы достигнуть ясности. С другой стороны, однако, слово "жизнь" не столь многозначно, чтобы стать таким ничего не значащим, как слово "монизм", при произнесении которого, если оно является названием мировоззрения, можно думать о чем угодно и поэтому ни о чем определенном. Отсюда вполне ясный смысл имеет утверждение, что наиболее распространенное из серьезных философских течений нашего времени полагает, что существенна в мире и жизни сама "жизнь" и что поэтому ничего иного, кроме "жизни", не требуется.

Излюбленности понятия жизни, между прочим, содействовало также как раз то обстоятельство, что слово это принимает много форм в языке и может быть использовано в различных направлениях.

При слове "жизнь" думают об объекте "переживания" (des Erlebens), а "переживание" (Erlebnis) представляет для современного человека главное. Пытаются "вжиться" в то, что хотя основательно познать, и кто стремится к пониманию мира, ставит себе задачу "жить заодно" с ним, чтобы таким образом космически расширить свое Я. Далее, само собою разумеется, что жизнь должна быть "изживаема" (gelebt), и таким образом "изживание" ("Ausleben") становится излюбленным жизненным идеалом.

В то же время живой жизни противостоит "отжитая" (abgelebtes) жизнь, окаменевшая и неживая, которой мы вследствие этого должны избегать. Так мы приходим к противоположности жизни, к смерти, и это слово также может быть использовано при построении философии жизни в самых различных направлениях. Чего только нельзя обозначить как "мертвое", или "умерщвленное", или "мертвящее".

Наиболее важно, однако, то, что сама жизнь производит смерть и таким образом становится звеном, сопрягающим смерть с жизнью. Только живое умирает, и только умершее является в собственном смысле мертвым. Кора древа жизни отвердевает или образует корку, которая может считаться лишь мертвой поверхностью, сквозь которую философ жизни должен проникнуть в живое ядро. Живые существа сами создают себе свои обиталища. Последние также должны пониматься как нежизненные твердые оболочки и соответственно этому трактоваться. Змея должна сбросить свою кожу. Животное, которое не может переменить кожу, погибает. В отмерших останках следует видеть лишь задерживающие жизнь инородные тела. Надо отбрасывать их и, переходя через них, заботиться о том, чтобы жизнь всегда оставалась живой в возрастающем движении. Тогда мы и в качестве людей культуры живем в гармонии с живой Все-Природою (All-Natur).

Уже сами эти ключевые слова указывают, какой богатый материал предоставлен для построения философии жизни.

Некоторые из них, особенно слово "переживание", правда, до такой степени избиты, что кажутся уже недостаточными; поэтому считают необходимым восходить к "первопереживанию" (Uterlebnis), которое является как бы еще более живым переживанием, чем обыкновенное. Более того, слово "переживание" употребляется столь часто и при столь различных обстоятельствах, что более глубокий или же просто одарен-

ный вкусом человек может начать остерегаться произносить вообще это слово или пользоваться им при написании без кавычек. Нередко слово это является пустой фразой и прикрывает отсутствие мысли.

Однако злоупотребление этим и другими производными от "жизни" словами не упраздняет их, и мы также не вправе пренебрегать этим энтузиазмом переживания, который является источником многого значительного в наше время. С наукой, правда, он не имеет ничего общего. По большей части в нем находит себе выражение совершенно ненаучное, даже противонаучное настроение. Но это настроение, с одной стороны, возникает все-таки из более глубоких источников, а с другой — окрашивает самые различные области культурной жизни. В конце концов, оно влияет также и на науку, а это влечет уже за собой следствия для философии.

Проследить эти течения во всей совокупности различных сфер культуры значило бы заходить слишком далеко. По указанным основаниям мы не можем также рассчитывать на то, чтобы нам удалось, исходя из этой точки зрения, достигнуть единого понимания *всей* культуры нашего времени. Поэтому можно ограничиться кратким указанием на немногие вненаучные области.

Так, Зиммель, который как философ жизни еще будет интересовать нас в дальнейшем, пытался истолковать экспрессионизм в области *искусства* как одно из устремлений, направленных к жизни. Внутреннее движение художника должно во всей непосредственности его переживания передаваться произведению или, вернее, посредством произведения. Стремление к оригинальности у столь многих современных молодых людей также надо поставить в связь с направленностью к жизни. В этих случаях должна быть спасена не столько индивидуальность жизни, сколько жизнь индивидуальности. Оригинальность является, так сказать, лишь *ratio cognoscendi**, удостоверяющим нас в том, что жизнь сохраняется в своей чистейшей самобытности и не принимает в свой поток ничего постороннего, а также не отливает его в какие-либо внешние по отношению к ней, объективированные, окаменелые формы. Такого же истолкования требует одно из настроений современной *религиозности*. Духовно развитые личности удовлетворяют свою религиозную жажду мистикой. Здесь речь идет о религиозности как о жизненном процессе, непосредственно присутствующем в каждом биении пульса, а некотором бытии (Sein), а не об обладании чем-то (Haben), о благочестии, которое зовется верой, если имеет предмет, в данном же случае представляет собою способ, которым свершается сама жизнь; не утоление жажды извне — нет, непрерывную жизнь отыскивают в таких глубинах, в которых она еще не разложилась на жажду и утоление, а потому и не нуждается ни в каком "предмете", который предписывал бы ей определенную форму. Жизнь стремится высказать себя как непосредственно религиозную, а не на языке с данным запасом слов и с обязательным строем¹.

Пусть эти тонкие замечания послужат для характеристики вненаучных жизненных устремлений. Для нашего предмета еще более важными представляются жизненные устремления в области *отдельных наук*.

¹ Ср.: Georg Simmel. Der Konflikt der modernen Kultur**.

Здесь прежде всего *природа* должна быть понята как живая, и в качестве таковой она противопоставляется тогда мертвой, т. е. физической или механической, природе, этой любимице предшествовавшей, счастливо превзойденной эпохи. О материи как о комплексе атомов, подвластном математически сформулированным законам, в настоящее время не хотят и слышать, когда речь идет о "сущности" природы. Механизм превращает все в окаменелое и мертвое. Даже среди тех, кто верит в "естественно-научное мировоззрение", механизм считается преодоленным. При этом имеют в виду не только непространственное и непротяженное психическое бытие, от материалистического понимания которого наука давно ведь уже отказалась; нет, механизм, как нечто окаменелое и мертвое, отвергается теперь также и для неодушевленного телесного мира, который раньше называли мертвым. Даже замаскированные материалисты выставляют органическое против механического и таким образом примыкают к модному течению. Понятия самого механического естествознания в "энергетике" обрели своеобразное оживление. О живой математике, правда, до сих пор речь еще не заходила, зато и дисциплина эта у большинства из представителей "живой" науки наименее в чести. Однако и здесь можно отметить направления, задающиеся целью представить мир математического более подвижным и в этом смысле более живым.

Что при таких обстоятельствах в той науке, которая трактует о жизни в более узком смысле, т. е. в *биологии*, витализм в качестве неовитализма пользуется наибольшим успехом, едва ли нуждается в особых объяснениях. Антимеханические "силы" вводятся в качестве действующих принципов цели, и природа должна мыслиться отчасти или целиком телеологичной. Только таким образом, полагают, можно адекватно понять живую жизнь, которая никогда не может возникнуть из мертвой, механической материи. Достигаются ли при этом предметные успехи по сравнению с Аристотелем, достигаются ли хотя бы вполне его мысли, этот вопрос мы оставим в стороне. Здесь нам важно только понять знамение времени.

В этой связи следует далее отметить, что стремление к жизненности не ограничивается одними естественными науками. Оно обнаруживается и в психологии, равно как и в *науках о культуре*, называемых науками о духе. От историка требуют, чтобы он не давал мертвого знания об отживших, ставших неживыми фактах прошедшего, которые в своей окаменелости совершенно не касаются нас. Напротив, он должен вжиться в события прошлого, заново пережить их и таким образом сделать их вновь живыми, как живо непосредственное настоящее. Он должен сделать для нас возможной общую жизнь с нашими предками и дух их живым в нас. Это следует сделать для самых различных областей культуры, для искусства и права, для хозяйства и религии прошлого. Их дремлющие силы должны быть пробуждены к новой жизни. Соответственно этому в историческом материале важным оказывается лишь то, что когда-то было первоначальным и действительно живым, тогда как все производное и маложизненное в прошлом представляет лишь второстепенный интерес.

Ведь таким пониманием, чтобы назвать конкретный пример, обусловлен даже такой самостоятельный труд, как "Гёте" Гундольфа, по

крайней мере по своей программе¹. Здесь поэт сравнивается с Данте и Шекспиром, причем автор находит, что он не столь однороден со своим миром, как те. Те были первозданными людьми в первозданном мире, Гёте — первозданный человек в мире производном, в мире образованности. Так в его жизни переплетается переживание первозданного и переживание образованности (*Urerlebnis und Bildungserlebnis*). Религиозное, титаническое, эротическое — это переживание первозданного, переживания же образованности — это прошлое Германии, Шекспир, классическая древность, Италия, Восток, немецкое общество. Исходя из этого различия, следует понять творение Гёте в его целостности, его лирику, его символизм, его аллегоричку. Это разделение, определяемое степенью близости к первозданному, должно стать на место обычного. Лирика содержит переживания первозданного и соткана из его материала. Здесь нет элементов образованности. Вертер и Тассо* также приближаются к этой сфере. В символике первозданное соткано из материала мира образованности, и, наконец, аллегорика содержит только производные переживания. Поэтому в художественном отношении она представляется наименее значительной, и симпатии автора повсюду на стороне первозданного. Это кажется вполне понятным в наше время.

Встречаются ли вообще у исторического человека, творящего культурные ценности, художественно значительные переживания первозданного в противоположность *всем* переживаниям образованности, об этом автор не спрашивает, хотя такой вопрос следовало бы считать очень уместным. Бывали ли у великого человека культуры религиозные, титанические, эротические переживания, выходящие за пределы только личной, частной значительности, без существенной примеси элементов образованности, это в наше время жизненного энтузиазма не представляется проблемой, хотя, несомненно, проблематично в высшей степени.

Неудивительно, что при таких обстоятельствах понятие жизни все больше проникает в *философию*. К ней мы теперь и обратимся, чтобы сначала охарактеризовать ее в общих чертах. При этом, разумеется, вненаучная философия мировоззрений также принимается во внимание.

Естественнее всего возникает мысль о *жизненной этике*. Учение о нравственности всегда было той частью философии, которая привлекала внимание наиболее широких кругов. На самой жизни должны быть основаны нравственные идеалы. Человек должен как можно больше переживать и как можно более жизненно разворачивать свою жизнь во всех направлениях. Ничего живого, что хочет проявиться, он не вправе подавлять и губить. Подобно дереву и цветку полевому, цветет и человек, и он должен знать это. Не изжить своего цветения, не принимать каждое переживание в распростертые объятия, не ценить его — значит убивать самого себя. Живи! Вот клич нового категорического императива. Этической значительности жизнь достигает лишь тогда, когда она

¹ *Friedrich Gundolf*. Goethe. 1916. Характерно, что эти мысли играют роль лишь во "Введении". Они кажутся данью, платимой автором своему времени. Однако понятие жизни вообще встречается среди теоретиков, группирующихся вокруг Стефана Георге. Глубокая лирика Георге стоит выше какой-либо жизненной поэзии.

доводится до вершины живости и во всей своей широте наполняется жизнью.

Правда, слово "изжить" стало уже несколько подозрительным. Некоторые замечают, что даже ссылка на цветение растения не повсюду подходит, так как на берегу моря или в голых равнинах одинокие деревья и кусты знаменуют скорее борьбу и отречение. Наконец, опыт человеческой жизни должен пробудить мысль, что нравственным императивом изживания может, пожалуй, хорошо забавляться современный жизненный мудрец, но что в жизненной борьбе нельзя обойтись одной лишь моралью жизни (*Lebe-Moral*), со столь легко выполнимыми жизненными обязанностями (*Lebe-Pflichten*), возлагаемыми ею. Тогда придется искать более серьезную жизненную этику, имеющую в виду не только цветы жизни, но и плоды ее. Однако основные устремления, из которых вырастает жизненная этика, от этого еще не умерли; жизненность жизни все еще считается высшим нравственным требованием.

Также и *эстетика* требует живого искусства, *философия религии* живого Бога, даже *логика* требует живого мышления и, наконец, обратим еще внимание и на это, принцип жизни проникает также в "святая святых" философии, в *метафизику*. Под жизнью разумеют не только лежащее в пределах эмпирической реальности, но надеются с помощью этого понятия по-новому решить также проблемы сверхчувственного. Если мысль об изживании придает модному понятию этическую окраску, то здесь оно служит иррационалистической или даже мистической потребности. Только абсолютное, непосредственное и первозданное, улавливаемое интуицией без всякого участия понятий, есть истинно реальное, и глубочайшая сущность мира, непосредственно пережитая или увиденная, тоже есть жизнь. Та действительность, которой занимаются обыкновенные "науки", опускается по сравнению с пережитой жизнью до степени всего лишь явления или рационализованного, и потому недействительного, продукта, имеющего второстепенное значение.

Короче говоря, жизнь — вот что "скрепляет мир в его глубинах", в противоположность мертвой, механичной внешней стороне природы. На старый фаустовский вопрос* модная философия также отвечает принципом жизни.

Уж одни эти замечания показывают, как при помощи современного понятия жизни может быть создана философия, по крайней мере, формально отвечающая всем требованиям, обычно предъявляемым философскому мышлению в целом. Чтобы уяснить это еще рельефнее, укажем еще на цели каждой действительно всеобъемлющей философии и спросим себя, насколько они кажутся в настоящий момент достигнутыми путем понятия жизни. Это поведет нас к общему рассмотрению сущности философии вообще. Но от него мы вскоре вернемся обратно к философии нашего времени.

Прежде всего в философии видят науку, делающую своим предметом мир *в целом*. Какая-нибудь дисциплина должна себе поставить эту универсальную задачу, и только философия может это сделать. То, что в настоящее время мировое целое представляется поделенным между отдельными науками, ничего в этом не изменяет. Каждая из них тракту-

ет, согласно своему понятию, только одну из частей мира, целое же есть нечто иное, нежели простой агрегат частей. Философия, таким образом, во всяком случае, сохраняет самостоятельную задачу: она должна развить понятия для мирового целого, чтобы оно представлялось в них как единство. Это всегда было и останется ее задачей. Какие угодно частичные устремления не заслуживают названия философии.

Однако в этом универсальная тенденция не находит еще себе полного выражения. От философии требуют, чтобы она давала нам "мировоззрение", и при этом имеют в виду не только мир как объект, но также наше (субъектов) отношение к миру. Иными словами, ожидают, как указано, также "жизневоззрения". При этом оказываются важными не только те мысли, которые пытаются установить, каков мир в действительности, но мы хотим также истолковать "смысл" человеческой жизни, а это удастся лишь тогда, когда мы знаем ценности, придающие ей смысл. Таким образом, рядом с проблемами бытия (*Seinsprobleme*) становятся проблемы ценностей (*Wertprobleme*). Философия должна овладеть также ими, если она хочет быть универсальной. Так она становится наукой не только о мировом целом, но также о целостном человеке и его отношении к миру. Лишь таким образом она охватывает поистине целое и не ограничивается, подобно другим наукам, частью.

Далее отношение части к целому приводит нас также к другому важному для философии отличию ее от специального исследования. Реальный мир, в котором все мы живем, протекает во времени, оно же простирается в прошлое и в будущее, причем никогда не видно конца его. Поэтому все то, что мы в состоянии обозреть во времени, является всегда только частью мира. Мировое целое мы можем мыслить лишь как нечто, объемлющее все временные части мира и, таким образом, также само время. Так мы приходим к противоположности временного и невременного. Части мира лежат во времени. Мировое целое не может быть во времени, но, наоборот, время заключено в мировом целом. Вследствие этого для универсальной науки отношение временного к невременному, или, говоря положительно, к вечному также станет проблемой. Вопрос, как часть приходит к целому, можно сформулировать в виде вопроса, как временное вырастает в вечное. В качестве универсальной науки философия не может оставаться при созерцании временного (*Zeitanschauung*). Она должна дойти до мирозозерцания. Но она должна вместе с тем развить его так, чтобы оно охватывало также созерцание временного. Время и вечность должны быть объединены в философском понятии мирового целого.

Наконец, можно подчеркнуть еще одну особенность философии. Если она хочет быть наукой о целом, то она должна носить строго систематический характер, т. е. сомкнуть все свои отдельные понятия и суждения как члены единого упорядоченного мыслительного целого. Не обладая формой системы, она не была бы в состоянии объять мировое целое. Понятия, не являющиеся членами системы, относятся лишь к частям, и до тех пор, пока нет системы, мир распадается для нас на свои части. В том виде, в котором действительность представляется впервые, до того как мы систематически понимаем ее, она вообще не есть еще "мир", а скорее нагромождение обломков или хаос. Только

тогда, когда мы упорядочиваем ее части, возникает то, что мы называем космосом. Итак, только система дает возможность превратить мировой хаос в мировой космос, и постольку можно сказать, что всякая философия должна иметь форму системы.

Задачи философии, в конце концов, могут быть выражены в одном предложении: она ищет облеченное в форму системы мировоззрение, которое охватывает созерцание временного и созерцание жизни и таким образом учит понимать жизнь во времени в связи со сверхвременной сущностью мирового целого. Большого она не может желать, но в качестве универсального созерцания она не вправе также ограничиваться меньшим, по крайней мере в своем замысле. Чего она может достигнуть, это другой вопрос.

Если мы посмотрим теперь, насколько, в частности, философия жизни представляется философией в указанном общем смысле, то придется прежде всего констатировать, что в некоторых своих формах она действительно направлена на мир *в целом*, и в качестве подлинной философии жизни пытается подвести *все* под *одно* понятие жизни. Все, что только существует, должно быть проявлением жизни. Как это надлежит мыслить, мы уже видели, когда указывали на то, что и мертвое может быть понято как продукт жизни, и жизнь, таким образом, становится звеном, сопрягающим смерть с жизнью. Если провести это последовательно для всех областей мира, то жизнь предстанет принципом мирового целого, и постольку понятие ее пригодно для основы философии как универсальной науки. Что не живо, то и не существует. Это особенно ясно выражается в метафизике жизни.

Вместе с тем при помощи понятия жизни должны стать доступны разработке не только проблемы бытия, но также проблемы *ценностей*. Если мир в своей глубочайшей основе есть Все-Жизнь (All-Leben), тогда и в жизни человека важна только жизнь. Таким образом, с точки зрения жизни следует истолковывать не только мировой объект в его целостности, но также человека и весь смысл человеческого существования. Это должно внести ясность также в наши цели и задачи. Только философия жизни может дать нам опору в жизни, которую мы ищем. Но если мировоззрение и жизневоззрение одинаково укоренены в жизни, то и под этим углом зрения философия жизни представляется подлинной философией.

Далее, противоположность *временного* и *невременного* или *вечного* должна оказаться преодолимой при помощи понятия жизни, и таким образом будет решена, быть может, наиболее трудная философская проблема. Если все в мире жизнь, или если жизнь является всеобъемлющим обрамлением, внутри которого совершаются все временные жизненные изменения, то мы вправе говорить о "вечной жизни", не имеющей ни начала, ни конца, наполняющей, правда, всякое время, но вместе с тем, по смыслу своего понятия, стоящей выше времени, так как само время существует лишь как форма жизни, и постольку сама жизнь свободна от власти времени. Она образует в равной мере вневременную форму и временное содержание. Точнее, такое разделение по существу чуждо ей, поэтому и нам не нужно разлагать ее на форму и содержание для того, чтобы понять целостность мира как Все-Жизнь. Сам жиз-

ненный процесс есть форма, и содержание дается только этим процессом. Таким образом, философия жизни достигает наиболее завершенного единства мира.

Одного лишь ей будет не доставать из того, что до сих пор казалось принадлежностью каждой подлинной философии: формы *системы*. Система ведь, во всяком случае, есть нечто неподвижное, затвердевшее, застывшее, а потому чужда и даже враждебна постоянно текущей и стремящейся жизни. Итак, философ жизни не должен мыслить систематически в старом смысле. Понимая мир как Все-Жизнь, он должен вместе с тем видеть, что он не уместяется ни в какую систему. Его мышление должно принаравливаться к ритмике и динамике никогда не покоящейся жизни. Живое мышление должно сменить статику системы и освободить нас наконец, таким образом, от всякой систематики.

В этом антисистематическом устремлении философия жизни видит свое главное преимущество и полагает, что она благодаря новому идеалу преодолела традиционные определения философии, понятой как система. Подобно различию формы и содержания, для нее отпадает также различие космоса и хаоса. Жизнь и то и другое вместе. Стремящийся поток жизни сам является оформляющим и оформленным миром, ибо форма его состоит в течении, и постольку он вместе с тем никогда не "стоит".

Так в философии жизни все мотивы мысли, бывшие до сих пор предметом философов, говоря словами Гегеля, "сняты", и если мы хотим, как говорит тот же мыслитель, "охватить наше время в мыслях", то мы должны углубиться в философию жизни. Она представляется не только воплощением философского духа времени, но и стоит также на вершине философского развития.

Г л а в а II

СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ ЖИЗНИ

Welch reicher Himmel! Stern an Stern!

"Der Sanger"*.

Будет лучше, если мы не ограничимся одним только общим обзором этих движений, но рассмотрим еще отдельных мыслителей, которые являются особенно характерными представителями философии жизни. Между собою они значительно разнятся. Но эти различия нас не касаются. Скорее нужно, наоборот, подчеркнуть общее у таких философов, которые далеко расходятся между собой. По вышеуказанным причинам это изложение покажется несправедливым. Таково оно и на самом деле. Но речь здесь идет не о том, чтобы воздавать по заслугам отдельным лицам. Все они интересны только как типические представители широко распространенных духовных стремлений, они важны лишь как примеры, и мы с полным сознанием поступаем несколько произвольно в целях ясного обнаружения того, что стоит на уровне общей заурядности в философии нашего времени.

Само собой разумеется, течения, к которым мы в данном случае обращаемся, хотя они недавно лишь всплыли на поверхность и стали "общераспространенными" в смысле количественном, имеют за собой известную историю. Их можно проследить глубоко в XIX в. и даже еще дальше, и, как все значительное в духовном культурном развитии, сначала они появляются в умах немногих, чтобы затем сделаться модой. Но нам нечего заниматься историческим происхождением современной философии. Это завлекло бы достаточно далеко и все же не дало бы для наших целей ничего нового по существу в сравнении с тем, что выясняется из рассмотрения новейших явлений.

Достаточно назвать такие имена, как Гаман, Гердер, Ф. Г. Якоби, Гёте, Фихте, Шеллинг, и других немецких романтиков вроде Фридриха Шлегеля и Новалиса.

Прежде всего, Шеллинг имел в указанном направлении большое влияние далеко за пределами Германии. Так, например, в зависимости от него был датчанин Кьеркегор, которым в последнее время у нас много интересовались, точно так же сильно было его влияние во Франции на Бергсона через посредство Равессона.

Далее, в некоторых случаях философ жизни наших дней может опираться на Гёте. Так, определено на него указывает Освальд Шпенглер, который принадлежит к философам жизни, хотя и не называет себя таковым. Но последнее, правда, редко встречается. В общем философия Гёте, если вообще можно говорить о таковой, достаточно мало известна или по крайней мере она остается непонятой.

Упоминание о Гёте свидетельствует о том, что в нашей связи мыслей, само собой разумеется, важны не только научно работавшие философы. Однако мы все же оставляем в стороне всех названных более старых мыслителей.

Прямое влияние, с другой стороны, на новейшую философию жизни по-прежнему еще оказывает Шопенгауэр, самый популярный и более других читаемый из всего старшего поколения немецких философов. Он примыкает к Шеллингу и отчасти к Гёте. Правда, он так же мало пользуется лозунгом "жизнь", как и его предшественники. Вместе с Шеллингом он называет "волей" то, что теперь разумеется под этим словом. Но он уже говорит о "воле к жизни" как о сердцевине мира, и не подлежит никакому сомнению, что модная философия тесно связана с метафизикой Шопенгауэра. Последняя ставит вопрос не об отдельных формах и образованиях жизни, но об еще не сформировавшейся, не зависящей ни от чего, что вне жизни, воли к жизни самой в себе. Она учит, что воля понапрасну стремится к чему-то другому, лежащему по ту сторону жизни, именно потому, что такового и нет вовсе, и что поэтому мы, как живущие и волящие люди, осуждены на постоянную неудовлетворенность.

И вообще во всех других отношениях чтение Шопенгауэра вырабатывает привычку обращать внимание на элементарное, на непосредственность порыва в противоположность к выводному, рассудочному и рефлексированному. Только позже к этим положениям присоединились еще другие идеи, почерпнутые из естествознания, в особенности из биологии, и придали учению о жизни свою определенную окраску. Но здесь мы не

будем вдаваться дальше в рассмотрение исторических преемственностей, но ограничимся только краткой характеристикой мыслителей, которые примечательны в философии жизни последнего времени.

Здесь прежде всего нужно назвать Фридриха Ницше. Он стоит в прямой зависимости от Шопенгауэра, каким он его знал в юношестве, и, как философ, в значительной мере и остался в путях Шопенгауэра, что им самим не всегда признавалось. Дело только в том, что позже он поставил обратные знаки у большинства понятий своего учителя, заменив прежде всего неудовлетворенность воли к жизни сознательным отказом от всякой потусторонности и тем самым радостно бросившись в объятия самой жизни.

Тут особенно важно было влияние Рихарда Вагнера и его учения о регенерации, которое также было преобразованием метафизики Шопенгауэра* в направлении некоторого, хотя и очень умеренного, "оптимизма".

Эти зависимости еще мало рассмотрены, как это ни удивительно, особенно ввиду того, что молодой Ницше, как известно, был усердным почитателем вагнеровской драмы, ратуя за Диониса против Аполлона, т. е. за элементарный жизненный порыв против ясности или за "волю" против "представления"**. Так же и в качестве ученого и филолога он уже тогда перешел на сторону "жизни", протестуя против знания и науки, которые мертвят. Позже на него оказала влияние современная биология и благодаря своему понятию развития, внушающему радостное доверие к будущему, укрепила его утверждение жизни. Таким образом, он является связующим звеном между старым и новым течением в учении о жизни.

Но Ницше в первую очередь важен в этой связи мыслей, потому что благодаря своему красноречию он-то и придал более, чем кто-либо другой, слову "жизнь" присущий ему блеск, столь многих к нему сейчас привлекающий. Глубже Ницше поэтому незачем идти в даль времен, чтобы показать, как "жизнь" сделалась общераспространенным философским лозунгом, так что наиболее известные и самые влиятельные философы нашего времени лучше всего могут быть поняты как "философы жизни". Нужно только постоянно помнить, что за ними в действительности стоят Гёте, немецкие романтики, Шопенгауэр и в некотором отношении также Рихард Вагнер. Это дает уже достаточную историческую перспективу.

Касающиеся жизни настроения времени более всего обязаны поэзии "Так говорил Заратустра" Ницше. Тут "жизнь" является как бы живым человеческим существом, любимой женщиной. Нельзя говорить более задушевно, проникновенно и нежным тоном с самой жизнью, чем это случается в песнях танца, хотя здесь то и дело свищет бич сатиры. Действительно, тут слово "жизнь" приобретает новое, своеобразное очарование. Жизнь впервые становится нам лично близкой, с тем чтобы в конце концов в качестве основы всего стать в центре мира и мировоззрения. В стихах, слова которых связаны между собой большей частью только ассоциацией, звуками, но не мыслью, в которых можно находить в стиле Рихарда Вагнера все, что угодно, по своему вкусу: бег мыслей

или музыку, которые, однако, до сих пор сохраняют частично свою увлекательность, жизнь наполняется заманчивой соблазнительностью и звучностью золотой мелодии со всем ее блеском новизны.

Тот, кто хочет прислушаться к биению сердца современности (не сердца мира), должен здесь непременно остановиться. Поэт вступает в любовную связь с жизнью, хотя он знает, что имеет дело с достаточно сомнительной красоткой. Когда она начинает в нем сомневаться, он ей нашептывает на ухо так тихо, что смысл слов никто не может слышать, но все же так, что о нем можно догадываться. Это признание жизни в последней верности до гроба и вместе с тем великая тайна мира, о которой Ницше долго едва решался говорить: учение о вечном возврате всего живущего как выражение величайшего утверждения жизни.

Так из воззрения на жизнь вытекает мировоззрение, из оценки — полагание бытия, из "аксиомы" — "метафизика". Оно охватывает сердца, хотя, быть может, и не в состоянии покорить умы. "Но тогда жизнь была не дороже всей моей мудрости"*.

Заратустра, таким образом, дает не столько особенно новые мысли о жизни, сколько новые отзвуки и новые чувства жизни, но как раз они оказали большое влияние на философское настроение времени. До Ницше слово "жизнь" едва ли для кого-нибудь в Германии имело то очарование, которое ныне ему свойственно в глазах многих и которое владеет сердцами даже там, где не знают, что источником этой "жизненной мудрости" служит Ницше. Уже по этой причине при общем изложении современного мировоззрения нужно начать с Ницше.

Но если уж говорить о философии Ницше, ставя ее наряду с научными теориями, от чего он сам, конечно, отрекся бы, то в ней нужно прежде всего осознать понятие жизни как основной принцип как раз тех мыслей, которые нашли себе широкое распространение. При этом нужно особенно обратить внимание на связь с современной биологией, которая при критике философии жизни приобретает решающее значение. С самого начала Ницше был затронут радостной верой в прогресс дарвинистов. Позднее, вместе с биологом Рольфом, он отклонил дарвиновскую борьбу за существование, так как она ведет к изменениям, диктуемым только голодом. Истинная воля к жизни, по его мнению, — воля к власти**, и в подъеме ко все большей силе и твердости находит он конечный смысл всей нашей культуры, да и вообще всей нашей жизни. Ценности, которые не дают возможность измерять себя масштабом усиливающейся жизни, он отрицает во всех областях.

Достаточно вспомнить борьбу с рабской моралью, в существенных чертах которой Ницше отрицательным образом ориентируется на этику сострадания Шопенгауэра. Последняя защищает то, что не может жить самостоятельно, и поэтому она аморальна. По той же причине осуждается христианство, так как оно берет сторону слабого жизнью, того, кто должен погибнуть. Даже истина не имеет ценности, если она не служит повышению жизни. Наука не может оцениваться по своей истинности или ложности, но только по тому, способствует ли она жизненному движению или замедляет его. Точно так же и сверхчеловек лучше всего может быть понят как самый жизненный человек, посвящающий себя наиболее жизненному в жизни и с презрением отвергающий все другие

идеалы. В нем, наконец, оформляется "дух земли"^{*}. Нельзя останавливаться ни на какой форме жизни. Каждую из них нужно преодолевать и стремиться к еще более жизненной. "И вот какую тайну раскрыла мне в своих речах жизнь: гляди, говорила она, я то, что все время себя должно преодолевать"^{**}. В этом смысл жизни также и сверхчеловека, образ которого в ином случае трудно доступен пониманию. В конце концов, тот превыше всех, кто в состоянии утверждать жизнь в ее вечном возвращении во всей ее полноте со всеми ее страхами и ужасами, так как такое отношение к жизни свидетельствует о величайшей жизненности, крепости и силе.

Коротко говоря, повсюду переоценка всех ценностей Ницше получила всеобщее распространение как раз в тех своих частях, которые ведут к принципу жизни. В этой связи не существенно, что выдвигению этого принципа способствуют также другие соображения, быть может, более важные в иных отношениях. Только философ жизни стал модой, и его приходится рассматривать там, где нужно характеризовать самые общие тенденции философии современности.

Но Ницше все же лишь один философ жизни среди многих и, если мы не будем ограничиваться одною Германией, вовсе даже не самый влиятельный. Прежде всего среди современных мыслителей европейской культуры здесь следует указать на Анри Бергсона. Как мы уже вскользь упоминали, он, хоть и косвенным образом, зависит от Шеллинга, а также от Шопенгауэра, ведет, следовательно, так же свое происхождение от немецкого романтизма, как и Ницше, что нужно подчеркнуть в связи с его переоценкой, но что не должно вести к его недооценке. Абсурдно называть его плагиатором¹. Несмотря на *относительную* несамостоятельность своих главных мыслей, он-то, собственно, и должен считаться *философом* жизни нашего времени, если под философией мы разумеем учение, а не ряд настроений или убеждений. Несмотря на то что нелегко читать его книги, влияние его велико и в научной философии, так что благодаря ему многие считают уже само собой разумеющимся центральное положение понятия о жизни в мышлении о мире.

Теперь нам необходимо вспомнить выдвинутые недавно Бергсоном лозунги и уяснить их связь с общим принципом жизни. При этом не имеется в виду давать объективное изложение его мыслей². Для Бергсона философствование равносильно непосредственному интуитивному познанию мира. Его космос в своем бытии равен переживаниям живого человека, и его мировоззрение, как истолкование смысла человеческого

¹ Я упоминаю об этом, так как мыслитель столь первоклассный, как Вильгельм Вундт, не вполне отрицательно отнесся к придающей значение исключительно внешним обстоятельствам брошюре "Плагиатор Бергсон" ("Literarisches Zentralblatt". 13. Nov. 1915). Мы не должны подражать французам в их манере презрительно говорить о людях, которые пользуются влиянием в широких кругах. Бергсон принадлежит к таковым. Понятно, что не все у него оригинально. Многие взято у Шопенгауэра. Но и Шопенгауэр широко пользовался Шеллингом и другими, но от этого он, само собой разумеется, не становится плагиатором.

² Сжатое изложение основных мыслей дает Рихард Кронер в статье "Анри Бергсон". 1910 (Логос. I. с. 125 сл.). Также и по поводу критики можно отослать к этой статье. Она все еще принадлежит к лучшему, что написано по-немецки о Бергсоне. Верность изложения своих мыслей признал сам Бергсон.

существования, переносит центр тяжести на *élan vital**. Таким образом, и здесь мы имеем единство теории бытия и теории ценности. Они нигде не отделяются друг от друга, так уже и здесь к нашему изложению присоединяется истолкование.

Склонность к органическому и отвержение механического ведет прежде всего к решительному повороту к метафизике. Мир естествознания, в особенности физики, химии и астрономии, со своим кругом бывания и со своими законами, чем раньше и полагался настоящий мир, — вообще не "мир", но одностороннее произведение вычисляющего рассудка, который на все налагает пути косного. В нем, знающем только повторение, мы не постигаем сущности мира, который неустанно несетя вперед в своей новизне. Понятия наших объяснений умерщвляют всякую жизнь, как только они принуждают ее входить в свои рамки. Они однообразят вещи, вечно разнообразные. Они изготовляют только готовое платье, а не работают на заказ реальной действительности, в которой все изначально ново. Обычная наука учит измерению и счету и при этом не идет дальше самого внешнего и поверхностного, застревает при самом простом повышении, ослаблении и гибели жизненного напряжения. Вычислительно и измерено может быть только твердое, косное, мертвое. Истинное бытие, сплошность его течения, постоянная волнистость становления раскрываются только интуицией и притом не в пассивной, но в активной воззрительности. Жизнь, а не рассудок постигает жизнь в ее жизненности, как действительность времени, или *durée réelle*.

Уже тем самым *implicite*** совершился переход к теории ценности. Длительность (*durée*) означает не вневременную вечность, так как и эта была бы мертвой. Скорее мы имеем в ней жизненность вечной жизни, понятие, кажущееся парадоксальным только потому, что мы привыкли мыслить при помощи одного только мертвого и умерщвляющего рассудка. От этого мы должны отказаться. Тогда для нас становится ясным: мироздание — это подобное нам самим действие творческой силы, бьющее ключом становление, полное своего вершения, и в этом его божественность. Механизм объявляется исчадием ада, поскольку он имеет в виду только малозначащие изменения местоположения неизменных элементов, заменяет всякую действительность времени пространственным рядоположением, все интенсивное экстенсивным. Подлинная реальность создает всегда новые формы и образы в неисчерпаемом росте и развитии. Последним словом всего будет *évolution créatrice****. Миротворящая субстанция существует не как косное бытие, она становится. Она вовсе не похожа на субстанцию, не пребывает неподвижно, не покоится, но живет и действует. Не в бытии, но только в становлении может раскрываться жизненное. Что клонится к упадку, блекнет, закосневает, пропадает, затвердевает, упокоится, умирает, в том нет божественности.

С этой ценностной метафизикой жизни самым тесным образом связывается, в конце концов, и этика, если о таковой можно говорить у Бергсона. Само собой разумеется, она является в виде этики жизни. На наш вопрос, что нам делать для того, чтобы наша жизнь приобретала осмысленный характер, может быть один ответ: мы должны жить в интуиции. Мы должны освободиться от рассудка, который делает нас рабами наших потребностей и который сковывает нас так же, как и все

другое, чего он ни касается. Только через интуитивную отдачу себя жизни мы достигаем нравственной свободы. Сама жизнь образует, таким образом, не только истинное бытие, но и истинную цель жизни. Она не может быть для всех раз навсегда одинаковым заданием, но в свободной жизни каждый волен выбирать себе особую цель. Таково то "воззрение на жизнь", которое вытекает из мировоззрения Бергсона, та "практическая философия", которая теснейшим образом связана с "теоретической". Так, основные его мысли мы понимаем как сплошь жизненную метафизику жизни, полученную человеком жизни из полноты самой жизни.

Также и по своим внешним масштабам влияние Бергсона в научной философии было гораздо больше, чем влияние Ницше. Заратустра читается главным образом немцами и едва ли доступен переводу. Через Бергсона влияние немецкой мысли в блестящем французском облачении распространяется не только по всей Европе, но его действительность обнаруживается также и в Америке. Там его воодушевленным последователем сделался Уильям Джеймс, которого многие восхваляют в качестве величайшего мыслителя Соединенных Штатов*. Джеймс получил наибольшую известность благодаря своему так называемому прагматизму, который служит как бы гносеологией философии жизни, выдвигая тот взгляд, что истина мыслимого определяется не своим теоретическим значением, но своей полезностью для жизни, пригодностью для повышения жизни, — старый взгляд, который в последнее время уже защищался Ницше, еще раньше Махом и Авенариусом.

Впрочем, достаточно только краткого указания на Джеймса, ибо его плюралистическая метафизика не обладает никакими существенно оригинальными чертами. Самый интересный ее момент заключается в том, что для жизненности мало универсума, но нужно мир мыслить как мультиверсум. Но, может быть, особая ценность этого взгляда и ограничивается только этой терминологией. Его разработка заставляет желать многого.

Само собой разумеется, что здесь речь идет о философе жизни, а не о психологе, который может стоять гораздо выше философа жизни по своему научному значению. В нашей связи Джеймс важен потому, что, будучи по своему происхождению и культуре весьма отличным от Ницше и Бергсона, он все же в некоторых основных своих мыслях обнаруживает с ними поразительное согласие.

Не существует более значительных по влиянию философов, чем эти три столь различные между собой по национальности и образованию мыслителя, и все они определенно философы жизни. Тем самым мы характеризовали модную философию нашего времени в лице ее наиболее прославленных отдельных представителей.

Наряду с ними многие другие развивают свои мысли в том же направлении, часть из них нельзя причислить к чистым философам жизни и считать также модными. Но все же нужно упомянуть о некоторых, и из их среды особенно о тех, которые более ярко свидетельствуют о широкой распространенности и силе современных тенденций в понимании жизни как раз потому, что в иных отношениях они отличаются от модной философии.

Так, к числу их принадлежит Георг Зиммель. Он обладал необычайно тонким пониманием окружающих его духовных движений. Мы имели уже возможность на него сослаться при общем изложении философии жизни, поскольку и он делал попытки установить связь между основным направлением современности и понятием жизни. Вместе с тем он сам, по крайней мере в части своих работ, должен считаться философом жизни. Он много говорит о жизни и почти всегда в высоких тонах, как о предмете своей любви. Он не только ясно понял, что на пороге XX столетия широкие круги духовной Европы жаждающими пальцами стали искать новый лейтмотив для построения мировоззрения, причем понятие жизни стремится занять центральное место в этом искании, подобно тому как другие эпохи сосредоточивались на таких понятиях, как бытие, божество, природа или личность, но он сделал также из жизни, по крайней мере в своем последнем труде*, определенный центр своего собственного мышления, правда, таким путем, что, в сущности, здесь уже произошло преодоление чистой философии жизни. Ибо Зиммель мыслит под термином "жизнь" одно-два по существу различных понятия, благодаря чему теряется столь важное для других философий жизни единство жизни, и имманентной она остается только по названию, тогда как имеющееся у Зиммеля "обращение к идее" сполна означает переход через границы всякой жизни.

Но, даже оставляя это в стороне, нельзя подводить этого мыслителя со столь богатым духовным содержанием под определенные лозунги, поскольку он был сознательным противником систематики. Тем не менее он остается философом жизни в широком смысле этого слова, обнаруживая здесь свою зависимость как от Ницше, так и от Бергсона, т. е., собственно говоря, от философов жизни, что, однако, не наносит никакого ущерба его самостоятельности. Тем самым он характерен для философии нашего времени.

Но вместе с тем, по существу, он образует переход к тому ряду мыслей, которые еще менее могут считаться философией жизни в узком смысле, но все же обнаруживают свое родство с нею, и поэтому равным образом должны быть упомянуты здесь.

Из старшего поколения прежде всего нужно назвать Вильгельма Дильтея, который совершенно не зависит от Ницше и Бергсона, но зато стоит в теснейшей связи с немецкой романтикой, подлинным истоком современной философии жизни. Хронологически он принадлежит к ранним философам жизни. Тем не менее мы упоминаем его только теперь потому, что он не является, собственно говоря, систематиком и еще менее того может сойти за модного философа. Он главным образом историк духовной культуры.

Но там, где он философствует, он также заявляет: "Последняя основа мировоззрения заключена в жизни". Соответственно этому он пытался опираться в своем мышлении на переживания еще тогда, когда это слово не было так затаскано, как теперь. В особенности важным ему представляется восстановленное в своем переживании понимание. На этом пути он стремится к более жизненному познанию духовного бытия, чем это в состоянии сделать естественно-научный способ мышления вместе со всей современной психологией. Важна не только данная

в представлениях, объективированная и разошедшаяся с жизнью причинная связь, но также и внутренне переживаемая связность мотиваций. Нет надобности знать что-либо о духовном мире даже для естественно-научного точного объяснения самой жизни. Уже такие проблемы, как реальность внешнего мира, Дильтей стремится разрешить не при помощи рассудочных выводов, но обращая внимание на существенное в отношении воли к тому противодействию, на которое она наталкивается.

Взгляды его на жизнь всецело сплетаются с его историческими работами и определяют не только их метод, но также и содержание. Его "Юношеские годы Гегеля"* характерны в этом отношении. Молодого Гегеля можно причислять к философам жизни, и он становится вполне таковым в изложении Дильтея. С другой стороны, Дильтея интересовал тот вопрос, каким образом возникла оспариваемая им точка зрения, т. е. как случилось, что в длившейся в течение столетий работе мысли, начиная с Галилея, мир живого духа был подменен применением рассудочных категорий естествознания, как механический способ мысли со своими свойствами и формами убил всякую жизненную связность и как повсюду единство жизни должно было уступить влиянию молекулярной физики в раздроблении и атомизировании даже при исследовании государства и общества, более того — религии.

Так этот философ одним из первых во многих пунктах восстает против всякого рационализма, т. е. против мнения, что сущность вещей кроется в доступном рассудку и объяснимом. Это приводит к мертвому мировоззрению, которое все разрывает на части и не знает целого, которое может жить. В противоположность ему нужно полностью оценивать интуицию понимания, созерцания полноты жизни и связности жизни как подлинный способ исчерпывающего мировоззрения и понимания исторического хода событий.

Короче говоря, также и здесь мы встречаемся с жизненностью, непосредственностью, первоначальностью и наглядной иррациональностью в противоположность мертвому и рассудочному, ограничивающемуся понятиями знанию, и в этом у Дильтея, по существу, устанавливается связь с Ницше и Бергсоном, с Джеймсом и Зиммелем, от которых он в другом отношении далеко удаляется.

Быть может, посыплются сначала возражения, если далее в той же связи мыслей мы упомянем строго научную школу *феноменологов*, во главе которых стоит Гуссерль. У самого Гуссерля действительно нет философии жизни. Несмотря на это, его мышление сродно с нею, и этим, быть может, объясняется как раз в значительной своей доле успех его произведений. Для широких кругов идеи Гуссерля, конечно, недоступны. Однако в связи с ними развилась философия жизни, и уже поэтому о них приходится упоминать.

При этом, само собой разумеется, дело идет не о развертывании логического в противоположность психологическому, так как таковое может повести только к отказу от всякой философии чистой жизни, но об "усмотрении сущности" (*Wesensschau*), которое Гуссерль стремится сделать основной теорией всякой философии и которое нашло своих приверженцев. Также и их мы попытаемся понять в сознательно одностороннем виде и поэтому несправедливо приспособленными к моменту времени, в связи с современными тенденциями учений о переживании,

приняв во внимание, что под феноменологией разумеется учение о вновь открытом виде наглядных и непосредственных "явлений". При этом приходится больше вспоминать о гётевском основном феномене*, чем о Гегелевой феноменологии.

Смысл точки зрения феноменологии — в незамутненном восприятии первично данных феноменов. В его единстве и своеобразии мы должны учиться "видеть стоящее перед глазами", не окутанное и не затемненное туманной завесой, созданной научными теориями и в особенности обыденной психологией. "Непосредственное" усмотрение", не только чувственное, опытное, но видение вообще, как первично данное сознание чего бы то ни было, составляет последний источник правомерности всех утверждений разума"¹. Это самое близкое к нам мы не должны забывать, увлекаясь понятиями, содержащими только отвлеченное, отъединенное и потому далекое нам бытие.

В этом сердцевина сущностного усмотрения, согласно феноменологическому методу, поскольку мы его причисляем к общим течениям времени, и эта жажда непосредственности связывает Гуссерля все же с философией жизни, не только с Бергсоном, но и с Дильтеем, который не без основания живо интересовался подобными стремлениями, несмотря на то что у него не только отсутствуют модные лозунги, но в глубине души его замысел совершенно с ними расходится.

Для более полного доказательства имеющейся здесь связи, по существу, можно было бы привести пример Макса Шелера, который в качестве сторонника Гуссерля определенно заявил, что он питает надежду, благодаря этой философии в сфере жизни, использовать до конца те могучие толчки, которые даны были нашему мышлению со стороны Ницше, Дильтея и Бергсона. В прямо-таки торжественных выражениях он указывает на феноменологию как на выполнение всех этих замыслов и в характерных словах требует философии, исходящей из "переживания сущностных содержаний мира", которая должна знаменовать новую эпоху².

Шелер сам дал наброски такой философии жизни главным образом в своей книге о гении войны^{***}, в основополагающих и собственно философских главах которой понятие жизни играет решающую роль и служит для оправдания войны как высшего момента государственной деятельности. В критике философии жизни мы еще вернемся к этому. Под конец следует указать еще на то, что жизнь не только полагается в основу всей культуры, но также становится базой для мышления там, где и культура рассматривается как нечто мало существенное.

Здесь делались попытки, определенно примыкающие к романтическому ходу мыслей. Характерен в этом отношении "опыт философии жизни" русского автора Федора Степуна, стоящего на точке зрения Фридриха Шлегеля³. "Ценности жизни", как "ценности состояния", противопоставляются всем "ценностям осуществления" и тем самым всем ценностям культуры. Сама жизнь почитается больше всего, и особенно

¹ Ср.: *Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1913. S. 36**.

² Ср.: *Scheler. Abhandlungen und Aufsätze*. 1915. II. S. 227.

³ Ср.: Логос. Т. I. 1910. С. 171 сл. (рус. изд.)****.

религия только и может обнаруживаться в чистом переживании. Нет смысла говорить о религиозной культуре. Возможна лишь жизнь в Боге. Всякая культура основывается на творчестве и означает творчество. Всякое же творчество сводится к отрицанию и уничтожению положительного всеединства души, в котором непосредственно коренится всякая религиозность.

Эта философия жизни, проникнутая симпатией к Фридриху Шлегелю, придает интересный нюанс современной философии. Шлегель полагал, что только в пассивной святости человек может хранить память о своем Я, в целях созерцания мира и жизни, в лености он усматривал единственный "богоподобный отрывок", уделенный человеку. В этом случае можно сослаться на изгнание из рая. Остается только пожалеть, что тот, кто последовательно "живет" согласно этой философии жизни, не сможет дать философских "осуществлений". Это мировоззрение ценности состояния не способно к объективному оформлению в законченной связи мыслей, и, таким образом, мы не можем, к сожалению, ожидать появления "системы", быть может, самой последовательной из всех философий жизни. Кто философствует, исходя из этой точки зрения на жизнь, совершает уже непоследовательность в самом своем акте философствования.

Претендующее на полноту перечисление философов жизни здесь невозможно и не имело бы смысла. Связи с понятием жизни простираются на самые разнообразные философские направления. Так, сюда можно, например, причислить взгляды *Фридриха Паульсена*, несмотря на то что термин "жизнь" не встречается у этого не сильного, но тонкого и приятного мыслителя. Он проникнут большой симпатией к Джеймсу, и его понимание Канта соответствует современному течению. С еще большим основанием можно в этой связи упомянуть *Ганса Файхингера* с его "Philosophie des Als Ob"* . Отчасти, конечно, она связывается со странным искажением Канта, которое уже в конце XVIII в. по поводу Форберга вызвало энергичное противодействие Фихте, и поэтому отступает далеко от модных направлений. Но и в ней определенно обнаруживаются нити, связующие ее с Ницше и с прагматизмом, благодаря чему эта философия встретила такое участие к себе. В принципиальном отношении в своих существенных чертах, что здесь для нас важно, ее рассуждения не дают ничего нового сверх того, что мы уже знаем. Поэтому достаточно одного краткого указания на нее. Не имеет смысла приводить новые имена. Их число велико, принципиальное же значение их маловажно. У каждой моды много поклонников.

Но не следует также *слишком* раздвигать круг философии жизни. На это следует указать, так как наряду с Бергсоном и Джеймсом называют такого мыслителя, как *Рудольф Эйкен*, считая, что, подобно первым, он обращается от понятий обратно к жизни¹. Конечно, у Эйкена очень часто встречается слово "жизнь", и точно так же справедливо, что в этом своеобразном и глубоком мыслителе нельзя видеть только обновителя идеализма Фихте. Но для него существенна самая тесная связь с классической немецкой философией, и если понятие жизни столь расширять, что под него подойдет и понятие "духовная жизнь" Эйкена, то этот

¹ Ср.: *Julius Goldstein. Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. S. 149 ff.*

термин потеряет всякую ясность своей смысловой чеканности. Поэтому как бы Эйкен ни любил слово "жизнь", он не может быть причислен к тем философам, которых мы здесь имеем в виду. Современное течение во взглядах на жизнь не оказало на него существенного влияния, наоборот, он постоянно сохранял по отношению к нему свою полную философскую самостоятельность.

С другой стороны, существуют мыслители, которые не употребляют термин "жизнь" и все же тесно связаны с модными течениями современности. Это случается также и без их ведома. Так, чтобы не быть голословным, можно привести в пример хотя бы книгу, имеющую столь многочисленных читателей и столь сенсационное заглавие, как "Гибель Запада"* Освальда Шпенглера: она — в большей своей части результат современных тенденций жизни, хотя "воля к жизни" у автора, как и у Вотана в "Кольце Нибелунгов", волит только одно: конец! Не только Гёте, но также Ницше и Бергсон были преемниками этой "морфологии". Понятие "фаустовского"***, родственное дионисическому и, следовательно, связанное вообще с принципом жизни, проходит через всю книгу в целом, и точно так же самый замысел "морфологии" обнаруживает связь с тенденцией учения о жизни. Морфология означает здесь биологию. Шпенглер заметил, что история не может разрабатываться по образцу "точного" естествознания. Но он не замечает, что *всякое* генерализирующее, следовательно, также и морфологическое изложение должно вести по самому своему существу к удалению из истории неизменно индивидуального. Биология в принципе вытесняет историческую особенность никогда не повторяющегося одновременно с установлением "исторических законов". Забывая об этом обстоятельстве, современный принцип жизни терпит неудачу из-за переоценки биологического мышления¹.

О других работах, важных для нас постольку, поскольку хотя бы в своих частностях, иногда помимо своего ведома и желания, они являются выражением жизненных тенденций времени, мы поговорим позже. Изложение их содержания не прибавило бы ничего нового к характеристике современного мышления. Что же касается частных, то, чтобы избежать повторения, лучше будет о них упомянуть в критической части.

Уже теперь, несмотря на связанность одной мыслью, картина современной философии жизни достаточно пестра, чтобы быть односторонней. В ее рамки входят самые разнообразные стремления. Творческое напряжение жизненных сил и святая пассивность тиши переживания,

¹ Впрочем, я не могу здесь разбирать эту несомненно очень остроумную книгу. При всех интересных частностях методический аппарат понятий в ней столь хрупок, что изложение ее главных мыслей без критики с трудом было бы возможно, и сверх того "пророчество" о гибели Запада кажется для каждого, кто ясно видит логическую структуру исторического, т. е. индивидуализирующего, мышления, столь ненаучным произволом, что вообще о нем неловко говорить в научной связи мыслей. Шпенглер оставляет очевидно очень мало на долю "логиков", которым он отводит свое всемирное историческое место в таблицах, приложенных к книге. Тем не менее он мог бы от них кое-чему поучиться. Мнение, будто можно заранее определить развитие истории, принадлежит к рационалистическим предпосылкам философии Просвещения, которые, наконец, должны быть отброшены.

отрицающего всякую деятельность, французский *élan* и русская мистика, сознательно бездеятельная в своей созерцательности, полный радостных надежд жизненный оптимизм, захваченный эволюцией сверхчеловечности, и сумрачное отчаяние в дальнейшем развитии западной культурной жизни, антинаучные пророчества о жизни и строгая научность взгляда на жизнь, метафизическая погруженность в потусторонность мировой сущности и до конца по сю сторону находящийся прагматический утилитаризм — все это сталкивается в той западно-восточной структуре жизни, которая протягивается над Европой.

Как же было не стать модой мышлению о жизни при таком богатстве, которое как будто бы полно посулами для каждого? Во всяком случае, значительно большая часть мыслей, "жизненных" в современной философии, т. е. таких, которые не ограничиваются распространением среди ученых, но усваиваются также и более широкими кругами, находится под знаком философии жизни, или прямо о том заявляя, или будучи таковой на деле. Понятия жизни окружают нас наподобие философской атмосферы, даже для более молодого поколения они стали столь привычными, что часто думают, будто так всегда должно быть: повсюду только нужно стараться "переживать", если хочешь философствовать.

При этом еще раз нужно подчеркнуть, что это изложение не имеет целью охватить философское движение нашего времени в его существенных направлениях. Самое важное в современности заключается, быть может, в том, что пока еще интересует узкие кружки. А о той работе, которая примыкает к великим мыслителям прошлого и стремится развивать дальше их системы, точно так же не было речи, хотя и эта часть современной философии не может считаться малосущественной. Такое намерение исключается уже в силу того, что самого автора нужно причислить к тем, кто работает над дальнейшим развитием начатого философией немецкого идеализма.

Таким образом, мы сознательно ограничились широко распространенными тенденциями. Тем самым еще не дается никакой их оценки: ни положительной, ни отрицательной. Это ограничение объясняется вышеуказанными причинами, диктуемыми определенными научными заданиями.

Г л а в а III

БЕСПРИНЦИПНОСТЬ ЖИЗНЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ИНТУИЦИИ

...Doch ein Begriff muss bei dem Worte sein.

*Der Schüler**.

От изложения философии жизни мы обращаемся теперь к ее критике. При этом речь идет *не только* о ее опровержении, но также и о признании ее правомерных мотивов. Однако о них мы поговорим в конце. Там мы укажем на нечто положительное, что может именоваться "философией жизни". Но речь при этом будет отнюдь не о философствовании на

основании голого переживания. Скорее наоборот, жизнь должна быть соотносена с чем-то, что само не жизнь.

Жизненная философия никогда не совпадает с жизнью. Подготовкой для такой философии, трактующей о жизни, должна быть критика той жизненной философии, которая рассчитывает обойтись одной только жизнью. А потому пока центр тяжести лежит на отрицательной стороне дела.

При этом мы не можем принимать современную философию за такое единство, в виде которого она нами специально ранее была изложена. Мы должны усмотреть в ней различные элементы и попытаться выделить то, что падает на долю просто жизненных настроений, жизнеощущений и инстинктов жизни. По отношению ко всему этому научная критика не имела бы вообще никакого смысла. Мы останавливаем наше внимание только на том, что нашло себе выражение в теории, и будем, таким образом, оперировать только *понятием* жизни.

Но и последнее в современной философии оказывается не однозначным, так как здесь смешивается множество понятий жизни. Мы должны их различить. Только сами по себе ясные и однозначные направления могут быть оспариваемы научно. Мы будем действовать, как если бы перед нами была связка прутьев, на которую мы до сих пор смотрели как на нечто единое, теперь же каждый из них мы берем в отдельности и стараемся разломить. Таким путем еще лучше обнаружится то ценное, что таится в стремлениях нашего времени и что поэтому должно быть сохранено.

Прежде всего нужно уяснить чрезмерную неопределенность современного понятия жизни, не позволяющую без более точного определения сделать из него основу научной философии. Жизненные настроения могут получать самые многозначные ярлыки, и как раз из смутности проникающих друг друга жизнеощущений, которые возникают в связи с этими настроениями, проистекает большая часть их привлекательности и чуждой науке ценности. Для науки прежде всего важно свести счеты с двумя принципиально отличными понятиями жизни, из которых одно имеет очень широкое значение, другое же ограничивается тесным кругом явлений жизни.

Самая общая тенденция жизни направлена на непосредственное, наглядное, *интуитивное* вообще в противоположность всякой "мертвенности" *понятия*. Это понятие жизни, таким образом, можно определить именно как понятие непонятного. Другое понятие, наоборот, подходит только к отдельным жизненным процессам. Им принимается во внимание то, что обычно называется жизнью в противоположность мертвому, *та жизненность*, о которой, как одна из специальных наук, говорит *биология*. Более широкое направление можно обозначить как *интуитивную* жизненную философию, тогда как более узкие течения ориентируются на науку о жизненных организмах и поэтому носят *биологический* характер.

Мы прежде всего рассмотрим интуитивную жизненную философию, чтобы показать отсутствие в ней какого-либо ясного *принципа*, что делает ее неприемлемой в качестве основы для научного изображения мира и разработки теоретических взглядов на мироздание. Затем нам

нужно будет перейти к биологизму, который, хотя и имеет принципиальную основу, все же, как это обнаружится, не может построить с помощью своих принципов философию как учение о мировом целом или как мировоззрение, так как эти принципы недостаточны даже для того, чтобы обосновать "жизневоззрение", если понимать под этим более узким термином истолкование человеческой жизни.

Разделение на указанные два направления совершенно неизбежно при критическом подходе к ним. Но при этом особенно нужно отметить, что модная ныне философия характеризуется как раз тем, что в ней смешиваются интуитивные и биологические моменты. Указывая на это, мы уже в области критики.

Прежде всего мы ставим общий вопрос, что такое жизнь и что нужно считать живым? Каковы признаки этого понятия и чем отличается живое от мертвого? От чего имеет смысл требовать, чтобы оно было живым?

Если живым называют, как это часто случается, все, чему придают высокое значение, и мертвым все, чего терпеть не могут, то этим ничего не достигается. Действительно, жизненный энтузиазм должен показаться с самого начала подозрительным, если не только ставится требование "жизненного мировоззрения", но сверх того недооцениваются *все науки*, также и специальные, из-за их недостаточной жизненности.

Наносит ли какой урон естествознанию заявление, что в его понятиях нет жизни? Можно бороться с натурализмом, с отождествлением мирового целого с природой и равносильным этому сведением философии к естествознанию. Но отдельные естественные науки философия должна предоставить самим себе. Их задача вовсе не в том, чтобы быть жизненными. Жизненная математика кажется прямо-таки чем-то нелепым, если мы поймем слово "жизненный" в каком-нибудь из обычных его значений, хотя сейчас дело обстоит так, как будто бы от нас требуют и таковой. Математические образования остаются "мертвыми", как бы они ни были пронизаны "движением", но это ничем не умаляет, само собой разумеется, ценности математического мышления. Скорее наоборот, быть может, как раз там оно одерживает свои величайшие победы, где дальше всего отстоит от всего переживаемого в какой-либо области жизни.

То же можно считать по крайней мере возможным для физики и химии. Их задачей не служит изображение живой природы. Действительно, от отсутствия жизненности они не теряют научной правды даже тогда, когда пытаются построить понятия, нужные *для жизни*, для ее объяснения. Стремление расширить точку зрения физики на возможно более широкую область телесного бытия, перенести ее с мертвой природы на рассмотрение органического не может встретить *методологических* возражений. Живое должно быть представлено также и в таком виде, чтобы стала понятной его связь с "материей", которая неорганична и поэтому называется мертвой. Если теперь презрительно относятся к попыткам идти в этом направлении и слово "механистический" сделалось бранным в устах иных философов, то это указывает только на недостаток у них "философии". Физическое воззрение на телесный мир шире всех других, а потому "философское" понятие *пространственной* природы научно всегда будет ориентироваться на физику.

Правда, перенесение способов мышления наук о телесном на область душевного или "духовного" мира оканчивается неудачей. Но организмы так же телесны и так же занимают пространство, как и земля, на которой они постепенно развиваются, и завоевания физики колебали уже не раз твердо установленное, так что никакое "невозможно" не должно говорить по поводу распространения физического образования понятий на всю область телесного мира без исключения.

Само собой разумеется, организм не равен механизму. Но на основании этой избитой истины, которой ограничивается мудрость иных виталистически настроенных сторонников телеологии в природе, нельзя вывести ничего опровергающего попытку подвести органическое под физическое и химическое *понятия*. Тело, имеющее цвет, есть не только количественно определенный комплекс атомов, т. е. цвет как таковой, никогда не равен движению, и тем не менее есть полный смысл в утверждении, что понятие с количественным содержанием имеет значение также и для цветных тел. Таким же путем оправдывается образование физических понятий органического. Каждый шаг в направлении включения организмов в общий порядок природы означает принципиальный прогресс, и целое телесного бытия не может мыслиться по крайней мере противоречащим механике или физике, ибо иначе было бы невозможно никакое воззрение на телесный мир как на единство. Философия, которая не принимает во внимание стремления к *общей* теории телесного мира, не может быть признана универсальной в истинном смысле этого слова.

Но это касается только специальной проблемы. Общий принцип, который имеется здесь в виду, выражается лишь постольку, поскольку нужно различать между действительным и понятием этого действительного.

Основная наша задача сводится к рассмотрению того, может ли жизнь стать всеобъемлющим философским понятием мирового масштаба, и тогда на деле, нам представляется, слово "переживание", пожалуй, может иметь значение, способное дать самую общую схему для постижения всех предметов. То, что мы не "пережили", для нас не существует, следовательно, не может входить и в философию. Поэтому как раз *универсальная* наука должна как будто бы превратиться в философию переживаний. О чем ином она могла бы в противном случае говорить? У нее нет никакого другого материала. Таким образом, приходится признать, что философия должна так оперировать совокупностью всех переживаний, чтобы они были расчленены вполне однозначно в систематическом порядке, а это может сделать только философия *жизни*.

Разве мы не должны даже тогда, когда мы говорим о своем *не* признании чего-нибудь, все же как-то его переживать. В ином случае о нем было бы бессмысленно говорить. Слова, под которыми не разумеется никакого переживания, пустой звук, непонятный никому из нас. Таким образом, философия жизни приобретает как будто бы неоспоримое право на существование.

Но если мы присмотримся ближе, то увидим, что это право куплено дорогою ценой. Мы можем признать, что все мыслимое необходимо

состоит из "переживаний". Против этого ничего нельзя сказать. Но что из этого следует?

Понятие жизни становится пустым, раз оно применяется ко всему, что существует и что не существует. Слово, которое должно обозначать *любую* мыслимость, неизбежно теряет отчетливость значения. Ее применение для философии жизни, как чего-то отличающегося от остальных видов философствования, становится теперь бесплодным. Пережитость оказывается безразличным наименованием для сущего и не-сущего, пребывающего и изменяющегося, твердого и текучего, видимого и невидимого, чувственного и сверхчувственного, непосредственного и проникнутого рефлексией, содержания и формы, конкретного и абстрактного, данного и созданного мыслью, наглядности и понятия, субъекта и объекта, я и ты, телесного мира и душевной жизни, и т. д. и т. д.

Все это должно как-то "переживаться", ибо, несомненно, иначе оно оставалось бы нам совершенно неизвестным. Слова не имели бы никакого понятия для нас смысла. Но "философия жизни", опирающаяся на *такую* истину, не имеет ничего общего с тем направлением мысли, которое все свое внимание направляет на становящееся и текучее, непосредственное и конкретное, на наглядность во всей ее полноте, отодвигая на задний план пребывающее и неподвижное, проникнутое рефлексией и абстрактное, являющееся результатом мысли и созданное понятием, лишенным наглядности.

Конечно, можно применять слово "переживать" так, что станет правильным положение: все, о чем мы осмысленно говорим, должно как-то "переживаться". Нужно даже сказать, что полезно обратить особое внимание на заключающуюся в этом заявлении правду. Но если на нем одном сейчас же стараются обосновать философию жизни, то в таком предприятии нельзя усмотреть ничего нового. Изменено только наименование. Быть пережитым значит в этом случае то же самое, что и "быть данным" или же быть осознанным, и учение, здесь возникающее, полностью покрывается тем, что обычно обозначают как гносеологический идеализм или точку зрения имманентности познаваемого сознанию. "Мир есть представление". С этого действительно *начинается* философия, и если остаются при этом утверждения, то приходят к философии чистого опыта. Сколь ни важным в известных отношениях является это выяснение черт данности или осознанности всего мыслимого, оно все же не дает еще основы для философии жизни в сколько-нибудь точном значении этого слова. Это станет тотчас же ясным, если вспомнить, что, согласно учению об имманентности, мертвое "переживается" на равных правах с жизнью. Все косное и неодушевленное, с чем борется современная философия жизни, мы все же знаем только постольку, поскольку оно нам "дано", поскольку мы его "представляем" или "имеем в сознании".

Мертвый механизм относится к "переживанию" с таким же правом, как и живой организм. Следовательно, на основании *этого* понятия жизни нельзя говорить о философии жизни в противоположность философии смерти.

Таким образом, для более широкого понимания переживания в интересах самой же философии жизни следует отдавать предпочтение

старым, сделавшимся обычными выражениям, как-то: "имманентность", или "сознание", или "опыт", которые указывают, что обращение внимания на свойство переживаемости всего мыслимого, как это, например, имеет место у У. Джеймса, защищающего "радикальный эмпиризм"* , хотя и является первым шагом философии, но именно *только* первым, за которым уже должны следовать многочисленные другие, если мы хотим получить философию жизни, к которой стремится наш век.

Само собой разумеется, одно это обстоятельство ничего еще не говорит о философии жизни вообще. Оно касается только ее самого общего и, на первый взгляд, самого приемлемого обоснования. Несомненно, можно придавать слову "жизнь" более узкое значение, сохраняющее, однако, его пригодность для определения общей философской точки зрения. А потому следует рассмотреть также и эти более узкие понятия жизни.

Прежде всего мы встречаемся с той мыслью, что жизнью нужно называть все непосредственное и изначальное, или все *воззрительное*, т. е. не подвергшееся еще обработке в понятиях, в нем-де и нужно искать сущность мира, каков он есть.

В этом сходятся, действительно, многие взгляды на жизнь философии нашего времени: "формы", в которые рассудок облекает мир, делают жизнь "безжизненной". Поэтому нужно стремиться к неоформленному, неподдельному, чистому содержанию, которое дается непосредственной интуицией в качестве "подлинной" жизни. В этом смысле, скажут, и следует понимать термин "переживание". Этим движется требование откинуть все приатки оформления, знаменующие омертвление. Если здесь имеются в виду не переживания вообще, но переживания содержания, в противоположность всякой форме, то естественным нужно признать вопрос, чем является эта чистая, незамутненная, сохранившаяся в неприкосновенности, ничем не тронутая в своей жизненности жизнь. Таким путем получается то определенное понятие жизни, на которое опирается вышеупомянутая интуитивная философия жизни, а именно понятие бесформенного, поскольку же всякое понятие предполагает известную форму, то речь идет о лишенном понятия, только воззрительном, доступном одной интуиции переживании жизненного содержания. Таким образом, вполне выясняется это второе понятие жизни.

Но достаточно ли оно для обоснования философии жизни? С этим можно как будто бы согласиться в том случае, когда стремятся к интуиции в противоположность рассудку. Само собой разумеется, при принципиальной критике мы можем иметь дело только с теми видами интуитивной философии жизни, которые всерьез отвергают всякую оформленность с помощью понятий рассудка и ставят на их место наглядность. Поскольку речь идет только о том, что в известной мере наглядно и, соответственно этому, в известной мере рассудочно оформлено, принципиальное решение вопроса невозможно. Ведь в данном случае все дело сводится к определению философией жизни меры, указывающей, сколько содержания и сколько формы у нас есть в переживании, а об этом можно, конечно, спорить. Следовательно, вопрос может ставиться только таким образом: каковы должны быть взгляды философии жизни, стремящейся опираться *исключительно* на интуитивное переживание жизненного содержания, и как только вопрос поставлен таким образом,

должно стать ясным: чем последовательнее стараются увидеть в жизни чистое содержание наглядного, в противоположность *всякой* форме рас-судка, тем более *удаляются* от научного мышления вообще.

Как возможна теория без применения какой-либо формы, говорящая об одном только содержании, без какого-либо мышления, ограничивающаяся только интуицией, исключаящая всякое понятие, опирающаяся лишь на наглядность? Остается несомненно правильным, что философия нуждается в содержании и что все содержания, которые должны у нас принять форму понятий, так же наглядно переживаются. Но здесь опять нужно указать, как и при первом понятии жизни, что как раз в силу применимости этого положения ко *всем* содержаниям, только еще подлежащим оформлению, оно не говорит ничего о том *особом* содержании, которое дало бы возможность *отличить* философию жизни от других видов философствования. Наглядное интуитивное переживание содержа-ний должно, таким образом, быть предпосылкой философствования, но само по себе оно еще не дает философии. Это не требует доказательства, и мы упомянули о нем лишь потому, что часто философия жизни отличается удивительной неясностью в этом случае.

Точно так же и то обстоятельство, что многие философские мыслительные построения обнаруживают слишком мало наглядно пережи-ваемого содержания и поэтому, быть может, по праву обзываются "мертвыми", не может служить обоснованием интуитивной философии жизни. Тут не уйти дальше положения, что понятия без наглядного представления пусты, и здесь еще не кроется никакой философии жизни.

Говорят о жажде наглядности в наше время, и потребность в инту-иции вполне оправдывается везде, где жизнь оставляет позади свои прежние формы, а также там, где понятия, созданные только для отдель-ных частей мировых содержаний и в силу этого односторонние, рас-ширяются до понятий космических масштабов, как это, например, про-исходит в "монистическом" или механистическом мировоззрении. Для противодействия этому может возникнуть отказ от умерщвляющих форм. Но обоснован он может быть лишь постольку, поскольку направ-лен против отдельных видов *формального*. Известные рассудочные фор-мы остаются неизбежными. И сама философия переживаемых содержа-ний не могла бы осуществляться без понятий. Без них она бы осталась теоретически непонятной, не могла бы вообще быть выраженной в име-ющих смысл положениях.

Всякой философии, таким образом, нужно решить вопрос, какие формы должны быть вложены в жизненные содержания, для того чтобы появилась возможность говорить об их значении для философского понимания жизни, но тем самым центр тяжести снова переместился с содержания жизни на ее форму. То, что известные формы убивают жизнь, это чисто отрицательная сторона дела. Там, где надеются обой-тись в науке одним содержанием жизни, без всякой формы, всегда находятся в заблуждении, потому что только в форме понятия нагляд-ность перестает быть теоретически "слепой", становится выраженной, передаваемой, теоретически различимой или истинной. Полная бесфор-менность, таким образом, никогда не в состоянии "оживить" науку, она может ее только "убить".

Для приложения этого очень простого принципа к нашему особому случаю достаточно указать на то простое соображение, что мертвое, косное и нежизненное как содержания в такой же мере должны быть содержаниями переживания, как и содержания того, что, в противоположность им, называется жизненным. Так снова исчезает неискоренимое противоположение живого и мертвого, которое определяет собой все в философии жизни. Таким образом, второе понятие переживания как понятие чистого содержания жизни, в противоположность всякой форме, так же мало помогает философу жизни, как и понятие переживания вообще, равным образом охватывающее и форму и содержание.

Отсюда следует, что термину "жизнь" нужно придать третье, еще более узкое значение, чтобы сделать его пригодным для философии жизни. Слово "переживание", несомненно, не было бы столь излюбленно, числись у него всего только два выше рассмотренных широких значения, на первый взгляд делающих его как будто бы пригодным для применения в науке универсального характера.

Но под переживанием можно понимать совсем другое. Это видно уже из того, что часто на этом слове делается такое же ударение, как и на термине "событие". В этом случае мы желаем сказать, что в собственном смысле "пережитое" нами не осталось нам *чуждым*, но сделалось нашим достоянием, частью нашего Я, глубоко погрузилось в наше существо и дало там твердые ростки. Только теперь переживание приобретает значение для жизни, т. е. прежде всего для нашей личной жизни и затем уже соответственно для жизни вообще.

Таким образом, мы действительно находим более узкое и более определенное понятие переживания. Переживаемое в "переживании" обнаруживает существенное для себя, наиболее важное в себе, говоря яснее, связанное с *ценностью*. Противоположным ему остается безразличное, незначимое, не имеющее ценности чуждое и потому мертвое, которое не может сделаться переживанием для нас, потому что оно нас никак не затрагивает. Но здесь переживание, таким образом, обозначает не только то, что *есть*, но одновременно и то, что *должно* быть, поскольку оно обладает ценностью. Мы *желаем* для себя "переживаний" в целях обогащения и повышения ценности нашей жизни. Стремиться к переживаниям в широком смысле было бы невозможно, так как они всегда у нас под рукой.

Не можем ли мы это третье понятие переживания приспособить для философии жизни?

Быть может, выскажут взгляд, что в нем и заключается как раз проблема философии жизни: она должна уяснить нам *существенные* и *полные смысла* переживания и выделить их из необозримой полноты безразличных для нас содержаний переживания. Возможно, это и правильно. Но, с другой стороны, также несомненно: научный принцип выбора не дан еще в том, что какое-либо переживание мы именуем "переживанием" и тем самым причисляем его к "существенным" переживаниям. Смысл этих слов, правда, понятен, он самоочевиден, поскольку мы имеем в виду существенное для нашей индивидуальной, личной, собственно нашей жизни. Здесь часто мы точно различаем, что принадлежит в жизни нам и что остается в ней чуждым для нас:

Was euch nicht angehört,
Müset ihr meiden,
Was euch das Innre stört,
Dürft ihr nicht leiden¹.

Чутьем инстинкта мы совершаем это разделение.

Но если мы ограничились бы этим и в философствовании, то лишились бы как раз того, что неизбежно требуется при построении философии жизни. Она должна произвести разделение между переживаниями в общем виде: сверхиндивидуальным, необходимым и доступным пониманию другим способом. Чем объясняется, что мы от имени науки считаем что-то существенным: каков теоретический смысл "переживания"? Поскольку мы только живем, мы не задаем себе этого вопроса, но в философии жизни, наоборот, эта проблема приобретает решающее значение. Личные желания и настроения, дающие в результате чреватое смыслом переживание, оказываются индивидуальными капризами и не могут иметь руководящего значения.

Так мы приходим к следующему выводу. Каждый имеет свои *собственные* "переживания" и отличает их от других переживаемых им содержаний, не говорящих ему ничего. Но если бы они были *только* его собственными, то их выделение не было бы важным для науки. Как раз то значение, которое делает столь излюбленным самый термин "переживания" и дает нам возможность ставить на нем особое ударение, ничем не помогает само по себе в дальнейшем ходе науки. Тем самым также и третье понятие переживания оказалось непригодным для философских целей, и остается совершенно неясным, каким образом при помощи одного только переживания мы сможем перейти к построению философии жизни. Без общего, без значимого для всех случаев *принципа вывода* наука не может существовать.

Это приводит нас обратно к соображению, которое мы уже вскользь высказывали вначале. Нам нужна система, которая помогла бы превратить мировой хаос в теоретически стройный мировой космос. В этом смысле мы понимаем теперь особое указание на неизбежность формы по отношению к сбивающей с толку полноте содержания. Это соображение должно обнаружить недостаточность также чистой философии переживания, как и всякого "радикального эмпиризма". Чистое содержание совпадает с содержанием переживания. Понятие жизни в этом широком значении не выводит нас из области одного только содержания. Что превращает хаос жизни в космос жизни? Так именно мы должны поставить вопрос, если желаем добиться ясности в проблеме возможности философии жизни.

Придав делу такой оборот, мы сейчас же сможем установить свое отношение к определенным видам современной философии жизни: с этой точки зрения сразу обнаруживается, что их привлекательность для большинства заключается как раз в призыве к полноте непосредственно переживаемого, так как таким путем они обещают утолить жажду в живом мировоззрении, не осуществимом научным путем. Но именно

¹ "Вы должны избегать того, что не ваше; нетерпимо то, что смущает ваше внутреннее Я".

в этом их преимуществе заключается с философской точки зрения их слабость: для созидания космоса жизни они коренным образом не годятся. Им удается только или создание узкого мировоззрения, опирающегося на понятия отдельных наук и потому по самой природе своей не философского, или, в случае если они благополучно избегают первой опасности, они достигают чисто произвольного преодоления хаотического многообразия жизни, которое вообще не может получать никакого теоретического истолкования.

Применяя этот принцип к критике отдельных философов жизни, мы изменим тот порядок, которому следовали в их изложении. Модные философы, собственно говоря, не принадлежат к той философии жизни, которую прежде всего нужно назвать интуитивной. Последние, как уже об этом была речь, соединяют с тенденцией интуитивизма принцип биологизма, о котором речь будет позже. Типы философии жизни, которые мы рассмотрим в первую очередь, правда, шире по своим заданиям, но зато в них совершенно отсутствует принципиальная сторона дела. Это может быть пояснено на двух примерах: историзме Дильтея и точке зрения феноменологии, в которых особенно подчеркнется связь их позиции с интуитивной философией жизни.

О Дильтее мы сказали, что он более историк, чем философ. И в философии он остался историком. Из истории он хотел почерпнуть свои философские принципы. Но нельзя спорить о том, что, по крайней мере до сих пор, история не была систематической наукой, и поэтому из попыток Дильтея не могло получиться никакой систематической философии. От этого отсутствие принципиальности его философствования становится неизбежно понятным именно в связи с требованием интуиции оставаться в пределах непосредственного и наглядного, и эта связь поучительна.

Дильтей обладал необыкновенно тонким пониманием полнокровности исторических образований. Он умел при помощи источников, как мало кто, воссоздавать и оживлять жизнь различных времен в различных областях духа, когда бы она ни существовала в своей полноте. Его взгляд охватывал здесь очень много воззрений. Он был мастером переживать вновь и вживаться в чужое. Само собой разумеется, он производил при этом *отбор*. Ни один историк не может вносить в свое изображение все, что происходило в прошлом. Но, как историку, ему незачем тревожиться вопросами, почему именно это "существенно", а другое нет. Чтобы добиться верного выбора, он полагается на свой "инстинкт" или свое "чувство". Только тогда, когда он обладает таким инстинктом исторически существенного, он становится "настоящим" историком. Это зависит от несистематического характера истории и не нуждается в дальнейшем объяснении¹.

Но также несомненно, что исторического инстинкта недостаточно для философии. Как раз то, на чем основывается сила историка, ведет

¹ Причину этого я старался вывести из сущности исторических наук, обстоятельно изложенной в моей книге "О границах естественно-научного образования понятий". 1896—1902. 2-е изд. 1913. Более кратко в "Науках о природе и науках о культуре". 3-е изд. 1915 и "Философии истории" (юбилейный сборник в честь Куно Фишера, 2-е изд. 1907).

к бесплодию во всякой систематической науке. Именно потому, что Дильтей все время любовно погружался в полнокровность прошлой жизни, не ставя никаких границ своему увлечению ею, он никогда не мог сделаться систематически мыслящим философом. Как историк, правда, он точно знал, что для него годится и что нет, и поэтому ему было ясно, что в основу исторических дисциплин не может быть положена, как об этом мечтали чуждые истории психологи, наука о душе, пользующаяся обобщающим естественно-научным методом. Его критику психологического "обоснования" наук о духе нужно признать удачной. Но та новая "психология", которой он стремился заменить старую, осталась неясной, вообще даже не была психологией, так что как раз в этом отношении его *психологизирующим* противникам было очень легко на него нападать.

Ничего нельзя было бы сказать против, если бы Дильтей ограничился историей "духовной" жизни и противодействием чуждым истории натуралистическим спекуляциям. Отрывочный характер его трудов при этом не помешал бы. История всегда фрагментарна, должна быть такой. Остается пожалеть, что нельзя ограничиться одним одобрением Дильтея-историка и оставить в стороне его философию. Вследствие того влияния, которое она приобрела, волей-неволей мы должны считаться с ней при формировании наших взглядов на философию жизни современности: этот умелый исследователь и знаток прошлого хотел превратить свой философский недостаток в достоинство, вследствие чего у него получилось так, будто бы философия имеет задачей только коллекционировать ту философию, которая была раньше. Различные типы мировоззрения мирно располагались рядом друг с другом как будто время всякого самостоятельного философствования уже давно прошло, философия уже изжита и прожита до конца в образцах, ряд которых должен считаться законченным, тогда как история только тогда *может* достигнуть своего конца, когда человечество испустит свой последний вздох.

Дильтей превращает мир исторического в мир вообще. Таким путем возникает мировоззрение историзма, которое никак не может быть "живым" мировоззрением и вообще столь же мало заслуживает наименования мировоззрения, как и натурализм. Правда, *по содержанию* и тот и другой различны. Но их основной грех сводится к одному и тому же принципу превращения понятий отдельной науки в философию. Это значительно ограничивает широту мировоззрения.

Но историзм еще *менее* философичен, чем натурализм, так как история не является систематической наукой. У натуралиста, по крайней мере, есть принцип и систематическая связь мыслей, как бы они ни были узки и односторонни. Философствующий историк хватается за самые разнообразные образы прошлого, которые его интересуют с известных исторических точек зрения, и поэтому в своей систематике они остаются совершенно случайными. Следовательно, из-за полноты исторических переживаний он становится как раз врагом подлинно "жизненной" философии, ибо самое жизненное прошлое все же мертво по сравнению с философской современностью.

Таким образом, мы устанавливаем: эта мнимая философия жизни уничтожает не только философию, но и самую жизнь, как только ее тенденции всплывают наружу. Не случайно, что основной труд Дильтея* при всем богатстве своих частных особенностей остался фрагментом, и ни один из многочисленных учеников Дильтея не мог довести его до конца. Самый его путь не мог привести к законченному целому.

Принцип отсутствия принципиальности не ограничивается одним только этим мыслителем. Поэтому приходится о нем говорить. Мы имеем дело с учеными очень распространенного направления. Тонкость исторического чутья и почитание прошлого, поскольку их превращают в "мировоззрение", должны вредить вновь развивающейся жизни. Поэтому как раз настоящая философия жизни призвана выступить против *такой* философии жизни, которая желает не только сохранить жизненным прошлое, но и поставить его на место современной жизни. "Историческое чутье", конечно, прекрасное дело, но оно все-таки остается чем-то специальным. С историзмом нужно бороться. Историзирующей философией не существует.

С тем большим основанием мы должны ее отвергать ввиду того, что история культуры служит незаменимым *материалом* для построения системы философии. О недооценке исторических наук в философии не может быть речи. Но все же историческое для философа *только* материал. Действительно, только тогда, когда ему удастся полноту своего материала расчленить не исторически, но систематически и таким образом устранить все *чисто* историческое, только тогда он может надеяться на философские достижения. Иначе мир, который он желает понять в единстве космоса, становится мелькающими образами стереоскопа, в который вставляются в случайном порядке, одна за другой, картинки. *Multa, non multum***. Много всего, но мало философского.

Правда, можно считать мировоззрением и тот взгляд, что мир — только объемистый альбом снимков, перелистывать которые и служит единственным достойным человека занятием. Но это не может считаться *философским* мировоззрением. По поводу жизни исторического философ должен поставить вопрос, неизвестный историку, *почему* в прошлом были существенными как раз те, а не другие образования из всех существовавших и почему исторический "мир" слагался именно из таких, а не иных составных частей. Там, где историк может ограничиться своим инстинктом, философ должен стремиться к принципиальной ясности. Он этого достигает, поскольку отвечает на данный вопрос в том смысле, что всякое историческое изображение основывается на теоретическом отнесении к определенным ценностям культуры, что история как таковая не может быть системой и что поэтому невозможно мир исторического преобразовать в космос в философском смысле.

Столь же далекой от принципиальности, хотя и иным образом, остается философия в своем *феноменологическом* облике, если взять взгляды, защищаемые и развиваемые Шелером.

Никто не станет утверждать, что здесь близкое знание прошлого наносит живой ущерб настоящему. Подчас даже мы хотели бы видеть у феноменологов более осознанную связь с великими мыслителями прошлого. Во всяком случае, мы не находим здесь историзма. Гуссерль

метко отверг историзм Дильтея простым указанием на то, что историческое мышление никогда не может разобраться в истинности или ложности мышления и поэтому так же мало может служить образцом для философии, как и для математики.

Но речь идет не о Гуссерле. Он сам не принадлежит к философам жизни. Он вызвал внимание к новым "феноменам", которые до сих пор оставались в тени, и расширил наше знание о них путем тонких различий в ловко созданных и ловко названных понятиях. Каким образом на этом пути мы можем осуществить философскую систему, пока еще неясно. Пока еще нет очертаний космоса, и космос никогда не получится при помощи одного только созерцания сущности отдельных феноменов, при котором значения слов языка остаются единственной руководящей нитью, притом берутся отдельные слова, которые могут ближе определяться только смысловыми связями в суждениях. Об этом знает, конечно, и сам Гуссерль. Он не только хочет "видеть" происходящее перед глазами. Если еще нельзя из его сочинений почерпнуть систематические точки зрения, нужные для построения целого, то это, без сомнения, зависит от того, что его идеи до сих пор не нашли себе полного выражения.

Наши возражения направлены только против того, что сторонники феноменологии, подобно приверженцам истории, пытаются превратить свой систематический недостаток в достоинство, возводя в философский принцип отсутствие принципиальности в целях наглядности и жизненности. Это должно привести к еще более неприятным следствиям, чем философия жизни историка, так как таким путем ничем не обогащаются наши философско-исторические знания.

Шелер, правда, не сводит непосредственно к этому смысл феноменологии, ограничиваясь апологией Бергсона, но за его взгляды нужно считать также ответственной и феноменологию, так как в ней он надеется найти полное использование стремлений, приданных нашей мысли Ницше, Дильтеем и Бергсоном. Его рассуждения, ловко развивающиеся, характерны для "духа" широко распространенных течений нашего времени. Действительно, самые жизненные истоки руководящейся интуицией философии жизни обнаруживаются здесь с особенной ясностью, и одновременно ярко выступает ее невозможность как философии, видимая всякому, кто только хочет видеть. Поэтому стоит разобраться в указанных взглядах.

Шелер¹ определяет "новое отношение к делу" как отдачу наглядному содержанию вещей, как движение, имеющее целью глубокое доверие к непоколебимости всего просто и очевидно "данного". Это подходит к известному нам интуитивному принципу близости жизненного. "Эта философия, — пишет он, — обращается к миру, широко пользуясь указанием перста, глядя свободно на все во все глаза". Далее говорится: "...философствующий здесь человек свободен как от тех страхов, которые порождаются расчетливостью в ее стремлении исчислять вещи, так и от гордой возвышенности "мыслящего тростника"*", который в истоках Декарта и Канта служит эмоциональным а priori всякой теории".

¹ Ср.: Abhandlungen und Aufsätze. II. S. 5, 197 ff.

Должны ли мы это признать *преимуществом* нового философского настроения? Видно, таковым его, во всяком случае, считают.

Дальше нас станут уверять, что философ жизни погружен в благодатный элемент тока бытия, охватывающего его своими духовными корнями, который очевиден сам собою и благодатен в качестве просто бытия, независимо от своего содержания. Не воля к "овладению", "организации", "однозначному определению" и фиксации, но симпатия, приближение к наличному, одобрение роста его полноты проникают здесь всякую мысль, благодаря чему содержание мира всегда является в новых сочетаниях в любом акте рассудочного схватывания перед устремленным на него взором и "превозмогает границы понятий".

Так, прежде всего восхваляется бергсоновская интуиция и выражается надежда на возможность "философии, проистекающей из переживания сущностных начал мира", которая, исходя из духа Бергсона, но, пользуясь "более точным, более строгим, немецким способом действия", сможет быть нам дана в области феноменологии.

Все эти и тому подобные положения громко сказаны, они как нельзя более "крик модерна" и соответствуют задушевным мыслям многих. Действительно, здесь, быть может, находит свое выражение то, что прежде всего привлекает большинство к философии жизни. Чрезвычайно заманчиво описано отношение к жизни только "живущего", т. е. *пользующегося* жизнью, человека, и особенно людям без философских способностей могут нравиться развернутые здесь перспективы: возможность быть истинными философами, если только "границы их понятий будут превзойдены".

Таков же по праву должен быть и образ мысли художника. Гёте, несомненно, обладал широким и свободным взглядом на окружающее, но, кроме того, и еще кое-чем, и нам нечего спрашивать, было ли одного первого достаточно для того, чтобы он мог сделаться поэтом. Возможно, что действительно лучше всего, когда художник *считает*, что он только в созерцании переживает, и верит такому своему чувству. Значение его художественных произведений не зависит от его теоретических взглядов на способ художественного творчества. Действительно, он вовсе не должен быть "умнее" от того, что он творит. "Дерево погибает от постоянного света".

Но какое значение имеет все это и многое другое, чем теперь набиты головы интуитивистов, для *философа*, который должен мыслить мировое целое теоретически? Как предпосылка философствования восхваляемое Шелером "новое отношение к делу", если не ново, то, быть может, полезно. В самом деле, мы должны раз навсегда оставить в стороне *традиционный* аппарат понятий, чтобы отдалиться наглядности, благодаря чему теряет свою твердость всякий научный, венаучный или специальный "космос", т. е. переживания превращаются в хаос. Но можно ли в этом видеть больше, чем предварительный шаг? Не начинается ли уже после него собственно философская работа и может ли она быть чем-нибудь иным, кроме организации, однозначного определения и фиксации? Кто продумает *до конца* ход мыслей интуитивной философии жизни и сделает из нее все следствия, должен признать: Шелер прикрывает беспринципность, величайшее философское преступление, плащом

шикарных фраз, скрывающим ее теоретическое ничтожество. Следствием того, что "содержание мира уходит из-под власти какого-либо человеческого уразумения и преодолагает границы понятий", может быть только одно: блески такого философского покрывала будет развеивать ветер взад и вперед по своему произволу. В *философском отношении* не приобретается ничего ценного и жизненного, благодаря этому "новому отношению к делу". Философия должна остаться тем, чем она всегда была: размышлением о мире, ставящим себе целью овладеть им в понятиях, организовать и однозначно определить. Направленность на наглядное содержание никогда не может здесь удовлетворить.

Она никогда и не имеет места, если только мы хоть в каком-нибудь отношении философствуем. Сам Шелер, по счастью, не служит здесь исключением. Просто *невозможно* отдаваться всему. Где нельзя опираться на историю, отбор руководствуется произволом индивида, и зависимость от него, несомненно, "от лукавого". Ясно, что "страх" не может образумить волю. Но без теоретического верховного сознания, базирующегося на стремлении действовать на пользу истине, не может возникнуть философия, достойная этого имени. Где нет воли к овладению в понятиях, в лучшем случае дело ограничивается благочестивой пассивностью, и так на нас уже веет духом Шлегелевой "лености" как единственного богоподобного фрагмента.

В действительности с интуитивной философией Шелера дело обстоит еще хуже. Степун по крайней мере последователен. Как религиозный человек, он не признает никакой культуры, следовательно, и никакой науки. Наоборот, как *философия*, эта апология отдачи, симпатии, достижения *здесь* сущего, одобрения росту его полноты знаменует только половинчатость, как бы громко ни звучали наши слова. Как раз от мнимого "нового отношения к делу" философы должны самым основательным образом избавиться, чтобы вновь при помощи мысли овладеть миром, а не погружаться в одну его интуицию.

Правда, слово "интуиция" имеет различные значения, на что теперь же необходимо особо указать, чтобы не было никакого недоразумения в том, против какого вида интуитивизма мы здесь протестуем.

Говорят о "гениальной" интуиции и противопоставляют ее "резвому" рассудочному познанию, которое нуждается в костылях логического мышления. Если тут имеется в виду, что иногда человеку свойственно прозревать истину, которую он не в состоянии облечь в форму обоснованного знания, то против этого нечего возразить. Действительно, такой способностью обладает не только гений, но и всякий человек, которого случайно с точки зрения науки что-либо "осеняет". Мысль не всегда становится тотчас же ясной. Оказывается необходимым разобраться в том способе, каким она возникает в уме. Но это относится к психологии познания, из чего не может получиться никакой интуитивной философии. Нас интересует не постепенное возникновение мыслей, но их готовая структура. Истина, интуитивная в вышеуказанном смысле слова, как что-то выхваченное и прозреваемое, по сравнению с логически продуманной, теоретически оказывается несовершенной и означает лишь способ к познанию, не идеал его. Это отдает рассудочностью, но все же правильно. Далее еще одно значение можно связывать с "cognitio

intuitiva”*. Оно не играет почти никакой роли в философии жизни нашего времени. На него можно указать лишь для того, чтобы отличить как его противоположность ту интуицию, которая имеет значение в модной философии. Это тот род интуиции, который мы имеем, например, у Плотина, или у мистиков средневековья (Мейстер Экхарт), или же у рационалиста Спинозы и еще позже у послекантовских немецких идеалистов. Она носит наименование "интеллектуального созерцания". Ее стороннику она представляется таким способом познания, который возвышается над логическим знанием и, таким образом, восстанавливает "то единство", которое разрушается "рассудком" (*ratio*). Она дальше всего отстоит от непосредственного, *по сию сторону* совершающегося переживания современного интуитивизма. Ни в коем случае она не может быть руководящей для широко распространенных течений нашего времени.

Нам незачем ставить вопрос, существует ли подобное убивающее всякую живую жизнь интуитивное познание, к какому стремится "отрешенный" созерцающий Бога мистик, или оно в таком своем виде уже не может называться "знанием", раз понятию познания мы желаем придавать ясный теоретический смысл. Этот вопрос можно было бы разрешить в контексте общей теории созерцательной жизни, которая не ограничивается областью теоретического созерцания; мы же говорим здесь о познании, которое стремится к научной жизни, и имеем дело только с тем интуитивизмом, который в своей философии жизни отвергает понятие рассудка, так как он умерщвляет непосредственную *земную* жизнь. Наша критика не касается тех случаев, в которых интуитивизм превращается в мистику или интеллектуальное созерцание, что теперь подчас случается, так как здесь он выходит из той области, для которой подходит модный лозунг жизни.

Точно так же мы должны оставить в стороне всякую интуицию художника. В музыке, живописи, пластике и архитектуре никто не станет выдавать свои произведения за философию. Наоборот, в поэзии смешение скорее возможно. Поэт, подобно философу, пользуется речью и обладает атеоретической способностью так применять значение слов, что их соединения дают наглядные образы. На чем это основывается и в каком отношении эти жизненные атеоретические наглядности стоят к непосредственной наглядности переживаний, нам нечего здесь рассматривать. Легко можно было бы показать, что и в них также дело идет об оформлении чистой жизни. Они, правда, носят всегда наглядный характер и поэтому стоят ближе, чем теоретическое понятие, к наглядности живой жизни, — могут больше брать от нее. Эта способность свойственна не одним только поэтам, ею обладают многие. Но возможно также, что в философских сочинениях то и дело будут попадаться составные части, которые выводят нас за границы доступного понятию и тем не менее наряду с этим сохраняют позитивное теоретическое значение постольку, поскольку они позволяют осознать *отличие* наглядного от теоретически познаваемого. Но из-за одного этого эстетическую наглядность нельзя превращать в орудие философии. И здесь скорее нужно различить разнообразные виды созерцания и уяснить значение того его вида, который приводит к познанию. Для получения философского

”мировоззрения” поэтическая интуиция непригодна уже потому, что, подобно всякому другому воззрению художника на конкретную жизнь, она по самой своей сущности ограничивается одной только *частью* мира. Поэтически наглядное должно иметь границы. Безграничное схватывается только понятием. Эстетическая интуиция поэтому, подобно мистической, хотя и по другим соображениям, чем последняя, не может помочь там, где дело идет о выяснении возможности интуитивной философии жизни. Основой философии не может служить никакая внезапная интуиция, не может она лежать и в основе философии жизни.

Наконец, опровержение интуитивизма предполагает, что представители интуитивной философии под значением слова ”интуиция” понимают то, что контрастирует со *всеми* понятиями рассудка. Если интуитивист полагает, что философ нуждается в целях познания не только в мышлении, но также и в наглядности, то против этого ничего нельзя возразить. Но это сводится к тому взгляду, который теперь никем серьезно не оспаривается, и здесь, само собой разумеется, не может быть места философии интуитивно воспринимаемой жизни. Если мы желаем сохранить выражение ”интуиция” в качестве термина, то созерцание или наглядность должны быть противоположностью логического мышления, и как только мы придадим им это значение, исчезает всякое интуитивное ”познание”. Скорее, в каждое *познание* входят как момент наглядности, так и момент понятия. Тем самым интуитивизм поколеблен в своих основах. Без выраженного в понятиях принципа отбора невозможна *никакая* философия.

По крайней мере, интуитивист не сомневается, что наглядность должна снабдить его чем-то новым, и уж это показывает, что одна только наглядность не дает познания. Не будут же спорить против того, что для раскрытия нового нужно мышление? В известном смысле, конечно, всякое переживание ”ново”, благодаря чему кажется ненужным какой-либо принцип отбора. Но новое в этом смысле не имеет никакого теоретического значения. Это можно показать воочию на примере детской шутки. Любопытному мальчику обещают показать что-то, чего еще никогда никто не видел и не увидит. Берут орех, разбивают его, показывают ядрышко и съедают. Таким образом, сделанное обещание выполнено. Любопытный обманут и тем основательнее, чем более ”интуитивно” он собирался воспринимать орех. Одним только взглядом на новое не проживешь.

В этом должен убедиться и жадный до переживаний интуитивист: философ не находит ничего для себя хорошего в одной только новизне. Орех должен быть поставлен под вопрос, т. е. превратиться в проблему, требующую своего раскрытия, только тогда стоит его разбивать, но раз нужно разрешить проблему, то нельзя ограничиться одним соглядатайством, нужно переработать видимое и включить его в свое мышление. В том случае, если интуиция ”in nuce”* видит все мироздание, то стоит разгрызать этот орешек, но тогда он не может ни в коем случае быть *простой* интуицией. В таком случае она должна создавать мировоззрение и уже в силу этого быть чем-то большим воззрения на мир. Мир Э как целое нельзя ”наглядно представлять”. Чистая интуиция не сможет даже различить пустышки от хороших орехов, если она останется *чисто* воззрительной.

В настоящее время бороться с интуитивизмом, особенно в тех вопросах, в которых он связан с философией жизни, неблагодарная задача. Наглядность и жизненность — слова уже сами по себе привлекательные даже взятые порознь, но кто сможет противостоять "наглядной жизненности" или "жизненной наглядности"? В особенности не пользуются симпатиями в настоящее время супостат философии переживания — трезвый, не наглядный, не жизненный рассудок и все рациональное, что является его результатом, поэтому на обоснование своих мыслей не обращается особенного внимания. Рациональное можно обосновывать, только признав его ранее. Поскольку же человек *хочет* только жить, он готов отвергнуть всякий "ratio".

Из философии, однако, рассудок никогда не может быть изгнан до конца, в силу чего преодоление рационализма или интеллектуализма, пользующееся теперь одобрением, никогда не может вести к преодолению рассудка или интеллекта¹. От логически необоснованного предрасположения к только наглядной жизни мы должны, наконец, обратиться снова к научной философии. Наконец! Ибо уже прошло столетия с тех пор, как Ницше в своем "Рождении трагедии из духа музыки" пошел войною на созданного Сократом человека. Обязана ли философия "дионисическому" принципу чем-нибудь новым для своего положительного *построения*? В этом можно сомневаться. Сама по себе борьба, которую вел Ницше, неизбежна везде, где человек Сократа принимает образ филистера просвещения с теми своими чертами, которые Гайм, проникнутый духом романтики, считает присущим веку Просвещения². Но Сократ не был филистером просвещения, и сократовский человек сохраняет свое право на существование наравне с дионисическим. Даже он единственно в философии существует по праву, дарованному теорией.

Эти сами собой очевидные истины, быть может, докучливы, но их нельзя забывать. Поэтому здесь уместно было упомянуть о сократовской стороне жизни. Имели ли бы мы в самом деле какую-либо радость в том, что мы живые существа, если бы могли жить и переживать *только* как таковые? Кажется, что таков взгляд современной философии жизни. Представляется, что она находит свою радость жизни в чистой жизни.

¹ На это я указал уже в 1899 г. в статье "Спор об атеизме Фихте" (Kantstudien. V. IV), когда "жизнь" еще не была столь излюбленным философским лозунгом, полемизируя с Джеймсом и Паульсенем. Борьба, которую Фихте вел с философией "als ob" Форберга*, даже и сейчас не совсем устарела.

² Ср.: *Рудольф Гайм*. Романтическая школа. Исследование по истории немецкой духовной культуры. 1870. С. 88.

Там говорится по поводу "Schildbürger"*** Тика: "Мишенью насмешки главным образом были... совершенно исключительная прозаическая надменная мудрость филистера просвещения, тривияльность и безвкусице просветителей". Так как Ницше гордился своим изобретением слова "филистер просвещения", то исключается возможность знания им этого места. Данная Гаймом критика Шопенгауэра возмутила его романтическое сердце. Он разразился остротой о "некоторых сверхсамонадеянных Ибервегах (überverwegene Ueberwege) и Гаймах, которые совсем не дома в философии (nicht heimische Naume)". Кто избрал выражение "филистер просвещения", не имеет особенного значения. Примечательно одно, что и Гайм, и после него Ницше употребляют его в одном и том же значении насмешливого прозвища просветителей. Борьба с рассудочным просвещением входит в задачи также и современной философии жизни. Об этом еще придется говорить в дальнейшем.

Разве нам не следовало бы в таком случае сделать попытку превратить наше чувство опять в нечто, имеющее смысл для рассудка, т. е. нашу гордость и наше достоинство увидеть в том, что, будучи живыми существами, мы можем размышлять о нашей жизни и таким образом подниматься в мир нежизненного? Отрицательный ответ на этот вопрос подсказывается нам не теоретическими основаниями, но единственно жизненными настроениями.

Одни только доводы разума не могут, само собой разумеется, совладать с теми эмоциональными элементами, которые толкают здесь на отрицательный ответ. Но так как каждый человек, занимающийся философией, не только живущее, но и мыслящее существо, т. е. могущее понимать разумные доводы, то даже сугубо теоретическая борьба с философией чистой наглядности и жизненности, быть может, окажется в состоянии несколько ослабить засилье жизненных настроений и чувств. Их единодержавие не может быть признано плодотворным в философски положительном смысле. Перемещение сил здесь было бы крайне желательным.

Если бы таким образом удалось убедить в том, что в философии дело идет не о жизни, но о *мышлении, предмет которого жизнь*, и что мышление, по самому своему существу, всегда нечто большее или, мягче говоря, нечто иное, чем только созерцающая жизнь, то уже это одно было бы большим достижением.

В положительном отношении таким путем, правда, не много было бы достигнуто. Основным вопросом, само собой разумеется, остается, как мы будем мыслить мир и жизнь. Но таким образом, по крайней мере, одно препятствие, мешавшее философии жизни, было бы устранено. Была бы сделана некоторая попытка хоть намекнуть на то, сколь замечательной способностью одарен человек в том, что путем мышления он может подниматься над жизнью, формировать жизненную наглядность в мышлении, распоряжаться ею по своему усмотрению и таким образом созидать большее, чем простая жизненность наглядности. Если принять во внимание все эти чудеса и победы презренного мышления, то в таком случае каждому, кто только таит в себе начало философского эроса, придется распрощаться со всяким интуитивизмом чистого переживания и со всякой чисто наглядной философией жизни.

О власти мышления над наглядным миром являющегося и об его правах мы можем привести свидетельства даже такого "человека глаз", как Гёте, который ни в коем случае не был склонен переоценивать мышление, даже наоборот, как художник, подчас воздавал одностороннюю хвалу одному только созерцанию.

Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken¹.

Так восклицает Господь Бог, обращаясь к своим ангелам после того, как окончена его аудиенция духу всеотрицания. Также и по мысли создателя Фауста мы только тогда истинные дети богов, радующиеся жизненному богатству красоты, когда мы пытаемся при помощи своих

¹ "И то, что проносится в текучем явлении, укрепляйте стойкими мыслями"*

мыслей получить господство над колеблющимся феноменальным миром.

Если теперь спросят, как может человек достигнуть того, чтобы возноситься *над* жизнью, будучи только ее частью, то ответом может служить изречение того же Гёте. Оно находится в непосредственной связи со стихами, которые обычно довольно легкомысленно цитируются с той целью, чтобы, основываясь на поэте, показать, сколь мало самостоятельно наше положение в природе. Вначале идут такие стихи:

Nach ewigen, ehrnen,
Grossen Gesetzen
Müssen wir Alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden¹.

Затем, однако, в противоположность этому, говорится:

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet,
Wählet und richtet,
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen².

Гёте видит, как всегда, и то и другое. Как философы, мы должны пытаться совершать "невозможное"; основание этому в том, что вера в такую нашу способность принадлежит к неискоренимым предпосылкам всякой науки. Если мы оказываемся не в состоянии придавать длительность мгновению и твердость мельканию явлений путем мысли, то мы должны вообще распрощаться с философствованием. Одна интуиция, без твердости понятия, ведет к теоретическому ничтожеству. Там, где непосредственная наглядность в качестве "философии" обрушивается на Декарта и Канта, достаточно бывает прежде всего вернуться к этим мыслителям, с тем чтобы уже с их помощью двинуться вперед, переходя от моды к философии, как к осмыслению мира в понятиях.

В общей сложности можно сказать обо всех направлениях философии жизни, которые подчеркивают необходимость обращать внимание на переживаемое в его наглядности и непосредственности: конечно, можно прийти к обеднению, если недостаточно считаться с жизненной полнотой первоначально данного. Но с еще большей вероятностью мы духовно задохнемся под необозримым многообразием жизни, если не сможем получить над нею господства путем понятия. Только при наличии компаса или чего-либо вроде маяка, указывающего дорогу, имеет смысл пуститься в открытое море жизни со всем ее одолевающим нас богатством, в целях философствования о нем. Откидывая всякие уподобления: никто не может стать обладателем целостной полноты всех переживаний и содержаний переживания, доступных интуиции, причем

¹ "Согласно вечным, железным, великим законам все мы должны совершать круговорот своего бытия".

² "Только один человек может невозможное. Он различает, выбирает и судит, он придает длительность мигу"*.

в этом в науке не чувствуется никакой потребности. Философия нуждается в принципах расчленения и созидания. Их мы напрасно стали бы искать в направленной только на интуицию философии жизни.

В основе своей это также давно уже стало само собою понятным. Но когда Отто Эрих Гартлебен издевается над философией в своем "Галкионце", то мы не должны бояться этих издевательств:

На веки вечные нам нужен философ,
В нем тьма само собой понятного плодов.

"Само собой понятное" неизбежно должно произноситься там, где "переживание" начинает задира́ть мышление. При философствовании нельзя спрашивать: содержание *или* форма, наглядность *или* понятие. Как это часто бывает, вопрос здесь может идти не об "одно или другое", но о связанности того и другого. Мы нуждаемся в оформленном содержании, в продуманной жизни, в понятой наглядности, и в форме мышления или понятия кроется специфически научный момент. Конечно, форма мысли без наглядного содержания "пуста", но тем не менее она составляет единственно дифференцирующее начало теоретического. Только созерцаемое содержание неизбежно остается слепым и поэтому ничего не говорящим теоретически. Под тяжестью этой безыскусственной истины рассыпается всякий интуитивизм жизни, претендующий быть ее наукой, и тем вернее, чем последовательнее он в своих формах.

Глава IV

ФОРМА ЖИЗНИ И СОДЕРЖАНИЕ ЖИЗНИ

Den Gehalt in deinem Busen
Und die Form in deinem Geist.

"Dauer im Wechsel!".

Но современная философия жизни не исчерпывается мыслями по поводу наглядного и непосредственного. Мы рассмотрели особо ее интуитивистические и антирационалистические тенденции в первой части нашей критики, так как они являются самой общей и наиболее широко распространенной чертой современности. Мы переходим к философии жизни в тесном смысле, где мы сверх этих соображений принимаем во внимание более узкое понятие жизни. Здесь придется подвергнуть критике тех мыслителей, которые сами себя с гордостью называют философа́ми жизни.

Интуитивно воспринимаемыми содержаниями или содержаниями переживания не ограничивается никто из тех, кто серьезно занимается специальными проблемами жизни. При всякой попытке в этом направлении переживание превращается в *учение* о жизни, что означает привхождение к содержанию жизни формы жизни. Приняв это во внимание, можно подумать, что философии жизни остается только следить за тем, чтобы применяемые ею формы были подлинными *формами* жизни, и что жизнь нужно понимать в свойственных ей формах.

Но одновременно с этим отсюда возникает трудная проблема для последовательной философии жизни. Форма может быть только тогда

”жизнью”, когда мы применяем это слово в широком смысле переживания, т. е. связываем с понятием, которое, как мы видели, остается бесплодным для любой философии жизни. Поскольку фактор формального становится противоположностью содержания, одновременно с этим он же становится и противоположностью жизни. В таком положении оказываются все формы без исключения, следовательно, также и формы жизни. Всякая жизнь течет непрерывно. Форма же, наоборот, означает ограничение, она сама и есть ставимая граница. Жизнь находится в постоянном движении, форма же противопоставляет ему что-то твердое и неподвижное. Так, формы жизни могут мыслиться только по контрасту со сплошным потоком жизненных содержаний, и все же мы не можем от них отказаться, если стремимся как-либо познавать мир.

Правда, здесь можно передвигать центр тяжести то в сторону твердой формы, то в сторону движущегося содержания и, таким образом, сводить форму к ее минимуму. Со времени антагонизма в греческой философии Гераклита и Парменида все вновь повторяется борьба между эволюционизмом и статичностью. Но даже и в задачи Эфесца, для которого ”все течет”, поскольку мы знаем, совсем не входило намерение все превращать в движение. Помимо текучести, перед его взором рисовался твердый ритм, усмотрение которого и составляло задачу философа. Поскольку отвергалась вообще всякая твердость, приходили к скептицизму или релятивизму, который только путем непоследовательностей не превращался в теоретический нигилизм.

Так философия жизни попадает в тяжелое положение. Она нуждается в форме жизни, чтобы быть *философией* жизни, и она должна отвергать всякую твердую форму, чтобы остаться философией *жизни*. У нее должна быть форма, и она не может иметь ее. Существуют ли какие-нибудь в строгом смысле ”формы жизни”, которые только жизнь? Не живуче ли одно только содержание жизни?

Среди философов жизни никто не усмотрел эту проблему более ясным и глубоким образом, чем Георг Зиммель¹. Он хорошо понимает, что в жизни не обходится дело без формы, но столь же твердо положение: жизненное не терпит никакой длительной твердости. Таким образом, философ жизни не должен обращаться ни к каким пребывающим образам. Следовательно, он должен пытаться примирять форму с содержанием, косное с подвижным, твердое с текучим, ограниченное с безграничным, и притом так, чтобы в конце концов жизненность жизни сохранила за собою свои преимущества. Он не может не признать господства жизни над формой, но одновременно он считает нужным новое уничтожение этого господства. Иначе жизни не удастся сохранить за собой места первого и последнего философского принципа.

¹”Жизнепонимание” (Lebensanschauung), четыре главы из метафизики, 1918. Объектом критики является только первая глава ”Трансцендентность жизни”. Ход мыслей второй: ”Обращение к идее” приближается к развиваемым здесь взглядам. Точно так же на основную мысль четвертой главы: ”Индивидуальный закон”, я указал в 1902 г. в своей книге ”О границах естественно-научного образования понятий” (2-е изд., с. 619 сл.). Правда, выражение ”закон” в этой связи мыслей кажется мне едва ли правильным, но это расхождение скорее в терминологии, чем по существу.

На основе этих мыслей должна быть понята "метафизика жизни" Зиммеля. Она занимает в этом отношении своеобразное положение в философии жизни нашего времени, и уяснение главного в ней очень поучительно для критики современного мышления, хотя не может быть и речи о том, чтобы ее принцип мог играть значительную роль в модной философии. Для ее понимания он был бы слишком труден. Но если мы желаем заглянуть в глубь проблем, мы не можем не упомянуть об этом. До сих пор еще не было более радикальной попытки провозгласить господство жизни над всем, и если здесь нас постигнет неудача, то самое выяснение причин таковой должно много дать.

Зиммель исходит из того, что всегда и повсюду мы натываемся на границы и сами ими являемся. Но вместе с тем мы также и знаем о наших границах, и только тот может иметь знание о них, кто уже стоит вне их. Оставим в стороне вопрос, насколько это правильно. Во всяком случае, согласно Зиммелю, преодоление духом самого себя происходит в самых различных областях.

Нам известно, например, что наше познание имеет границы, но вместе с тем и то, что, как познающие существа, выбирая среди возможностей познания, мы можем вообще руководствоваться также и той идеей, что мир не разлагается на формы нашего познавания, что мы, хотя бы чисто проблематическим образом, можем мыслить такую мировую данность, которую именно мы не можем мыслить, — в этом заключается выход духовной жизни через самое себя, в этом нужно видеть прорыв сквозь односторонность не только какой-нибудь отдельной, но и вообще всякой ее границы.

Далее Зиммель называет это "актом самотрансцендентности, который лишь самому себе ставит имманентную границу", и он говорит: "В этом движении трансцендентности самого себя дух впервые обнаруживается как всецело жизненное". Эта мысль развивается в различных направлениях, на которые в отдельности незачем здесь указывать. Важно одно: только этот способ бытия Зиммель называет жизнью, и последняя метафизическая проблематичность заключается для него в том, что жизнь одновременно и не имеющая границ сплошность, и определенно ограниченное Я. Одно только сплошное Гераклитово течение без определенного пребывающего не что не содержало бы вообще границы, через которую оно стремилось бы перейти, не имело бы субъекта этого перехода.

Таким образом, жизнь, как об этом говорится у Заратустры, как раз то, что все время должно себя превозмогать, иными словами, согласно нарочито парадоксальной формулировке Зиммеля, в ней трансцендентность имманентна.

От этого общего принципа мы переходим к форме и ее отношению к жизни. Между сплошностью и формой, как последними мирообразующими принципами, существует глубокое противоречие, так как форма — граница, не могущая быть измененной. Нужно преодолеть раскол между жизнью и формой жизни. Точнее, только рассудок называет это преодолением двоичности через единство. Само по себе оно уже не что третье, стоящее по ту сторону двоичности и единства: сущность жизни как перехода через самое себя. В *едином* акте оно образует то, что уже более самого жизненного движения, — индивидуальную оформлен-

ность — и разрушает опять-таки ее, и эту намечающуюся твердыми линиями на общей поверхности потока форму заставляет переходить через свои границы и расплываться в дальнейшем течении. Мы не разделены на свободную от границ жизнь и форму с твердыми ограничениями, мы живем не попеременно то в сплошности, то в индивидуальности, раз за разом себя уничтожающих. Скорее основная сущность жизни заключается как раз в однородной функции превосхождения самой себя.

Так дело сводится к получению *абсолютного* понятия жизни, которое охватывает собой прежнее, еще протестующее против противоположности и поэтому лишь относительное. Тем самым получают два взаимно друг друга дополняющие определения жизни: жизни как движения к большей жизни, более-жизни (Mehr-Leben), и жизни как того, что больше, чем жизнь (Mehr-als-Leben). Поскольку мы имеем жизнь, мы нуждаемся в форме, и поскольку жизнь всегда более, чем жизнь, она нуждается в более, чем форме. Жизнь проникнута тем противоречием, что она может погибнуть только в формах и все же может не погибать в них, благодаря чему она преодолевает и разрушает всякую из них, какая только ею ни образуется.

Зиммель знает, что в этих своих мыслях он достиг предела того, что может быть доступно словам, но, зная это, согласно своему основоположению, он должен признать, что одновременно он уже и *перешел* эту границу, ибо полагает, что противоречием это кажется *только* в логической рефлексии, для которой единичная форма служит само по себе значимым, реальным или идеальным твердым образованием, с прерывами сплошности, где одно противопоставляется другому в логическом противопоставлении движимости, течения и развития дальше. Непосредственно переживаемая жизнь составляет единство оформленности и перехода через нее, преодоление вообще оформленности, что в отдельном своем моменте оказывается раздроблением всякой актуальной формы. Жизнь всегда более-жизнь, чем то, что обладает местопребыванием, отведенным ему выросшей из его же центра формой. Тем самым указывается на то измерение, в которое переходит жизнь в том случае, когда она уже не более-жизнь, но больше, чем жизнь. Сущность жизни заключается в этом ее процессе быть жизнью в большем и быть большим, чем жизнь, положительное и сравнительное в ней совпадают.

Зиммель заканчивает свое изложение характерными словами: "Я сам прекрасно знаю, какие логические трудности встречаются, когда нужно найти логическое выражение такому взгляду на жизнь. Я все же изложил его в полном сознании его опасности для логики, так как все-таки остается возможным, что здесь достигается такая сфера, в которой логические затруднения лишаются своего безответственного права повелевать — ввиду того что из нее как раз произрастают метафизические корни самой логики".

Было бы желательным, чтобы все философы жизни до последней степени уяснили себе трудности, возникающие при попытках поставить в науку живую жизнь над мышлением о жизни. В таком случае из философии жизни можно было бы почерпнуть гораздо больше поучительного.

В популярной форме Зиммель в другом месте так формулировал эту мысль¹: жизненная борьба происходит благодаря тому, что по существу своему жизнь — беспокойство, развитие, стремление идти дальше своих собственных отвердевших порождений, которые не успевают за ней. Но так как она не может ни в чем другом находить свое вне-сущее, кроме известных форм, то этот процесс обнаруживается в терминах замены старой формы новой. Постоянная смена является признаком или, скорее, результатом бесконечной плодотворности жизни, но вместе с тем и глубокого противоречия, в котором стоит ее вечное становление и самодвижение с объективной значимостью и самоутверждением своих проявлений и форм. Оно заключается в мелькании умирания и становления — становления и умирания.

Было необходимо дать в буквальном виде ряд этих поворотов мысли, чтобы избежать опасности их перетолкования. Может ли считаться удачной заключающаяся в них попытка спасти жизнь как нечто стоящее над "мертвой" формой жизни?

Несомненно, эти мысли при верном их понимании содержат частичную правду, но так же несомненно, что чисто научным образом они неосуществимы, и это в сущности знает и сам Зиммель. Мы подходим к границе логического, т. е. непротиворечиво мыслимого, и тем самым к границе науки. Даже более того, мы переходим эту границу в нашей попытке мыслить единством то, что всегда будет раздвоенностью для логического мышления. Точнее говоря, в науке мы *не* переходим границу, потому что мы *не можем* перейти ее в логическом мышлении. Мы только *пытаемся* мыслить что-то, что немислимо, и это должно окончиться неудачей.

Принцип всякого логического мышления, которое гетерологично, не может быть рассмотрен нами в этом месте². Но достаточно простого размышления для обнаружения того, что даже эта, быть может, наиболее глубокомысленная из всех когда-либо делавшихся попыток удержать понятие жизни в качестве последнего принципа философии, не подлежащего теоретическим возражениям, как теоретическая попытка, должна окончиться неудачей. У Зиммеля мы имеем не *одно*, но *два* понятия жизни: одно имманентное, другое трансцендентное, и невозможно привести их к единству. Уже поэтому не достигается желательное для нас единство жизни.

Невозможность этого можно уяснить себе следующим образом. Если мы под жизнью, согласно Ницше, понимаем "самопреодоление" или, как у Зиммеля, то, что создает формы только для их нового разрушения, то это явным образом означает, что мы придаем жизни форму. Иначе как это может называться? В науку никогда не входит сама жизнь, но всегда только ее понятие, т. е. жизнь в форме, и как раз в том случае, если философия жизни права, самое *ее* понятие жизни и ее форма жизни должны быть одним из тех понятий и одной из тех форм, которые сами же вновь и разрушают жизнь. Тем самым заодно уничтожается и правомерность жизненной философии, т. е. у нее никогда не

¹"Der Konflikt der modernen Kultur". 1918.

²Ср. мою статью "Одно, единство и единица" (Логос. II. 1912. С. 35 сл.).

может быть этой правомерности, ибо все преходящее теоретически не правомерно.

Становится ясной бессмысленность всякого теоретического релятивизма, т. е. всякой попытки вложить истину в поток происходящего, как это уже было усмотрено Платоном. Мы достигаем здесь границы нашего мышления, но эта граница уже не пограничный предел, но сдерживание со стороны теоретического (Halt), и в попытке не остановиться здесь наше мышление теряет свой остов (wird haltlos). Останавливаясь перед этой границей, мы обнаруживаем свою силу.

Так становится ясным: каждое воззрение на жизнь, которое стремится опираться *только* на живую жизнь, всегда лишь одно из воззрений на таковую, наравне с которым существуют еще другие, иначе и теоретически лучше обоснованные. Во всяком случае, то, что *обще всем* логически мыслимым понятиям жизни и формам жизни, должно быть научно обоснованным, и всякая точка зрения, претендующая на истинность, должна предполагать, в виде твердой данности, известную форму жизни или известное понятие жизни, пусть даже это будет понятие разрушающей форму жизни. То же происходит и у Зиммеля, поскольку под жизнью он *понимает* самопреодоление и тем самым нарушает свой собственный принцип. Он понимает, в чем трудность, и прямо о ней заявляет. Но этим она еще не устраняется. Зиммель может стремиться к тому, чтобы его *собственные* понятия о жизни не становились жизненными, так чтобы они погибали в потоке жизни, и все же оставалась возможность относиться к ним как к понятиям, при помощи которых усматривается правда о жизни. Таким образом, он ставит проблему, но не разрешает ее, и на этом пути ее никогда не разрешить.

Когда Зиммель говорит, что противоречивой его точка зрения на жизнь оказывается *только* в логической рефлексии, то это "только" логически непонятно, ибо противоречия вообще существуют "только" в логической рефлексии. Если, таким образом, в них заключено противоречие, то оно навсегда останется противоречием, и ограничивающее "только" теряет то значение, которое мы привыкли связывать с этим словом. Несомненно, человек может достигать таких областей, в которых логические трудности уже теряют власть над ним, даже более того, он "живет", быть может, всегда в таких областях. Но как теоретизирующий человек, размышляющий о мире, он, в свою очередь, не может повелевать логическими трудностями, но должен им подчиняться там, где они поднимают свой неумолчный голос, и это происходит повсюду, где мы замечаем противоречие в наших мыслях. Теоретизирующий человек, вопреки Гегелю или именно из-за Гегеля, должен избегать противоречия. Не желая этого делать, он может великолепно жить, но, во всяком случае, не размышлять о жизни, к чему он стремится как философ.

Короче говоря, Зиммель, если мы его правильно понимаем, с образцовой честностью мысли сам заявил, что невозможно домыслить до конца его мысли и, таким образом, при помощи одной только жизни разрешить *проблему* жизни. Правда, тут же он считает "совершенно филистерским предрассудком" мнение, что проблемы только для того

и существуют, чтобы разрешаться¹, и против этого, само собой разумеется, нечего возразить. Но все же в науке мы будем твердо придерживаться этого предрассудка, сколь бы он ни был филистерским. Иначе непонятно, зачем нам вообще наука. Этот предрассудок — "предрассудок" в смысле а priori учения Канта.

Да кроме этого, вне науки нет никакой *проблемы* жизни, которая была бы похожа на ставящуюся Зиммелем, и если эта его проблема в ходе исследования остается неразрешимой, то этим обнаруживается лишь то, что его соображениями в науке мы не можем удовлетвориться. Как раз его попытка, поведшая нас в глубину проблем, одновременно обнаруживает, что в указанном здесь направлении наука не может развиваться. Это же означает: для теоретизирующего человека философия жизни Зиммеля, именно ввиду ее глубины и радикальности, знаменует самое радикальное *опровержение* всякой философии чистой жизни, какова бы она ни была.

Жизнь — одно, а мышление о жизни — другое. Нельзя то и другое превращать в неразличимое единство. Это также становится ясным благодаря Зиммелю: философия чистой жизни не *только* результат научного или вообще *логического* размышления, но основывается главным образом на *любви* к живой жизни. Любовь, конечно, сама по себе прекрасная вещь, но она не может быть основой теории. Поскольку мы стремимся к науке о жизни, мы нуждаемся в твердых безжизненных формах жизни.

Нет необходимости искать их в реальном. Там, быть может, они никогда нам не встретятся. По отношению к действительному, думается, должно сохранять свою истинность положение Гераклита, что все течет, и поэтому-то все реальное называется жизненным. В этом философия жизни права. Все действительное протекает в гетерогенном континууме содержания. Тем необходимее становится признание "нереального" мира форм, которые сами уже не могут мыслиться живыми даже в том случае, когда они осуществляют мир форм жизни. Как раз по отношению к последним нужно повторить: формы жизни не живые формы. Что живет, то уже не сама форма, но жизнь в этой форме.

Следовательно, можно спорить только о том, в какой *мере* жизнь обладает твердыми формами, а не о том, должны ли мы вообще признавать формы жизни "безжизненными". Разве не уничтожилось бы именно понятие устойчивого изменения жизни, если бы не было изъята из-под власти изменения и не обладало бы длительностью то, что служит предпосылкой всякого изменения? В таком случае любое изменение могло бы в один прекрасный момент взять да и прекратиться. Этого никогда не случится, подобно тому как у изменения не могло быть и начала. Изменение всегда было и всегда останется. Таким образом, формы всякого изменения сами не изменяются.

В нашем случае это значит, что только то и другое вместе — изменяющееся содержание жизни и неизменная форма жизни — составляют вместе мир жизненного. Мир как целое нежизнен, но только жизнь в мире жива. Во всем есть жизнь, но не все есть жизнь. Все не может

¹ Der Konflikt der modernen Kultur. S. 47.

быть текучим, приходиться в движение. Движущееся соотносительное понятие и предполагает неподвижное, по отношению к которому оно движется. Этого ни в коем случае не следует забывать в эпоху "теории относительности".

Вот что можно сказать о попытке превратить в самую жизнь те формы жизни, без которых нельзя обойтись. Она обречена на неудачу.

Г л а в а V

БИОЛОГИСТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

"Urwoorte"*.

Несмотря на то что до сих пор все рассмотренные попытки философии жизни не увенчались успехом, не следует отчаиваться в возможности всякой вообще философии жизни. Только отчасти тенденции во взглядах на жизнь нашего времени одушевляются внеучным предпочтением непосредственной и наглядной жизни всему выводному и принявшему форму понятия. С одной только наглядностью мышлению нечего делать. Поэтому интуитивного принципа самого по себе недостаточно для построения философии жизни. Зиммель также это понял. Он не обходится без формы жизни. Но он потерпел неудачу, так как его понятие жизни стало всеобъемлющим и философия жизни перешла в ее метафизику, которая все формы уничтожала в жизненном потоке.

Но если не быть столь притязательным, то, быть может, мы кое-чего добьемся, и собственно модная философия нашего времени в самом деле не имеет таких уже притязаний. Она прибегает к помощи твердых форм, чтобы на основе переживаемой жизни создавать *учение* о жизни, и для избежания опасности удаления от жизни она считает достаточным обращаться при этом только к той науке, которая говорит о витальном в жизни и об организмах, т. е. к биологии. Эта дисциплина дает нам *твердые* формы жизни, и как не признать за жизнь эти формы в их качестве форм жизни? Таким образом, опять получается философия жизни.

Основы биологии играют большую, даже решающую роль не только в эмпирических, но также и в метафизических воззрениях на жизнь, не только в теоретической, но также и в практической части современного мировоззрения. Мы должны теперь рассмотреть значение этого хода мыслей для философии. Тогда уже мы сможем критически отнестись к *той* философии жизни, в которой собственно нужно видеть моду времени. Все предшествовавшее служило только подготовкой к этому.

Мы оказываемся на новой почве в философии биологических форм жизни благодаря тому, что раз навсегда мы здесь отказываемся от оглушающей полноты "переживаний". Мы получаем здесь *принцип выбора*, который отсутствует и не может не отсутствовать у философии жизни, направленной на интуицию. В органической жизни растений и животных, к которым также принадлежит и человек, мы имеем то, чем ближайшим образом интересуется философия жизни, — живую жизнь

в противоположность мертвой природе. Таким образом, ограничивается до неопределенности широкое понятие жизни, делаясь только теперь действительно понятием. До переживаний вообще, во всей их совокупности, естественной науке об организмах нет никакого дела. Она рассматривает только ту часть мира, которую мы называем "живой" в самом понятном и обычном смысле этого слова, в противоположность той сфере, которую заняты физика, химия и астрономия. Вследствие чрезвычайной многозначности слов "жизнь" и "жизненное" мы будем для обозначения этой жизни там, где возможны недоразумения, применять обозначение витализма жизни. Впоследствии выяснится, что здесь нет смыслового излишества. Вместе с тем нам становится понятным, почему самые общие тенденции интуитивной философии жизни, т. е. стремление к наглядности и непосредственности, связываются с биологическими понятиями. В физике, в особенности понятой как механистическое воззрение на природу, гораздо меньше, чем в биологии, того, что мы переживаем непосредственно и наглядно.

Вообще, можно все науки о природе расположить в ряд, в зависимости от того, насколько далеко их содержание от переживаемой действительности. Чем более общи их теории, тем меньше в них полноты, присущей частностям. Содержание чисто механического понятия вообще нельзя уже непосредственно "наглядно видеть", если только не придавать понятию непосредственного такого широкого значения, что под него подойдет также и изолированно мыслимая количественность. Химия стоит уже ближе к непосредственности наглядной действительности переживания, а содержание биологических понятий вполне сходно с содержанием интуитивно нами переживаемого.

Здесь нечего пускаться в большие подробности. Достаточно указания на то, что строящий науку человек сам в то же время живое существо, изучаемое биологией, и нет ничего более непосредственно подлежащего его восприятию, чем прямо ощущаемая им витальность его жизни. Уже отсюда понятно, почему интуитивное направление мышления легко связывается с ориентацией на биологию. Насколько обоснована истинность этого, нам сейчас не важно. В данную минуту достаточно только понять, как происходит соединение биологии и интуитивизма.

Но это в то же время лишь одна сторона дела. Если учение о жизни, ориентирующееся на биологию, превращают в философию, т. е. *универсальную науку о мировом целом*, то, ограничив себя применением определенных, приложимых только для части мира понятий, нужно вновь расширить их область. Взгляды, полученные на основе биологии, должны быть перенесены на все другие сферы, по возможности на всю их совокупность, иначе не может возникнуть действительно космического мышления. Так становится необходимым биологизировать мировое целое, раз мировоззрение должно строиться на биологической основе. Биологическая форма становится сначала формой жизни вообще, а затем уже и формой мира. Поэтому философия жизни нашего времени, поскольку она отходит от интуитивизма, большей частью носит характер *натуралистического биологизма*.

Ее можно было бы назвать также витализмом, если бы этот термин не имел более узкого и общеустановленного значения. Поэтому там, где

возможны смешения, мы будем говорить о биологистической модной философии.

Не все ее представители ясно понимают ее сущность, так же как для них остаются неважными и интуитивизм, и вненаучная любовь к жизни. В самом деле, иные из них решительно бы восстали против того мнения, будто биологические категории они стремятся превратить в категории мирового целого. Поэтому при изложении современной философии мы нарочно ничего не говорили о биологизме. Указание на биологистичность принципа и на проведение равенства между биологической формой и формой жизни и мира вообще уже ведет к критике философии жизни. Биологизм как мировоззрение возможен только там, где более узкое, принадлежащее только частной науке понятие жизни не отличают от того, под которое подходит все, что бы мы ни считали "переживаемым". На смешении обоих форм жизни основывается как раз принцип биологизма, если оставить пока в стороне момент интуитивизма. Язык со своей многозначностью слова "жизнь" помогает нам скрыть это смешение и таким образом оказывает существенную услугу современным тенденциям учения о жизни.

Для биологизма, следовательно, как раз и характерно то, что в его приложениях слышатся отзвуки различных значений, которые имеет термин "жизнь", в том числе и тех, что придают ему теперь такое очарование, причем все эти понятия жизни получают своеобразную окраску от естественно-научного биологического мышления. Полагают настоящую действительность заключенной в переживаемой жизни с ее первоначальностью, непосредственностью и иррациональной наглядностью и вместе с тем думают, что только биология как наука о живой, т. е. органической, природе со своими формами жизни годится для того, чтобы на ее понятиях была построена общая философия и вместе с тем философия жизни в качестве универсальной всесторонне развитой науки.

Если обратить внимание на эту сторону жизни, то неожиданно сблизятся различные направления в философии нашего времени, которые до сих пор казались разделенными широкой пропастью. Благодаря этому становится возможным говорить о модной философии, как о чем-то едином. Сначала мы должны несколько глубже вдуматься в ее биологический принцип жизни во всех его разнообразных проявлениях и затем уже критически к нему отнестись.

В целях полного понимания того, что такое биологизм как мировоззрение и почему биологический принцип кажется применимым для философии, хотя он взят из частной науки, мы должны вспомнить об особом значении мировоззрения, включающего в себя жизневоззрение, на основе которого мы утверждали, что в философии речь идет о всем человеке, т. е. не только о мыслящем, но также о волящем и действующем.

Повсюду, где ищется подобного рода мировоззрение, центральным понятием для нашей ориентировки служит понятие ценности или блага как такой действительности, которая не ограничивается тем, что имеет место здесь, но обладает ценностью, ради которой она должна быть. Другими словами, в философии стремятся познать "смысл" человеческой жизни, и этот смысл доступен истолкованию только тем путем, что

выясняются ценности, лежащие в его основе. Только ценности придают смысл жизни, и философия, стремящаяся дать воззрение на жизнь, поэтому должна быть теорией ценности.

Биологистическая модная философия не может здесь быть исключением, хоть она и не любит слова "ценность" в некоторых его видах и совершенно не уясняет различия между понятием ценности и понятием действительного, в своей чистой действительности освобожденного от ценности. Она готова даже устанавливать *императивы*, тем самым применять формы жизни в качестве *норм* жизни, а это ведь неосуществимо без значимых ценностей, при помощи которых могли бы измеряться эти нормы. Для современного биологизма как раз особенно характерно, что он видит в жизни не только истинно переживаемое, а потому истинно реальное *бытие*, но также *благость самого блага*, являющуюся единственным носителем всех истинно значащих ценностей. Таким образом, все ценности, долженствующие значить, обязаны превратиться в ценности жизни, т. е. в ценности, присущие ей только потому, что она жизнь.

Только в том случае, если мы специально обратим наше внимание на это обстоятельство, мы вполне поймем излюбленность и широкую распространенность того мнения, что только при помощи философии жизни, ориентирующейся на биологию, мы сможем, в конце концов, прийти к истинно научному мировоззрению, которое будет в состоянии разрешить как проблемы бытия, так и проблемы ценности. Биологизм дает нам не только теоретическую, но и практическую философию.

Когда речь идет лишь о "практической" стороне биологизма в ее научном обосновании, то прежде всего мы наталкиваемся на понятие поднимающегося и опускающегося чувства жизни. Расцвет и увядание — две противоположные друг другу формы, которые обнаруживаются во всякой живой жизни, и из них должны быть получены наши нормы жизни. Другими словами, жизнь всегда *менее* или *более* жизненна. Она имеет в себе постепенность градаций и тем отличается от мертвого, которое не может быть более или менее мертвым, если оно одновременно не будет каким-либо образом более или менее жизненным. В жизненном и *только* в нем возможно сравнение в двух направлениях: вверх и вниз, в сторону усиления и в сторону ослабления. Мертвое не знает таких противоположностей в своих формах, и как раз это обстоятельство лежит в основе всякой философии жизни как воззрения на жизнь, или "практической философии". Подымающаяся, развивающаяся и расцветающая жизнь одна только поистине жизненна. Она *должна* поэтому быть, тогда как погибающая, падающая и увядающая не должна быть, обладает отрицательной ценностью, враждебна вообще ценности, так как обычно ведет к смерти.

В этом противополжении форм жизни полагают возможным видеть чисто *биологическую* ценностную противоположность, и подтверждение подобного взгляда находят в том, что этому же можно давать имеющие естественно-научный оттенок наименования *болезни* и *здоровья*. В повышении жизненного здоровья заключается биологически обоснованный *идеал*, "естественная ценность", без чего не может обойтись всеобъемлющая философия, имеющая в виду не только мир как объект, но

и стремящаяся уразуметь отношение к этому миру субъекта. Так твердая форма жизни становится нормой жизни, которая должна стать масштабом для всех норм, и теперь может сложиться впечатление, что находишься исключительно в области биологической естественнонаучности, указывающей пути и направления жизни.

Прежде всего, форму жизни в ее нормативности прилагают к индивиду. Его жизненность или здоровье являются естественной и одновременно обоснованной целью жизни. Кто не видит главного в поднятии жизненного чувства, должен считаться выродком. Он не должен жить. Его гибели нужно радоваться, как уничтожению всего болезненного. Философ становится врачом. Только последний может определить, что хорошо и что дурно. Основные понятия исчерпывающей *этики* жизни должны быть получены отсюда.

Но дело не кончается индивидуом. Если все сводится к поощрению здоровья, к максимуму жизни, то и для человеческого *рода* не может быть иной биологически обоснованной цели. Общество, народ, соответственно этому все человечество — все они должны жить возможно жизненно. Да и ведь само собой разумеется, что здоровье рода поистине величайшее благо, так как без него невозможна и правильная жизнь особей. Величайший вопрос из всех вопросов, основная проблема воззрения на жизнь, от разрешения которой в конечном счете зависит все мировоззрение, сводится к выяснению того, что может способствовать развитию вперед рода или человечества в направлении наибольшей жизненности или витальности, и ответ здесь, само собой разумеется, опять-таки может быть дан только биологически ориентированной философией. Как гигиена рода, она осуществляет свое величайшее назначение.

Таким образом, нам становится понятным, как из форм жизни биологии развивается философия жизни, по заслугам носящая это имя. В мнимо естественно-научном понятии жизни как здоровья она получает тот принцип, который мы тщетно ищем у других видов философии жизни.

Но гигиеной в собственном смысле слова она не может остаться. Если в форме жизни здоровой, повышающейся, обладающей наиболее жизненной витальностью находят решающую ценность жизни, то вытекающие из нее нормы должны быть также распространены и на другие области, ценности которых обычно не имеют биологической окраски.

Возьмем для примера, как самое известное, область политики и рассмотрим к биологическому учению, что двигателем всякого прогресса здесь служит "естественный отбор". Отсюда для биологизма вытекает следствие: где эта форма жизни стеснена в своих действиях, общество или народ должны неизбежно вырождаться, т. е. терять свою жизненную силу и витальность. Таким образом, дело сводится к тому, чтобы также и в государственности предоставить господство естественному закону отбора, который одновременно же есть и закон прогресса. Вопрос не в том, *чему* политик может научиться от биологии, но в том, *чем* он может в ней воспользоваться. Известно, сколько делалось уже попыток построения идеалов государственности при помощи биологических форм жизни.

Также и в других областях было немало течений подобного же рода. Форма повышающейся жизни в конце концов становится формулировкой смысла *всей культуры в целом*, и от биологических взглядов ставится в зависимость всякий культурный прогресс. Не только наше мышление, но и наша воля, чувство и действие должны быть в гармонии с жизненными формами и жизненными нормами биологии.

Раз навсегда остались позади те времена, когда мы рисковали искать свои идеалы вне жизни. Это было время, когда люди в своих мечтаниях гонялись за чуждыми жизни миражами. Науки о жизни тогда еще не существовало. Теперь же она имеется, и тем самым мы как бы проснулись ото сна. Только при помощи понятия повышающейся жизни можно ныне строить нравственные требования для любви и брака, семьи и воспитания. Истинно научная эстетика должна вызвать жизненное искусство. Также и науки должны обслуживать жизнь. Так, только благодаря биологии можно будет по-настоящему оценить и много других областей культуры. Даже вера в сверхчувственное может опираться на биологию. Религия получает право на существование, поскольку она хороша для народов в их жизненной борьбе.

Неудивительно, что при таких обстоятельствах нет недостатка в попытках при помощи биологии вернуть на правильный путь философию, оказавшуюся столь далекой от жизни. Ее сущность нужно видеть только в том, что она учит нас мыслить мир так, как это больше всего может способствовать поднятию жизни. Тем самым биологизм сам себя понимает биологически и включает свои воззрения на жизнь исчерпывающим мировоззрением.

Так мы понимаем общебиологический принцип, при помощи которого только и становятся по существу понятными ранее изложенные тенденции философии жизни, которые тогда было несколько трудно понять, быть может, из-за их неопределенности. Решающим здесь служит то, что эта философия обладает четким *принципом формы*. Ее формы должны быть только формами жизни, и они берутся из науки о жизни, т. е. об организмах. Нужно только их развить, чтобы получить формы *всякой жизни* и, в конце концов, всего мира.

Г л а в а VI

ПРЕЖНИЙ И НОВЫЙ БИОЛОГИЗМ

В то время как для дарвиниста борьба за существование прекращается везде там, где существованию живого существа ничего не грозит, для меня она происходит повсюду: это первичная борьба жизни, борьба за умножение жизни, но не за жизнь!

В. Г. Рольф (1881).

Но указания на биологический принцип формы в его общем виде еще недостаточно, если хотят рассмотреть в полном объеме философию жизни нашего времени и сформулировать свое критическое отношение к ней. При ближайшем рассмотрении оказывается, что в биологизме

существуют *различные направления*, которые, несмотря на общую основу, жестоко враждуют, и только при принятии во внимание той противоположности, которая лежит в основе этого спора, перед нами с полной ясностью обнаружится сущность той философской моды нашего времени, которая является выражением особой формы биологизма.

Сначала мы на особом примере обнаружим полное противоречий многообразие биологических идеалов жизни. Здесь прежде всего характерна область этики или практической философии жизни, и в ней можно прежде всего обратить внимание на уже упомянутую сферу проблем государства и общества, где практическая философия становится особенно "практической"¹.

Каковы политические и социальные идеалы биологизма, если взять их частные учения, при помощи которых они строят свои программы жизни?

Поразительно, что почти каждое социально-политическое направление смогло себе найти теоретическое обоснование в биологической философии жизни. В последующем нашем схематическом обзоре, которого будет достаточно для обнаружения этого, мы связываем понятия социализма и индивидуализма с понятиями демократии и аристократии. Таким образом, возникают четыре группы направлений: индивидуалистически-демократическое, т. е. "либерализм" или так называемое манчестерство, социалистически-демократическое, которое нашло себе самое интересное выражение в марксизме (само собой разумеется, не у самого Маркса), индивидуалистически-аристократическое, наиболее известным поборником которого служит Фридрих Ницше, и, наконец, те стремления, представители которых сами себя называют социал-аристократами².

Каждое из этих четырех направлений должно бороться с остальными, что и происходит. Но в одном отношении все-таки существует согласие: три из них попытались обосновать действенность своих идеалов исключительно с помощью современной биологии, а для четвертого, т. е. для Ницше, можно легко показать, что, по крайней мере, для его возникновения биологические понятия играли особое значение.

Никто с такой обстоятельностью не оправдывал демократически-индивидуалистических убеждений при помощи эволюционного биологизма, как Герберт Спенсер. Естественный отбор и приспособление служат основными понятиями его этики, и его общий принцип можно

¹ Часть следующих рассуждений я уже опубликовал приблизительно двадцать лет тому назад в журнале "Der Lotse"*. При том уклоне, который приняло развитие философии жизни, они мне не кажутся еще устаревшими. Но только тогда "жизнь" не была столь модным словом, как теперь. Поэтому раньше я писал большею частью о "природе" там, где сейчас стоит жизнь. По существу, от этого ничего не изменилось. Я упоминаю об этом только потому, что отсюда ясно, как недавно появилась эта мода на жизнь, и что она только особый вид натурализма.

² Это направление менее всего известно, но из теоретических соображений его не следует опускать. Оно нашло себе выражение в книге Александра Тилле "От Дарвина к Ницше" (1895) и может быть еще яснее высказано в анонимной работе, должно быть, также принадлежащей Тилле, "Общественное служение. Написано социал-демократом" (1893).

усматривать примерно в следующем: для понимания развития социально-политической жизни и ее цели нужно различать между действиями, направленными на самосохранение, и действиями, имеющими в виду сохранение рода.

Первоначально между ними происходит борьба, но так как эта борьба мучительна и вредна, то естественный процесс отбора приводит к тому, что действия самосохранения одновременно служат и для сохранения рода, и величайшая ступень культуры достигается тогда, когда одно другому не только не мешает, но в положительном смысле побуждает к действию.

Такое положение дела, однако, предполагает, что постепенно все больше стирается естественное неравенство людей и обусловленное им преобладание сильнейшего. Таким образом, политический идеал биологии должен привести к *демократии*. Но все же было бы ошибкой всякое насильственное вторжение в естественный ход развития. Государство должно заботиться только о правовой стороне и охранять граждан от правонарушений.

В случае, если оно пытается создавать также и организации в области хозяйственной жизни, имеющие целью искусственно исправлять существующие недостатки, то тем самым оно задерживает естественный, понимаемый биологически процесс развития. Фабричное законодательство, государственное призрение бедных и т. д. только обессиливают естественный отбор. То, что не может держаться своей силой, должно гибнуть согласно законам природы.

Демократический идеал гармонического содействия свободных, равноправных людей может быть достигнут только естественным путем, т. е. путем естественного приспособления. Лишь тогда он может приобрести устойчивость. Поэтому социализм — несчастье. Он полагает возможным исправить социальную жизнь путем нарушения или уничтожения благодетельных следствий основного закона всякой жизни: закона развития при помощи естественного отбора в свободном соревновании. Так здесь возникают индивидуалистически-демократические идеалы.

По своим демократическим целям марксисты сходятся со Спенсером, но ведущие к ним биологические принципы там и здесь продумываются как раз противоположным образом. Конечно, естественный отбор и свободное соревнование служат рычагами всякого движения вперед в свободной природе. Но их не следует смешивать с существующим социальным порядком. В нем небольшое меньшинство, обладающее капиталом, поработщает все, что в широких массах стремится на свет Божий в своих жизнеспособных ростках. Все это умерщвляется не по природному праву сильнейшего, но вследствие противоестественной грубости капитализма, основанного на праве наследования. Последний делает бессильным закон отбора в народной толще; даже в капиталистических кругах нельзя уже говорить об естественном отборе, потому что здесь искусственно выхаживается больное и слабое, то, что должно гибнуть. Приспособление совершается также и тут, но приспособляются к противоестественной среде, и тем самым естественный прогресс неизбежно превращается в свою противоположность.

Согласно биологическим принципам, существует только одно средство восстановления естественных отношений: освободите человечество от его наследственного врага, капитализма, основанного на праве наследства. Дайте всем равную долю в коллективной собственности и равную возможность проявления своих сил, как это имеет место в природной свободной жизни всякого животного, где воздух и солнце, корм и кров принадлежат всякому. Только тогда наступят такие условия, при которых живые существа когда-то развились от простейших до человека, благодаря чему откроются самые неожиданные блестящие перспективы в будущем. То соображение, что революционный идеал противоречит биологическому принципу постепенного развития, не устрашает марксистов. Они указывают на биологические процессы, например на рождение. Социальный строй уже давно "созрел", и неожиданно, как птенец из яйца, он вылупится на свет Божий. Правителям здесь предоставляется роль акушеров.

Нет надобности отмечать особо ряд других моментов социал-демократического биологизма, как, например, борьба против постоянной армии, которая мешает принципу отбора с его половой стороны, искусственно заставляет воздерживаться от деторождения наиболее сильных особей в их лучшие годы, отдает их в руки проституции, делает их бесплодными и т. д. Всюду дело сводится к тому, что современное развитие культуры замедляет процесс отбора и поэтому должно быть отвергнуто с биологической точки зрения. Этого достаточно для характеристики социалистически-демократических идеалов биологизма.

У демократии не было более страстного врага, чем Ницше, но насколько тесно связан его радикально-аристократический и индивидуалистический идеал сверхчеловека не только с общим принципом жизни, но и с современной биологией в частности. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть несколько стихов Заратустры, которые служат вступлением в учение о сверхчеловеке. Из них видно, как мысль о существе, стоящем по своему развитию выше человека, связывается с биологическими соображениями; ее, впрочем, можно найти у известного биолога Рамона-и-Кахалья, мечтавшего о "сверхпозвоночном". Но уже и молодой Ницше определенно и сознательно выдвинул биологические понятия против гуманитарных идеалов, которые еще Штраус считал согласными с биологией, в целях оправдания своего аристократического воззрения на жизнь, и этим идеям он не изменил впоследствии.

Более сильный должен господствовать над слабейшим, того хочет природа, наша наставница. Естественное неравенство — это двигатель всякого прогресса, и всякая рабская мораль, оспаривающая права "господина", знаменует поэтому падение и разложение. Все зависит от отдельного, исключительного по силе индивида, и подчас слышатся такие нотки, как будто бы Ницше готов был ввести дисциплину воспитания, согласную с биологическими принципами. Несомненно, все эти мысли скрываются под лозунгом "возвращение к природе", с той только разницей, что теперь речь идет не об идиллии гармонической природы Руссо, но об естественном поле битвы современной биологии. На основании ее Ницше отвергает демократию и социализм. Конечно, есть на свете и животные с социальными инстинктами, но в стадности их

природы не заключено ничего великого. Любимцами Заратустры служат орлы и львы, и можно ли удивляться тому, что именно эти живые существа выдвинуты как образцы, раз природная жизненность должна быть всеобщим мерилom ценностей? Не развивается ли индивидуализм столь же последовательно из биологии, как и демократические идеалы Спенсера и марксистов?

Социал-аристократы, наконец, поскольку дело касается аристократизма, могут опираться на Ницше, но большей частью они снова возвращаются к идеалу стадности. Они считают Ницше правым в том, что для него демократия означает гибель всякого биологического прогресса. В особенности христианско-демократическая мораль любви к ближнему, *caritas*, говорящая о сострадании к каждому, увеличивает только бессилие, бедствие и упадок, так как она задерживает естественный отбор. Вопреки аристократически-биологическому принципу мы должны принимать во внимание не отдельные индивиды, но целые роды, и поэтому необходимо разрушать тот общественный строй, в котором свободное развитие предоставляет только вырождающемуся капиталисту по наследству, тогда как полному жизненным сил пролетарию закрывается всякая дорога к движению вперед. Таким образом, мы должны помогать друг другу, но только не "ближнему", как этого желает демократическое христианство, а лучшему, чтобы таким образом род достиг величайшей степени своего развития. Жизнь, как это обнаруживается биологией, всегда по необходимости борьба. Но не только индивиды борются друг с другом, но прежде всего расы, группы, народы, и поэтому нашей целью должны быть не столько аристократические индивиды, сколько, наоборот, аристократические государства и сообщества.

Таким образом, происходит объединение социализма с аристократией на биологической почве. Чем больше выделяется народ как целое благодаря социальному отбору, тем выше становится плоскость его заурядности, благодаря действию естественного закона развития, и тем еще выше поднимаются верхи народа, великие особи. Эти взгляды в известной мере занимают среднее место между марксистами и Ницше, критикуя одновременно ту и другую сторону и образуя диаметрально противоположность индивидуалистической демократии Спенсера. Следует указать еще и на то, что, в то время как у трех других биологических направлений преобладает определенно выраженная интернациональная окраска, социал-аристократы на первый план выдвигают национальность. Так, например, здесь делается попытка представить немцев как собственно народ-аристократ среди живых существ, главным образом в противоположность французам, которые обречены на биологическую гибель вследствие практического мальтузианизма, прямого издевательства над принципом отбора.

Беглый обзор, всюду указывающий только на самое важное, достаточно показывает, как пестро выглядят стремления, вытекающие из попытки построить жизненные идеалы на понятиях современной биологии. Перед нами замечательное зрелище: один опирающийся на биологию мыслитель доказывает всегда противоположное тому, что выводит другой из учений биологии, касающихся социальной политики. Не толь-

ко средства для достижения цели, которые имеют отношение к хозяйственной жизни и т. д., приводят к индивидуалистическим и социалистическим тенденциям, но и сами цели стоят в резкой противоположности друг к другу. Идеал там аристократичен, тут демократичен, и оба они следствие биологистических теорий.

В особенности мы должны уяснить себе причины расхождения в целеполагании, т. е. борьбы "аристократических" с "демократическими" тенденциями, понимаемыми здесь в самом широком смысле, поскольку они тесно соприкасаются с различиями внутри биологических понятий. В связи с этим следует отметить: существует более старое направление биологизма, обнаруживающееся с особенной силой у Спенсера и у опирающихся на Дарвина марксистов, которое теперь не может считаться стоящим на уровне времени. Ему нужно противопоставить, собственно говоря, современный биологизм, к которому принадлежат, по крайней мере в части своих мыслей, такие модные философы современности, как Ницше и Бергсон. Для их исчерпывающего понимания и оценки мы должны все же ознакомиться с прежним течением, потому что не только новое направление выступает с особенной ясностью в противоположении ему, но отзвуки старого все время слышатся в новом. Четко логическое разделение производится здесь, подобно разделению на интуитивизм и биологизм вообще, в интересах критики.

Философия жизни существовала задолго до того, как слово "жизнь" стало модным лозунгом. Она исходила из теории Дарвина, и мы можем этот прежний биологизм кратко именовать "дарвинистическим", хотя он создан не этим великим естествоиспытателем, но другими мыслителями на основе биологии Дарвина. Для выяснения значения Дарвина в этой связи мы должны поставить вопрос, как это случилось, что его теория, созданная для частной науки, привела вообще к философским выводам. Здесь важно, что его учение развивалось не только в связи с исследованием природы, но также и в зависимости от теории народонаселения Мальтуса. Тем самым он уже вступал в связь с теми понятиями, которые первоначально относились к культурной жизни человека. Поэтому было нетрудно вновь перенести его биологические представления на область культурной жизни и попытаться с их помощью решать вопросы научной, моральной и художественной жизни, имеющие философское значение.

Для уяснения дела достаточно сослаться еще на одно общественное обстоятельство. Согласно Мальтусу, прирост населения стоит в неблагоприятном соотношении с увеличением средств к пропитанию. На это обратил внимание Дарвин, когда выставил свою проблему "происхождение видов"; он попытался то, что требовало себе объяснения в царстве организмов, свести к борьбе за пропитание, которая должна возникать повсюду, где живые существа действуют друг на друга, хотя слово "борьба" применительно к растениям, само собой разумеется, может употребляться только в переносном смысле. Так расширяется принцип Мальтуса, прилагаясь ко всей органической природе. Поскольку не только у людей, но и у все увеличивающейся массы живых существ нигде не может надолго хватать средств пропитания, то возникает пресловутая "борьба за жизнь" или, как обычно переводили по-немецки, за "сущест-

вание”, что показывает, насколько тогда жизнь не была еще модным лозунгом. В ином случае не оставили бы без передачи английское “life”. Суть дела в том, что те индивиды лучше всего жизненно сохраняются, которые наиболее приспособлены к условиям своего существования и потому самым успешным образом могут вести борьбу за пропитание. То же имеет место и по отношению к целым породам. Так, путем естественного отбора возникают виды, благодаря тому что лучше всего приспособленные выживают. Короче говоря, происхождение видов, как указывается в самом заглавии основного труда Дарвина, становится понятно только исходя из мысли о сохранении наиболее одаренных рас в борьбе за жизнь.

Если мы теперь рассмотрим философское значение этой теории, то оно сведется главным образом к принципу отбора, и нужно отметить, что, несмотря на свое биологическое применение, он носит *механистический* характер. Как раз это и придавало ему ореол философского в прежнем биологизме. В своей абстрактной формулировке он оказывается стародавним принципом, употреблявшимся уже давно в качестве антителиологической тенденции, считавшей излишним всякое признание действующих целей природы. Здесь как будто бы снимается величайшее препятствие, стоявшее на пути однозначного объяснения мирового целого. В царстве очевидно целесообразных организмов усматривали крушение механизма. Понятие естественного отбора и связанного с этим приспособления устранило этот камень преткновения.

Во всяком случае, говорят, что организмы целесообразны, но без действующей цели, и только последняя вносит в механизм природы мешающие телеологические элементы. Без всякого умысла возникает обильное количество разнообразных образований, из которых некоторые “случайно” оказываются приспособленными. Одни лишь последние живут и развиваются, тогда как другие неизбежно погибают. Организмы, таким образом, сохраняются не потому, что они созданы целесообразно неизвестными и для естествознания непостижимыми силами, но мы называем целесообразным то, что в массе самых разнообразных механически возникающих форм сложилось таким образом, что оно может длительно существовать. Где борьба за существование осуществляет естественный отбор, там организмы “сами собою” должны становиться все приспособленнее и целесообразнее.

Из этого мы видим, как слепые механические силы приводят к миру, на первый взгляд, продуманного и построенного по плану. Согласно этому, нигде не оказывается противодействия механистическому мировоззрению. Во всем действительном, производимом на свет как будто бы действенным разумом, мы должны увидеть только продукт селекции. Также и “дух” необходимо понять здесь как природное естество: борьба за существование путем естественного отбора шаг за шагом должна создавать разумное из неразумного.

Но в этом заключается только одна философская сторона этого натуралистического биологизма, обращенная к науке о бытии. Другая тесно с нею связана. И ценности, в которые верит человек, и цели, которые он ставит в своей жизни и в своем действии, находились до сих пор в разрыве с природной действительностью. Они беспомощно

висели, таким образом, в воздухе. Более того, нужно было прямо отказываться от природной жизни, чтобы вообще добираться до смысла жизни: все природное считалось злым началом. При таком положении человек — терпящий нужду чужестранец в окружающем его мире.

Но теперь принцип естественного отбора произвел переворот также и в этом направлении. Мы видим, что вечные законы, которые приводили к уничтожению несовершенного в борьбе за существование, с необходимостью направляют мир к его подлинной цели, заставляя делаться все более совершенным. Закон природы в то же время и закон прогресса. Естественное развитие равносильно приближению к благой цели. Если только оставить в неприкосновенности действие отбора, то всегда должно получаться то, что должно существовать. Поэтому мы уже не нуждаемся в прежних ценностях, за которые держался удалившийся от природы человек в целях осмысления своей жизни. Механистический биологизм придал нам благую веру в то, что природа или сама жизнь твердыми шагами идет по пути постоянного совершенствования. Только приспособившееся выживает. Вообще, все, что приспособливается, то и сохраняется. Нецелесообразное, стоящее на пути, все больше и больше отодвигается в сторону, и естественное развитие само собой приводит к состоянию гармонии и равновесия. Жизнь является механизмом, самим себя регулирующим. Он целесообразен благодаря своей машинной механичности.

Теперь необходимо только, ради окончательного уяснения принципа прежнего биологизма, так формулировать естественный закон, который одновременно служит и законом прогресса, чтобы он мог получить практическое применение и стать *нормой* воли.

Раз сохраняется только приспособившееся и целесообразное возникает механическим путем само собой, то это означает, что природа повсюду действует согласно принципу наименьшей меры сил, и этот принцип тем самым сейчас же складывается в качестве практического вывода. В человеческой жизни повсюду дело идет о возможно большей бережливости, о таком обращении с жизненными силами, чтобы оставаться более жизненными в ответственные минуты борьбы за существование. Таким образом, принцип жизненной экономии должен стать решающим словом в структуре всякой жизни, построенной согласно механистическим основаначалам отбора теории Дарвина.

Этот принцип вводит в общее мировоззрение для уяснения не только того, что человеческая жизнь в самых разнообразных своих направлениях подчинена закону естественного отбора, который в борьбе за существование ведет к выживанию наиболее одаренных, но и того, что она одновременно и регулируется этим законом. Примеры лучше общих рассуждений покажут, какие выводы можно из этого сделать для культурной жизни. Мы выберем при этом теории радикальные по своей сущности и теперь еще имеющие приверженцев, в известной мере даже входящие в новейшие теории, хотя они возникают из принципа, которому враждебны такие мыслители, как Ницше и Бергсон. При этом нужно обратить особое внимание на то, как с механистической мыслью о наименьшей трате сил связывается идеал массовой витальности и вследствие этого демократическое настроение в самом широком смысле.

С дарвинистической точки зрения, если прежде всего взять для примера этическую проблему, господствующая в Европе моногамия обвинена в безнравственности¹. Заставляя наиболее сильных жизнью людей иметь детей только от одной жены, прегрешают против принципа экономии жизни. Мешают тому, чтобы на свет появилось достаточно жизнеспособное потомство. Только носители самой жизненной жизни должны продолжать размножение, имея возможно больше детей. В жизненной борьбе лишняя жизненность никогда не бывает излишком. Поэтому нужно повышать общую массу жизни, и для этой цели жизнеспособным мужчинам должно быть предоставлено в распоряжение возможно большее число жизнеспособных женщин. Кто не может способствовать укреплению расы, вообще исключается из хода естественного прироста, т. е. он не имеет права вступать в брак и, чтобы не наносить никому никакого вреда, должен удовлетворять свои половые потребности при помощи бесплодных гетер. Их биологическая неизбежность точно так же обосновывается этим мировоззрением.

Полигамия, однако, само собой разумеется, возможна только для мужчин. Способные к деторождению женщины могут иметь только одного мужа, потому что всякая полиандрия была бы бессмысленна с точки зрения повышения жизненных сил. В жизненной экономии дело идет об общих количествах, и даже наиболее жизнеспособные женщины не могут иметь от нескольких мужчин большего числа детей, чем от одного. В том случае, если число рождаемых детей образует годный масштаб ценностей в философии жизни, то подобное "нравственное требование" оказывается в высшей степени допустимым.

Тем самым не отрицается, что моногамия имеет культурные преимущества не чисто витального порядка. Но с биологической точки зрения их не следует касаться. Каждый народ вытекает из того же принципа, должен выдерживать борьбу за существование с другими народами, и, несмотря на все свои другие культурные завоевания, он погибнет, если не получит преимущества в витальности над своими конкурентами. Прежде всего моногамическая Европа обрекается на гибель в борьбе с Азией, где господствует биологически оправдывающийся семейный уклад.

Таким образом, выясняется принцип "демократического" биологизма, применяющегося к массовым явлениям. Хотя еще и теперь он имеет защитников, все же принадлежит к более старому, дарвинистическому направлению философии жизни.

То же самое имеет место и по отношению к биологической гносеологии прагматизма, особенно того его вида, который сложился в Англии и Америке, имея, правда, своих друзей также и в Германии. Наука становится понятной с их точки зрения, так как она означает сохранение жизненных сил и таким образом способствует их витальности. Подобно тому как экономия рождений возводится в принцип брака, так экономия мышления делается принципом исследования. Знание достигает своих высших целей, когда ему удастся работать с наименьшей затратой понятий. Таким образом оно понимается в качестве

¹ Ср.: *Христиан фон Эренфельс*. Половая этика. 1907.

продолжения естественного процесса приспособления. Только те мысли истинны, при помощи которых мы с наибольшим удобством мыслим мир или самым легким образом ориентируемся в нем. Отсюда нетрудно вывести логический императив. Нужно охватить действительность при помощи возможно более простой системы понятий, в которой находит себе место все, что для нас важно в ней знать. Тем самым, как об этом учил уже в 1876 г. Рихард Авенариус¹, философия становится "мышлением о мире согласно принципу наименьшей меры сил".

Конечно, эти идеи не должны стоять в неперменной зависимости от дарвинизма. Уже Кант предполагал возможность такого взгляда, что образование родовых понятий "служит только простым экономическим приемом разума, в целях сохранения возможно большего количества сил".

Но тут же он отверг подобный взгляд, обличающий своекорыстие, так как разум не выпрашивает себе подачки, но повелевает. Только в эпоху биологизма прагматистские теории нашли себе много приверженцев, и их наиболее заостренное выражение мы имеем во взгляде на законы природы. Последние истинны, так как они безразлично охватывают множество различных случаев и, таким образом, дают возможность сразу овладеть в понятии необозримой полнотой случающегося. Мы всё уравниваем в целях экономии мышления. Кто научился ей, легче всего выживает в жизненной борьбе. Всякая другая истина может считаться только суеверием.

Далеко за пределами всякой жизни демократический принцип сбережения сил в массовых явлениях получил свое применение в "энергетической" философии культуры². Она пытается определить путем количественного соотношения комплексов энергии, в чем заключается принцип культурного прогресса. Чем бережливее живые существа в трате своей энергии, тем выше поднимается культура. При этом совсем не ставится вопрос, как найдут себе оправдание культурные ценности, которые не могут быть сведены к формулировкам, основывающимся на соотношении между керосиновой лампой и газовой горелкой. Принимается за твердое а priori, что подлинными благами могут быть только скопления энергии, находящиеся в распоряжении живых существ.

То, что при этом культурные ценности измеряются не понятием самой жизни, но понятием энергии, не должно скрывать от нас биологического характера этого хода мыслей. При помощи одних только физических понятий мы ничего не могли бы сделать в этой философии культуры. Во всяком случае, должны существовать живые существа, для жизни которых имеет значение экономия в трате энергии. Только при помощи идеи о способствовании жизни в соотношении энергий вносится мысль о ценности, тем самым принцип культуры. Так и эта теория

¹ Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zur Kritik der reinen Erfahrung. 1876*. Эту работу должен знать всякий, интересующийся развитием биологической философии. Она принадлежит к самым ранним обнаружениям этого все еще не умиравшего движения.

² Ее представителем служит известный химик Вильгельм Оствальд. Ср. критику Макса Вебера: "Энергетические" теории культуры (1909). Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. T. XXIX, S. 575 ff.

культуры покоится на биологическом фундаменте, можно даже сказать, что вследствие бедности содержания того принципа, который кроется в энергетическом императиве, экономический биологизм нашел себе здесь "классическое" выражение в качестве философии культуры. "Не расточай энергии, сберегай ее". Это должно стать на место Кантова категорического императива! Изложение и критику, при самом сильном желании, здесь никак не отделить друг от друга.

Ясно, что подобные мысли в отдельных своих применениях могут вести к рискованным следствиям, хотя принцип, на котором основывается более старое течение, представляется филистерским и тривиальным. Это мы отмечаем не в целях оценки, но лишь для констатирования факта, сводящегося к тому, что большинство именно так смотрит на дело. Тривиальность и филистерский оттенок полезности этого биологизма в значительной мере способствовали тому, что всякая оппозиция против него была бессильной. Насколько далеко заходит биологистический утилитаризм, показывает обстоятельство, что на его основе пытались даже построить философию религии, оправдывая веру путем принципа экономии. Один американский автор¹ полагает, что религиозные народы должны иметь преимущество в борьбе за существование перед потерявшими религию, и тем самым ценность религии усматривается в ее способности быть орудием в борьбе за существование.

Незачем пускаться здесь в подробности. Более старая биологистическая философия жизни уже здесь получила столь полную характеристику, что не может быть сомнения в главнейших ее чертах. Основой ее служит применяемое к массовым явлениям демократическое понятие экономии жизни, вытекающей из *механистического*, антителиологического принципа, согласно которому живые существа ведут борьбу за пропитание и выживают благодаря приспособлению. Против этого выступило новое направление в биологизме, и только оно может быть признано собственным современным. Им прежде всего руководствуется мода.

Его принцип без труда уясняется. Сохраняя в общем ход мыслей натуралистического эволюционизма, ставшего влиятельным благодаря Дарвину, он направляет свои удары как раз против тех пунктов, которые мы должны были подчеркнуть в качестве характерных для биологии Дарвина: во-первых, он обрушивается в ней на то, где обнаруживается связь с теориями Мальтуса, далее на механистическую тенденцию и, в-третьих, наконец, на идеал экономии жизни.

Истинная жизнь, согласно ему, не ограничивается простым существованием, т. е. жизнью, которая себя лишь *поддерживает*. Прежде всего тот вид приспособления, который ведет к сохранению существования, не может служить принципом жизни, по праву носящим это имя. Данное приспособление играет роль только в исключительных случаях, в минуты нужды, что не характерно для жизни вообще. В том взгляде, что живые существа приспособляются из нужды, кроется ничем не оправдывающееся перенесение таких физических понятий, как инерция и со-

¹ B. Kidd. Social evolution. 1895*. Примечательно, что эта страшная работа вызвала интерес столь крупного биолога, как Август Вейсман, так что он даже написал предисловие к немецкому переводу.

хранение, на область биологии. Это ведет к механизированию и мертвенности. На почве этого мнимого жизненного принципа не может вырасти философия *жизненной жизни*. Она нуждается в другом биологическом обосновании. Живая жизнь, когда она подлинно жизнь, щедро расточается во все стороны. Она стремится не к выживанию, но ко все большему росту, более пышному, мощному и жизненному развитию. Тем самым она стоит в резкой противоположности к механическому движению, знающему только пассивное, мертвое перемещение в пространстве. Основной принцип живой жизни выражается в стремлении распространяться и активности. Как раз они уничтожаются дарвинистической механической теорией. Учение Дарвина о борьбе за существование возникло вследствие в основе своей неверного понимания жизни, сложившегося всецело под влиянием физики. В нем принимается одно только изменение пространственного положения, остающегося тождественным. Но сущность живого, в противоположность мертвому, никогда не сможет быть понята ни в каком типе атомистики. Поэтому псевдобиология не может служить основой философии жизни.

Механистический с точки зрения этих биологистов и поэтому чуждый жизни принцип жизни яснее всего обнаруживается у Шпенцера в учении о том, что в связи с постоянным развитием процесса приспособления борьба за жизнь должна становиться все слабее. Противоположность интересов, по его мнению, постепенно должна исчезать. Жизнь должна приближаться к уровню покоя, и высочайшим идеалом жизни становится такое положение, при котором человечество необходимо прекращает всякую борьбу за существование вследствие совершенного приспособления. Согласно этому, последней целью развивающейся жизни должна быть, следовательно, смерть.

Нельзя построить жизнь по аналогии с механистическим воззрением, согласно которому всякая система сил, предоставленная самой себе, выравнивает свои напряжения и всю кинетическую энергию превращает внутри себя в потенциальную, согласно второму закону термодинамики, говорящему об энтропии мира и об уничтожении теплоты. Дарвинистическая философия носит отпечаток статичности. Нужно вновь утвердить динамический принцип никогда не успокаивающегося развития сил, повышения мощи, жизненного подъема.

Это можно формулировать еще таким образом: не "воля к существованию" и не борьба за сохранение в живых господствует в мире живого, но "воля к власти", ее повышение служат побуждающим фактором. В соответствии с этим в борьбе за власть и заключается смысл подлинно живой жизни, которая открывается настоящей философии жизни. Принцип экономии презренен и свойствен черни, изобретен теми, кто не может жить и не может умереть. Он свидетельствует об явлениях вымирания, о всеобщем вырождении. Против этого выступает "аристократический" принцип биологизма, который ратует за "лучших", понимая под таковыми самые сильные и мощные живые существа.

Основные лозунги мы встречаем прежде всего у Ницше, и он действительно наиболее характерный представитель в Германии новейшей философии жизни, которую мы только теперь впервые уясняем себе в ее биологистических мотивах.

В таком своем виде она не может считаться только простым жизненным настроением или пророческим утверждением жизни. Опираясь на все предшествующее, она обладает ясным принципом. Она основывается на теории неутомимого порыва к жизни, который постоянно должен вести к борьбе между собой различных волений жизни. Эти мысли у Ницше слегка связаны с романтическими мотивами, что важно для критики. Сначала находясь под влиянием дарвинизма, от которого мало кто был свободен в его время, Ницше позже придумал ему такой вид, который соответствовал его романтически-аристократическим склонностям. Борьба за существование в случаях нужды, как о том учил Дарвин вместе с Мальтусом, вызывала у него чувство презрения. В массе он видел, вместе с Шопенгауэром, только "фабричный товар природы". В силу этого он должен был отвергнуть демократическую тенденцию. Так как жизнь знаменует пышный расцвет сил, то дело идет прежде всего о наиболее жизнеспособных, выделяющихся среди других индивидах.

Связь с антидарвинистической биологией у Ницше выступает особенно ясно, если мы сравним его учение с мыслями малоизвестной работы, которую опубликовал В. Г. Рольф под заголовком "Биологические проблемы, служащие одновременно попыткой развития национальной этики" (1881)¹. Она направлена главным образом против Шпенцера и защищает положение: "Борьба за существование в действительности является стремлением к увеличению притока жизненных сил, к усилению жизни и не зависит от какой-либо нужды в пище. Она имеет место повсюду также и в случаях избытка". Здесь Дарвин на почве биологии оспаривается как раз в том пункте, где он получил толчок для развития от Мальтуса. Рольф ищет другое, более жизненное понятие жизни, и этические следствия принимают такой вид: "Природа все еще повсюду жертвует массой, и поэтому мы должны задать себе серьезный вопрос, не являются ли эти отношения неравенства, о радикальном искоренении которых так стараются наши идеалистические философы и социальные реформаторы, как раз необходимым условием для движения вперед".

Ницше знал эту работу и ценил ее. Нельзя установить в точности, что он отсюда заимствовал. Но не представляется вероятным, чтобы он совсем избег ее влияния.

Впрочем, дело не в этом. Прежде всего важно то, что в 1888 г. в духе Рольфа он писал: "Что касается прославленной борьбы за *существование*, то она, однако, кажется скорее утверждением, нежели доказательством. Она встречается только в виде исключения". Она способствует только интересам слабых в их массе. "Общий аспект жизни сводится не к нужде, не к голоду, но, напротив, к богатству, пышному изобилию, почти что бессмысленной щедрости, — где идет борьба, там она идет за *власть*... Не следует смешивать Мальтуса с природой"*.

Этот носящий заголовок "Анти-Дарвин" афоризм дает ясное представление о биологистических мотивах мышления Ницше. В повышении воли к жизни в конечном счете он усмотрел смысл жизни вообще и тем самым стал типичным представителем новейшей философии жизни. Это хорошо согласовывалось с его прежним "дионисическим" мировоззрением.

¹ Второе издание вышло после смерти автора в 1884 г.

ем, базировавшимся на Шопенгауэре и Рихарде Вагнере. Действительно, принцип жизненного развития сил в его устах в конце концов вновь был окрещен именем Диониса. Так оно выходит во всех случаях: жизненные блага, которые не годятся для измерения масштабом ценности живой и мощно поднимающейся жизни, вовсе отрицаются Ницше.

Примеры вполне выясняют биологистический принцип новейшей формации. Биологически обосновывается борьба с рабской моралью, т. е. с той господствующей этикой, которая требует для всех равноправия. Она стремится к приспособлению массе и должна вести к установлению состояния полного покоя. Поэтому она имморальна. Отсюда приобретает биологистическую окраску фанатический моральный "иммориализм" Ницше, мораль господ, обращающаяся против всяких уравнивательных тенденций, против стремления к гармонии интересов, против всякого пацифизма. Истинность науки также не имеет никакой цены, если она не служит повышению жизни.

Во всяком случае, здесь у Ницше существуют точки соприкосновения с прагматизмом, который большей частью обнаруживает дарвинистические тенденции. Точнее говоря, он выразил его мысли раньше, чем прагматизм появился на сцене со своими лозунгами. Вместе с тем он характерным образом отстает от прагматизма, и одна из причин этому снова заключается в его антидарвиновском понятии жизни. Его аристократизм становится здесь чрезвычайно радикальным. Ницше не признает законов природы, которые истинны в силу принципа экономии, потому что они многое подводят под одно понятие. Вера в них с их уравнивательной силой только поощряет "демократические инстинкты современной души". Истинность мысли может оцениваться только тем, способствует ли она витальности, повышающейся в борьбе, или замедляет ее.

Но прежде всего человек не должен приспособляться и тем достигать состояния покоя. Это привело бы к "последнему человеку", который "изобрел счастье" и "жмурится" от него, т. е. к идеалу Шпенгера, подвергнутому критике Рольфа. Удобство спокойствия можно искать только в полноте жизненного прилива. Постоянно живое существо должно "волить", оно должно стремиться смотреть поверх того, что оно само, и иметь то, что "выше" его. Таким образом, человек нуждается в сверхчеловеке, как в "соли земли". Нет надобности повторять известные, в своем роде удивительные и увлекательные стихи. Если сорвать с них их поэтическое облачение, то во всех этих мыслях обнаружится тот же самый биологистический принцип. Как раз самое первое появление на сцене сверхчеловека обнаруживает это яснее всего.

В делающемся здесь указании на обезьяну звучат еще отзвуки Дарвина*. Он пока еще не преодолен. Существование у Ницше также и других мотивов не может изменить этого обстоятельства.

Некоторые мысли, прославившие Бергсона, точно так же лучше всего могут быть поняты на основании антидарвинистического учения о развитии. С биологической точки зрения они обнаруживают тесное родство с мыслями Ницше. Это становится важным в тех случаях, когда нужно установить общее в разнообразных стремлениях времени. Не только антиметафизик Ницше, осмеивающий потусторонников, к кото-

рым он когда-то сам принадлежал, но и метафизик Бергсон, прозревающий в жизни глубочайшую сущность мира, при дальнейшем развитии их понятия жизни попадают в биологистическое русло новейшего направления. Здесь достаточно нескольких замечаний.

То, что в Бергсоне с интуитивистом соединяется биологически ориентированный мыслитель, особенно ясно из его последних сочинений: когда у него идет речь о "творческой эволюции", то при этом жизнь понимается не в своем самом широком значении совокупности всех наглядных переживаний, в которую мертвое входит на равных правах с живым. В этом смысле наглядно созерцаемое переживание не может быть сделано метафизическим принципом мира. Бергсон скорее повсюду имеет в виду органическую жизнь как часть мира в противоположность мертвой природе таким образом, как это соотношение принимает современная биология в качестве специальной науки. И лишь после этого понятие жизни так расширяется, что им охватывается все. Без биологистического принципа оставались бы непонятными не только творческая эволюция, но и жизненный порыв.

Точно так же ясно, что Бергсон принадлежит к школе антимеханистических биологистов, настроенных против Дарвина и Шпенцера и не ожидающих никакого счастья в будущем от все большего приспособления. О постоянно идущем вперед развитии сил в направлении к состоянию покоя Бергсон ничего не хочет знать, и только позже он дает этому биологическому принципу метафизическое истолкование. Рассеяние жизни ведет к мертвой материи, и смерть равносильна нравственной несвободе. Метафизическая сущность мира сводится не к сохранению существования, но к повышению жизни. Так, учение Бергсона о материи как рассеянии и ослаблении жизни в своем происхождении также оказывается продуктом новейшего биологистического мышления.

Характерно, далее, его отношение к дарвинистическому прагматизму. Он вносит в свою философию гносеологическую часть, которая у Маха и Авенариуса была обязана своим возникновением более старому биологистическому направлению. Но он должен тут же придать ей другое направление. Только искажающее жизнь математическое естествознание может быть понято как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил, возникающему из стремления экономить мысли. С этим принципом нужно бороться как с результатом скарденности там, где стремятся к жизненной интуиции вечно бьющего ключом и текучего потока жизни. И это также напоминает Ницше, и родство мысли основывается опять-таки на биологистическом принципе.

Само собой разумеется, эти замечания не имеют в виду дать хотя бы приблизительно исчерпывающую оценку философии Бергсона во всей ее целостности. Но нас интересует здесь только то, что из нее попало в широкие круги, точно так же, как и при рассмотрении Ницше речь шла только о получившем популярность, и мы не станем противоречить тому, кто усмотрит действительное значение этих мыслителей в другом направлении. Мы хотели указать только на наличие в некоторых их мыслях биологистического принципа. Для нас они важны только как

модные философы. Их биологизм служит для нас самым общим фактором, который постоянно играет роль в философских течениях времени и превращает их в единое целое. Ницше и Бергсон, с этой точки зрения, оказываются особыми примерами широко распространенной тенденции.

С самого начала мы определенно отметили, что всякое такое генерализирующее или "морфологическое" и "коллективистическое" изложение несправедливо, быть может, вообще оставляет в стороне самое важное в личности соответствующих мыслителей. Также и здесь мы отводим всякие возражения, указав на эту более узкую постановку вопросов.

Было бы бесцельно проследивать общие тенденции во всем их объеме также и у мыслителей меньшего калибра, остававшихся только биологистами. Поэтому мы лишь приведем особенно характерный "пример", который уже повлечет за собой критику новейшего биологистического принципа.

И здесь также интересны формулировки Шелера. Он обладает замечательной способностью выражать модные мысли и притом в такой заостренности, что они *наталкивают* на критику. Это мы уже видели на примере "нового отношения к делу" интуитивной философии, последовательное осуществление которого должно было привести к уничтожению всякой науки. Это радикальное выражение своих взглядов должно быть поставлено ему в заслугу. Для биологизма новейшего течения важна неоднократно уже упоминавшаяся книга о гении войны¹.

Правда, Шелер определенно заявляет, что понятия органической жизни недостаточно для разрешения большинства философских проблем. Он не хочет быть натуралистом, точно так же как он не собирается основывать философию *только* на интуиции. Несмотря на это, всматривание в сущность живой витальной природы играет самое большое значение в его оценке войны. Война, по крайней мере одним своим корнем, должна уходить в сущность жизни и, следовательно, может быть понята на основе жизни, что равносильно для Шелера ее оправданию.

Война, именно в своих жизненных истоках, не является, как это думали дарвинисты и Шпенцер, животной борьбой за существование и пропитание, но следствием известных дисгармоний "приспособления", которые преодолеваются еще большим подъемом приспособления, так что нужно ожидать прекращения всякой борьбы и смотреть на войну только как на пережитки несовершенного приспособления, т. е. как на варварство. Истинные истоки войны заключаются скорее, наоборот, в том, что всякой жизни независимо от окружающей ее особо изменчивой среды и получающихся от нее раздражений свойственна тенденция к повышению, росту и развитию своих многообразных способов существования. Для Шелера, как для типичного биологиста новейшей формации, понятия жизни Дарвина и Шпенцера проникнуты чрезмерной пассивностью и механицизмом.

¹ *Max Scheler. Genius des Krieges und der deutsche Krieg. 1915**. Само собой разумеется, здесь не может быть речи об оценке *всей* книги. Я привожу только некоторые ее положения, считая их симптоматичными. За работой же остается и положительное значение.

Только на основе антидарвиновской биологии можно понять сущность государства. Она и сводится как раз к повышению мощи. Не развивающееся государство, государство, думающее только о сохранении своего существования в таком его виде, как сейчас, было бы мертвым, косным, отрицающим свою сущность, упадочным государством. Война же знаменует государство в самом его актуальном росте и становлении, и поэтому она никогда не исчезнет. Уже Шиллер назвал ее двигателем человеческих судеб*. Но она также и нравственно необходима. Люди мирно пожрали бы друг друга, если бы достоинство войны не освящало силу и не наполняло их стремлением к общим целям. Поэтому война должна считаться постоянным установлением всякой подлинно живой жизни. Пацифизм опасен для жизни и для государства.

Шелер заостряет свои мысли в словах, что "война в своем успехе имеет в виду не только экономическую политику по преимуществу, но также качественную (не количественную) политику народонаселения". Нет надобности приводить другие примеры этого биологизма. В ответ на последнее положение можно было бы сказать вместе с Ницше: "Нет надобности, чтобы кто-нибудь опровергал этого мыслителя: для этого достаточно его самого". Иначе нельзя было бы называть войной ту войну, которую мы уже "пережили".

Но, во всяком случае, мысли Шелера остаются вполне последовательными, в равной мере как и его восхваление "нового отношения к делу" Бергсона. Там, вследствие жизненности воззрений, отвергалось их закрепление при помощи понятия. Здесь с живой жизненной борьбы должны быть сняты все путы ради того, чтобы жизнь оставалась жизненной. Кто не только усматривает в естественной витальной жизни рост и столкновение в борьбе с другой жизнью, но вместе с тем полагает в биологистическом "законе" норму всякой культурной жизни, тот действительно должен мыслить, как Шелер. Однако не должно ли у него тут же явиться подозрение, все ли благополучно в основах того хода мыслей, который ведет к подобным следствиям?

Но прежде всего мы должны уяснить себе тот принцип, на котором основывается противоположность более старой и более новой биологистической философии. Мы его можем сейчас формулировать в том смысле, что он еще острее находит свое выражение, чем у большинства представителей этого духовного движения нашего времени. Это не вредит, однако, делу, так как у нас речь идет только о принципиальной стороне, а принцип никогда не может быть слишком теоретичным. Философ стремится к связному представлению всего действительного. Если при этом он, подобно многим, опирается на самую общую молекулярную теорию и стоит за то, что от тел *как-то* зависит и духовная жизнь, которая должна быть понята в связи с ними, то он должен приветствовать всякое механистическое объяснение как принципиальный философский шаг вперед. Согласно Дарвину, проведению этого механицизма ничто как будто бы не мешало. Если раньше философия защищала дуализм слепой причины и разумной цели, который ничего не объяснял, но был только *asylum ignorantiae***, то теперь перед нами мир "монистического" комплекса чисто механических причин и следствий, в который включается все, вплоть до целесообразно и разумно устроен-

ных организмов. Нам незачем теперь искать какие-либо убежища. Перед нами чисто научное мировоззрение.

Одновременно получает свое разрешение в духе монизма проблема мировоззрения или ценности. Ранее ценности противопоставлялись природе. Этому положил начало в философии уже Платон, затем эта точка зрения была укреплена христианством, господствовала во всем средневековье, и в подобном "средневековье" до сих пор живет много достойных сожалений философов. В этом отношении принцип естественного отбора также произвел переворот. Мы не чужие в мире, но он нам сродни, смысл нашей жизни может сводиться только к послушанию его законам. Повсюду, от амебы до культурного человека, они уничтожают несовершенное и сохраняют жизненным полное совершенство.

Таким образом, дарвиновские теории удовлетворяют не только разумению, требующему однородного объяснения бытия мира, но также и воле, ищущей более твердых идеалов, которые могли бы руководить ее действием.

Новый биологизм стремится формально к той же философской цели. Он так же добивается однородного объяснения бытия мира и создает в непосредственной связи с ним учение о ценностях. Но уже не механизм служит теми общими рамками, под которые подгоняется мир. Он исходит из того, что смотрит свысока на все механистические воззрения. Жизнь можно понять только антимеханистично, как развертывание сил, как рост, как постоянное повышение, как *élan vital*. Поэтому для единства мировоззрения нужно включать не жизнь в материю, но, наоборот, материю в жизнь, видя в мертвом форму угасающей и замирающей жизни. Взгляд на бытие мира, таким образом, остается "монистическим". Но только центр тяжести здесь переносится на противоположную сторону преодолеваемого дуализма.

Теория ценностей, наконец, получаемая на этой основе, соответствует антимеханистическому или виталистическому принципу. О совершенствовании мира путем приближения к состоянию покоя, в котором должна прекратиться жизнь со всей ее жизненностью, мы не можем уже говорить. Так как мир в глубочайшей сущности своей является жизненным напряжением, отдельные индивиды, подобно сообществам, служат целям творческой эволюции. Живая жизнь означает, однако, повышение мощи, а этого не бывает без борьбы. Так выступает на передний план героическое воззрение на жизнь в противоположность мечте об упокоении механицистов. Нужно бороться со всем, что стремится только поддерживать свое существование. Люди обязаны постоянно стремиться к большему, чем ими уже достигнуто. Человек находит свое назначение только в том, что служит выражением роста и раскрытия витальной жизни, которая знаменует собой общий космический принцип. Таким образом, здесь в самом мировоззрении укоренены взгляды на жизнь.

КРИТИКА БИОЛОГИСТИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА
РЕАЛЬНОСТИ

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie.

*Mephistopheles**.

Теперь перед нами весь биологизм, поскольку он притязает на то, чтобы стать общим принципом философии, и пора перейти к его критическому рассмотрению, при этом мы будем привлекать более старое направление только постольку, поскольку его отзвуки встречаются в новом. Основным нашим делом будет рассмотрение, собственно говоря, модного течения, т. е. антимеханистического биологизма. Но тут мы не будем касаться таких экстравагантностей, как философия войны Шелера. На этом пути критика была бы очень легка. Частности будут важны только случайно, для примеров. Нужно прежде всего рассмотреть принципиально и систематически основные понятия этой философии жизни, и для этой цели мы различаем в дальнейшем проблемы бытия от проблем ценности, хотя это различение редко проводится последовательно в философии нашего времени. Его основное значение будет становиться все яснее.

Мы начинаем с проблем бытия и прежде всего задаем вопрос, может ли работающая только с биологическими понятиями философия называться "философией" в том смысле, что она дает *универсальное* знание о *реальном* мире.

Если только поставить этот вопрос, то представляется нетрудным ответить на него. По самой своей сущности биология ограничивается *частью* мирового целого, поскольку она говорит о "жизни". Она должна так поступать в качестве специальной науки. Она не занимается жизнью вообще, не касается переживаний в том смысле слова, при котором под них подходит все, что только нам ни дано. Она производит ограничение самого широкого понятия жизни. Только таким путем она достигает определенности в своих понятиях, без которой она не может быть наукой.

Но эта определенность куплена все же дорогой ценой, если посмотреть с точки зрения философии. Часть мира, которой мы здесь ограничиваемся, никогда не станет большим, чем только часть. Внутри биологии как специальной науки в этом не может быть никаких сомнений. Вопреки этому биологизм как философия старается превратить часть в целое. Не превращает ли он тем самым целое в часть и так становится нефилософским, поскольку под философией понимается универсальная наука о мировом целом?

Если мы примем во внимание этот вопрос, то уже самое указание на биологичность принципа равносильно критике. Конечно, эта философия жизни, в противоположность чисто интуитивным формам, обладает научным принципом. Но как раз в нем, нам думается, кроется нефилософская тенденция. В целях достижения всеохватывающей философии мы не должны верить ни одной из специальных наук. Ограничение биологическими понятиями ведет к специализированному универсализ-

му. В этом отношении биологизм нового направления представляется стоящим на одной линии не только с историзмом, но также и с механистическим "монизмом", т. е. принципиально ничуть не превосходит мировоззрение, с которым он борется. Не включает ли в себе уже с самого начала противоречия ориентирующаяся на биологию философия, имеющая одновременно универсальные тенденции?

Уже этого, быть может, достаточно, чтобы в корне расшатать подобную форму философии жизни. Она вовсе и не философия жизни. Подлинный философ жизни должен выступить на защиту *всеохватывающей* жизни в противоположность односторонней узости антимеханистического биологизма.

Но можно думать, что этим вопрос еще не решен. Не можем ли мы по той части мира, которой занимается биология, умозаключать обо всем мировом целом? Вообще не *должны* ли мы как раз биологические категории расширять до мировых категорий и таким путем проникать до сущности всего бытия? Это ведь и утверждает философия жизни новейшей формации: подлинно реально только непосредственно переживаемое бытие. Все же непосредственно переживаемое *жизненно*. Так *связывается принцип жизни с принципом действительности*. В этом решающий момент. Поэтому действительный мир может быть понят как мир жизненный.

Таким образом, представляется вполне обоснованным применение понятий жизни, которые почерпнуты из науки о живой жизни, т. е. биологии, для построения науки о мире.

Тем самым мы приходим к той точке зрения, которая уже выяснялась при установлении общего биологистического принципа. Формы жизни, с которыми знакомит нас биология, используются философией жизни, направленной на интуицию, с целью удовлетворения присущего ей стремления к наглядности и непосредственности познания, и это понятно. Механика действительно дает меньше, чем биология, из сферы того, что мы переживаем непосредственно как реальное. Соответственно этому можно также говорить, что механистическая философия "умерщвляет" непосредственное переживание. Биологические понятия стоят ближе к непосредственности реального, которое — мы сами, воспринимающие вернее всего реальность, и поэтому они кажутся более приспособленными для научного постижения сущности действительности переживания, каковое собственно и является действительной действительностью.

Поэтому простое указание на то, что биология — специальная наука, на деле еще не содержит решительного опровержения биологистической философии жизни. Последняя ведь вовсе и не хочет ограничиваться биологией как специальной наукой, но старается так использовать созданные ею формы жизни, чтобы она смогла постигнуть реальный мир в его целостности как нечто непосредственно жизненное и потому только истинно реальное. Нужно теперь уяснить себе, что и эта затея основывается на неясном представлении о сущности биологического мышления.

Правда, различные дисциплины, занимающиеся исследованием мира, обладают большей или меньшей близостью к жизни и действительности. Очевидно, что в понятиях математики нет и следа жизненности

и действительности жизни, если брать все эти слова в их обычном значении. Но не все науки имеют так мало соприкосновения с реальной и жизненной жизнью. По сравнению с математикой уже такие науки о природе, как физика и химия, содержат больше действительности и жизненности, и правильно также то, что биология стоит ближе к реальной жизни.

Но различие между отдельными частями естествознания не может считаться принципиальным, это есть лишь различие в степени. Прежде всего нужно отметить, что одинаково все науки о природе со своими общими понятиями отстоят далеко от индивидуальной жизни с ее непосредственной и наглядно реальной жизненностью. Пока мы оставляем еще без выяснения, каким образом наукой постигается первоначальная действительная в переживании жизнь. Естественные науки во всяком случае все одинаково приводят к большей или меньшей отдаленности от жизни и действительности¹. Чем больше поэтому философия жизни ориентируется на понятия какой-либо из естественных наук, тем сильнее она противоречит своему собственному стремлению к жизненности и реальности с их первоначальностью и непосредственностью.

Новейшая философия жизни заблуждается относительно самой себя, теряет самое хорошее в себе, обращаясь к понятиям биологии. Ведь ее самая затаенная мысль заключается в том, что "рассудочным понятиям" никогда не станет доступна полнота реальных переживаний в их многообразности, а поэтому и настоящая действительность. Может ли биологизм внести сюда какие-нибудь существенные изменения? Разве его понятия не те же рассудочные понятия? Постигает ли он при помощи их, благодаря тому что они понятия жизни, принципиально более непосредственную реальность, чем это делается другими понятиями естествознания?

Каким бы нападкам ни подвергался с его стороны механистический принцип отбора и приспособления, он все же нуждается в понятиях биологии, т. е. в естественно-научных понятиях, а все они понятия рассудка, независимо от степени своей близости к понятиям механики. Всякая биологизация означает прежде всего логизацию. Можно ли в этом сомневаться? Это не только игра словами. Биология вовсе не берет в качестве содержания своих понятий действительность реальной жизни в том виде, как она непосредственно живет и переживается. Как наука, она этого не может сделать. Она "умерщвляет" ее, говоря языком интуитивной философии жизни, и при этом умерщвление происходит постольку, поскольку развивается понимание, но мы имеем науку только тогда, когда есть понимание. У биолога, правда, другой материал, чем у физика или химика, и он, несомненно, занят рассмотрением его специфических отличий от так называемой мертвой природы. Но значит ли это, что он пользуется другим, более интуитивным методом? Может ли он поэтому приблизиться к непосредственной жизни и к более под-

¹ Подробное обоснование этих взглядов, которых здесь приходится только касаться, можно найти в моей книге "О границах естественно-научного образования понятий" (1896—1902; 2-изд. 1913).

лино реальному не только по степени, но и принципиально? Как он может этого достигнуть, поскольку им применяются понятия рас-судка?

Простой самообман внушает нам тот взгляд, что путем замены понятий одной естественной науки понятиями другой постигается в по-нятии непосредственно переживаемая жизнь и вместе с тем подлинная реальность, т. е. сущность реального мира. Биология стоит, конечно, ближе к жизни организмов, чем механизм, но непосредственность и первоначальность реальной жизни не переживается ни в одной из реальных наук. Повсюду "переживается" содержание понятий, но в нем нет жиз-ненности и реальности непосредственной действительности жизни. Так-же и биолог изготовляет, пользуясь образом Бергсона, готовое платье, которое не по мерке ни одному из живых существ, так как оно должно быть на рост каждого. Точно так же и он не работает на заказ, он этого не может делать, как естествоиспытатель. Он стоит принципиально столь же далеко от жизни с ее реальностью, как и всякий другой исследователь природы. Понимание жизни не равносильно усмотрению ее непосредственной реальности.

Мы должны идти еще дальше. Ни одна естественная наука об организмах не сможет долго обходиться понятиями, которые проти-воречат началам других, ориентирующихся на механику наук о природе. В ином случае она разрушала бы связность взглядов на всю природу в целом и приводила бы к крайне нефилософскому понятию природы. Об этом уже была речь. Совершенно приходится отклонить расширение биологических категорий до категорий мирового целого, которым над-лежит уяснить сущность действительности, и вместе с тем ставится под вопрос принцип биологической философии жизни.

Отчасти, быть может, современный биологизм имеет внешний вид жизненности потому, что он применяет научно еще не ясные биологиче-ские понятия, основной смысл которых — в противодействии опромет-чивому дарвинистическому механизированию. Чем яснее они становятся в своей естественно-научной разработке, чем больше они "объясняют", т. е. чем лучше они логически в понятиях продумываются, тем виднее становится, что также и они относятся к действиям "мертвящего" рас-судка и поэтому никогда не могут притязать на познание живого мира в его непосредственной, наглядной и первоначальной действительности. Это не дано в удел ни одной из отраслей естествознания.

Следовательно, в принципе и биологии также касаются все упреки, которые философия жизни делает физике за то, что она удаляется от непосредственно-реальных переживаний, и таким образом биологизм сам под себя подкапывается, разрушая в своей критике "науки" основу своей действительности. Раньше в философии была мода на физику, теперь мода на биологию. Мода меняется, но принцип остается тем же: часть должна заменить целое. Всякое стремление к этой замене одина-ково противоречит философии. Сердцевина реального мира — "ens realissimum"* — не признается ни на одном из этих путей. Точно так же мало оправдываются притязания биологизма быть философией дейст-вительности. Постигнутое понятием живое существо не реальнее поня-той "мертвой" природы. Камень столь же действителен, как и человек.

Но этим самым вовсе не устраняется все, что может быть нами почерпнуто из учений биологистической философии жизни. Как раз сочетание биологизма с принципом интуитивизма указывает на еще более глубокую неясность в основе их тенденций. Мы коснулись этого вопроса уже при критике интуитивной философии жизни. В этом рассуждении мы должны еще раз к нему вернуться.

Не только в биологии, но и вообще в науке не может осуществляться идеал познания действительности как действительности во всей ее жизненности, если только под жизненностью и действительностью понимаются непосредственность, наглядность и первоначальность. Нежизненность и недействительность связаны с результатами не только обобщающего естествознания, но также и каждой науки.

Все познаваемое нами мы самим актом познания удаляем от жизненной реальности, так что мы его не можем переживать непосредственно как реально жизненное. Не существует науки без мышления в понятиях, а смысл всякого понятия в том, что он отдаляет вещи от непосредственно действительной жизни. Самый жизненный объект какого угодно познания перестает быть реально живым, поскольку он понимается. Дуализм действительности и понятия никогда не может быть уничтожен. Его преодоление означало бы преодоление самой науки. Его сущность заключается в разрыве между непосредственно переживаемой или действительной жизнью и теорией жизни или действительности.

Эту противоположность ясно осознали такие философы жизни, как Бергсон, поскольку она имеет место в тех науках, которые подверглись их нападкам. Но эти мыслители остановились на полдороге. Как люди науки, они должны прекратить борьбу с физикой, как с несовершенной наукой о действительности, так как им никогда не удастся заменить ее наукой, которая принципиально бы отличалась от нее по своему более действительному содержанию. Они замечают сучок в чужом глазу и не видят бревна в своем.

Вместо жалоб о том, чего наука не в состоянии сделать, нужно было бы попытаться понять, на что она собственно способна, хотя в своих понятиях она никогда не охватывает действительность со всей ее непосредственной и первоначальной жизненностью, точнее говоря, понять, каковы ее функции и в чем ее смысл как раз в силу того, что она и не пытается стремиться к тому, в чем философы жизни требуют проявления ее сущности.

Положительная сторона вопроса о сущности научного познания в данной связи нас не касается. Здесь нужно только показать, что философия жизни в том случае, если она хочет быть наукой о непосредственно переживаемой жизни и таким путем универсально обнимать собой сущность реального, гонится за призрачной целью, которая не только недостижима, но даже в случае своей достижимости не имела бы никакого теоретического значения.

Мы показали, что биология только по степени отличается от физики и химии. Для достижения полной ясности необходимо сделать еще один шаг дальше в том же направлении.

Есть науки, которые превосходят биологию своей близостью к жизни, большей жизненностью и большей действительностью своего содержания. К таковым принадлежит история. Действительно, она стремится

достигать жизненные, в их индивидуальности, реальные сочетания, различно в единичных или массовых явлениях, поскольку это вообще возможно познать. Но также и она должна умерщвлять "живую жизнь", так как в качестве науки она разрабатывает реальную жизнь. Ей уделена только *относительная* близость к жизни и действительности. Даже биография не схватывает самой жизни, как ни указывает на это само ее наименование. Короче говоря, никогда не удастся найти такое знание, содержание которого сполна покрывалось бы непосредственно переживаемой и в силу этого реальной жизнью, и это значит, что никогда нельзя будет говорить о жизни путем научно понятых положений, раскрывающих самый смысл жизни, так как слова в целях своей логической понятности должны обладать общими "значениями", что дается только понятиями.

Даже если мы станем обходиться без слова "понятие", это не поможет делу. Содержание научно понятого значения слова всегда нечто другое по сравнению с содержанием непосредственно переживаемой действительности. Только многозначность слова "жизнь" вводит нас в заблуждение. Не все "переживаемое" нами жизненно и реально. Переживая понятия или научные значения слов, мы переживаем нежизненное, ирреальное. Понятия, говорящие о жизненном, сами не жизненные понятия.

Тем самым мы снова приходим к тому, что уже говорилось о формах жизни в связи с критикой интуитивной философии жизни. Конечно, существуют понятия не только твердого, но также и текучего. Однако понятия не становятся текучими, но остаются твердыми, даже когда они говорят о текучем. Иначе они не были бы понятиями. В доказательство истинности этого положения, благодаря непризнанию которого "живет" большая часть современных философов жизни, мы можем сослаться также и на такого философа жизни, каким является Зиммель. И здесь он также стоит выше модных течений, так как знает, что понятие формы никогда не изменяется, следовательно, никогда не живет. Она вырывает отмеченную ею часть материального из сплошности подле и после, придает ей свой собственный смысл, ограниченность форм которого никогда не может быть тождественной потоку целокупного бытия, поскольку он действительно не знает удержу¹.

Если только это положение понято и установлена его значимость для всякого понятия, поскольку оно поистине понятие, то сейчас же отсюда вытекает дальнейшее. Так как всякое мышление нуждается в форме или понятии, то всякая попытка мыслить жизнь в ее непосредственности, как *метафизический* принцип мира, приводит к неразрешимому противоречию.

Метафизик точно так же хочет мыслить жизнь, когда он занимается метафизикой, и при этом, беря ее как раз в роли принципа мира, он должен ее мыслить в какой-нибудь *форме*. Действительно, он обязан, если он желает говорить о жизни, применить вообще теоретически понятный язык, создать понятие о ней, следовательно, умертвить жизнь в ее непосредственно переживаемой действительности. Конечно, "сущность" реального мира не сводится к механизму, но она не заключается

¹Ср. *Georg Simmel. Lebensanschauung. S. 17.*

также в "жизни". Биологистическая метафизика жизни считает только то истинно реальным, что непосредственно переживается. Поэтому целокупность мира должна называться "жизнью". С полным правом можно говорить, что только непосредственно переживаемое реально, но чтобы быть последовательным, нужно идти дальше и соглашаться с тем, что никогда нельзя познать непосредственно переживаемую реальность. Следовательно, не существует никакой метафизики жизни.

Простое переживание жизни не дает познания действительной жизни. Всякое познание означает отпад познающего от жизни, перенесение им себя в такую сферу, где нет уже больше ее непосредственной реальности. Ничто не позволяет сделать вывод, чтобы ориентирующаяся на биологию метафизика интуитивизма была бы здесь исключением. Против нее самой обращается весь ее иррационализм, указывающий на отдаленность понятия от действительности и преследующий свой особый интерес. Почему она не остается последовательной? Потому что иначе она сама себя должна была бы уничтожить. Жизнь как непосредственно реальное может только переживаться. Как непосредственная жизнь она стоит выше всякой попытки своего познания.

Уверенность в этом можно, правда, также назвать "познанием" жизни и реальности, но если метафизика жизни может только одно это и высказать, то она вся сводится к одному-единственному положению: непосредственно переживаемый, истинно реальный мир есть жизнь. Всякое дальнейшее исследование такой "метафизической" истины приводило бы к разработке в понятиях реальной жизни и тем самым к ее умерщвлению.

Но даже при сведении всего к одному положению метафизике жизни предоставляется еще слишком много. Даже утверждение, что все непосредственно переживаемое, следовательно, подлинно реальное есть жизнь, не дает еще реального в его первоначальности, так как уже в том, что мы *называем* непосредственно переживаемое "жизнью" или "действительностью жизни" и таким образом вместо переживания жизни переживаем теоретически это значение слова "жизнь", содержание нашего переживания перестает быть непосредственно переживаемой жизнью. Всякое теоретическое обозначение отнимает у жизни ее непосредственно реальную жизненность. Путем теоретически понятного наименования "жизнь" попадает в сферу понятия и умерщвляется. Простое переживание реальной жизни страдает немотой от рождения и не может найти себе словесного выражения. "Сущность" реального мира должна остаться анонимом в целях сохранения своей непосредственности и реальности.

Эта точка зрения, конечно, имеет свою ценность. Но она только уясняет, насколько *всякое* познание далеко отстоит от реальной жизни. В тот момент, когда мы *начинаем* познавать, мы перестаем жить, только переживать жизненное и непосредственно реальное. Ни одно учение о жизни, ни одна философия жизни не содержат в себе реальной жизни. Философия начинается, как и все другие науки, там, где непосредственно реальной жизни мы противопоставили самих себя как что-то чуждое и так в себе самих стали чуждыми реальной жизни, следовательно, не жизненными. Как раз путем указания на непосредственность жизни

выяснился антагонизм науки и действительной жизни, причем мы оставляем совершенно в стороне то обстоятельство, что "реальность" и действительность сами только формы познания и в качестве таковых не принадлежат к реальной или действительной жизни. В последнем трансцендентальном философском отношении мы не хотим развивать ту мысль, сколь невозможно при философствовании о жизни ограничиваться жизнью. Это завело бы нас далеко от философии жизни современности к вечным проблемам философии.

Достаточно установить следующее: обвинения, выставяющиеся философией жизни против понятия, в конце концов, недоговорены. Известные виды понятий раскрываются в своей нежизненности. Другие принимаются без всякой критической осторожности. Но нужно с полной серьезностью отнестись к тому взгляду, что все понятия не содержат реальной жизни в таком виде, как она переживается, и потому не схватывают также непосредственной жизненной действительности. В таком случае отказались бы от безнадежной попытки стремиться как-то познавать жизнь в таком виде, как она переживается. Философия жизни должна прежде всего блюсти чистоту у себя дома, т. е. испытать свои собственные понятия в смысле их жизненности и действительности. Она делает ту же ошибку, которая порицается ею у других, и она не может не делать этой ошибки.

Но в этом по существу и нет никакой ошибки. Ошибка в том, что здесь видят ошибку и считают возможным ее избежать путем какой-то особой философии. Тот, кто желает переживать живую жизнь и познавать "сущность" реального мира (или все равно, как мы это будем называть, так как, когда дело идет о жизни, то наименования неважны; они имеют твердое значение только при познании), тот должен отказаться от науки и объявить мир непознаваемым в его реальности. Но это ничем не отличалось бы от биологистической гносеологии, которая подчиняет познание пользе, было бы шагом назад, возвратом к той стадии развития, в которой теоретизирующий человек еще не существовал и мир только переживался. Но это нельзя восхвалять в качестве философского "прогресса".

Во всяком случае не может считаться несомненно достоверным, что теоретическое отношение к делу ценнее всего другого, и в соответствии с этим наука является величайшей культурной ценностью и вообще величайшим благом. Быть может, вовсе и нельзя укорять науку в том, что она так отдаляет человека от живой и непосредственно реальной жизни. Приверженцы иных философий жизни враждебно настроены не только по отношению к науке, но и ко *всякой* культуре из-за ее оторванности от жизни. Насколько они правы, это нас в данном случае не касается, так как с точки зрения науки они не могут быть здесь правы. Их возражение против науки не может быть научным. Всякая наука необходимо противоположна тому, что является чистой жизнью в ее непосредственной реальности. Кто стремится к истине, не ограничивается одной жизненностью жизни, независимо от того, занимается ли он интуитивной метафизикой жизни или другой наукой.

О принципе действительности в биологизме и его связи с принципом жизни мало что остается сказать. Здесь отсутствует такой принцип

действительного, на основе которого было бы понятно, как должна познаваться жизнь в своем реальном бытии. С самого начала мы указывали на тесную связь биологизма с интуитивизмом. Уже упоминания такого мыслителя, как Бергсон, было бы достаточно для обнаружения несомненности этой связи. Биологизм, если всерьез делается попытка превратить его в исчерпывающую теорию действительности и развить до границ мировоззрения, принимает такие формы, при которых реальная жизнь может означать только непосредственно переживаемое, и тем самым биологизм переходит в интуитивизм. Это лишает его, быть может, того жизненного очарования, которое многие в нем находят, что нам сейчас и нужно. Необходимо современный интуитивизм лишить всех его чар с самого начала, чтобы стало ясным, как мало может с ним что-либо сделать философия жизни, и это лучше всего достигается путем присоединения сюда биологистической философии жизни, к которой ведут все нити.

Чтобы снять все эти чары, необходимо присовокупить еще одно замечание. Мы говорили о фантоме, за которым гонится и не может угнаться биологизм, связанный с интуитивизмом. Фантомы, однако, обладают для некоторых привлекательностью, и поэтому все снова и снова повторяются попытки каким-нибудь образом да достигнуть непосредственно переживаемой действительности жизни. К этому определенно присоединяется тот взгляд, что невозможность достижения может утверждаться по отношению к познающему человеку. Поскольку мы уже не стремимся познавать, цель, ставимая интуитивным биологизмом, столь мало недостижима, что скорее, наоборот, каждый из нас достигает ее в любой момент своего бодрствования, не прилагая к тому никаких особых усилий. Он переживает жизненную действительность в непрерывной интуиции. Он должен только совершенно отдаться этому переживанию, охраняя его от всяких помрачений мысли, чтобы постоянно находиться в состоянии чистой воззрительности, в которой он непосредственно составляет одно с реальной жизнью¹; и если кто-нибудь находит в этом для себя удовольствие, он может им сполна пользоваться.

Но на этом пути нам несомненно не дойти до философии. Теоретически это чистое переживание или вообще не имеет смысла, или должно рассматриваться как первая ступень для познания. Но уже как таковая она не может быть чисто интуитивной. По ее достижении должны подниматься вопросы, а каждый вопрос отводит от интуитивного переживания. Кроме того, познающий должен, по крайней мере, стремиться к наглядному переживанию такого "нового", которое ему еще неизвестно. Но для отличия нового от старого, уже известного, он нуждается в принципе выбора и поэтому также выходит из границ достохвальной интуиции, так как выбирая, подобно спрашиванию, уже от лукавого, от мышления, которое умерщвляет интуитивное переживание.

¹ Поэтому Фриц Мюнх прав, когда он в своей интересной книге о переживании и значении (*Erlebnis und Geltung*. 1913) говорит о "мире, как о понюшке табаку". Возражения Шелера против этого не касаются сути дела.

КРИТИКА БИОЛОГИСТИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА ЦЕННОСТИ

Dies eine fühl ich und erkenn es klar.
Das Leben ist der Güter höchstes nicht.

Chor¹.

Однако все это касается лишь одной стороны философии жизни, именно ее претензии понять или, вернее, не понять, а интуитивно уловить *реальное бытие* мира как жизнь; и если даже уяснить себе, что здесь познанию ставится цель, которая не есть цель *познания*, то все же в биологии как науке различие живого и мертвого сохраняется. Поэтому можно подумать, что на него может по-прежнему опираться философия жизни, стоит ей только отказаться от однозначного истолкования "сущности" мирового целого и ограничиться пониманием *человеческой* жизни.

Только витальная жизнь обнаруживает, в противоположность мертвому, различие между расцветанием и увяданием. В этом как будто скрывается масштаб для оценки не только естественной, но и культурной жизни, проявляющейся в государстве и в искусстве, в науке и в хозяйстве, в семье и в религии. Итак, остается в силе вопрос: возможно ли приравнивать подлинные ценности к ценностям жизни и тем самым заимствовать основу для понимания смысла нашей культуры от науки о жизни?

Если мы хотим достигнуть принципиального решения этого вопроса, то должны рассмотреть естественно-научно обоснованную биологистическую философию *культуры* также с точки зрения ее научной структуры. Наиболее общая ее предпосылка заключается, очевидно, в том, что естественная наука вообще в состоянии дать нам теоретическую ориентировку в вопросах о ценностях. Оправдан ли такой взгляд? Лишь дав ответ на этот вопрос, мы сможем прийти к принципиальному уяснению биологизма. От этого ответа зависит приговор над биологистическим принципом ценности.

Быть может, многие будут склонны ответить на этот вопрос утвердительно даже в том случае, если они отвлекутся, в частности, от биологии. Например, очевидно, что физика дает технику нормы, которыми он пользуется в работе. Если нужно перекинуть через реку мост, выдерживающий определенную тяжесть, то приходится обратиться к физике. Она указывает, как надлежит поступать при постройке. В силу чего это оказывается возможным? Ведь физика лишь констатирует то, что есть, или учит о причинных связях. Она показывает: такое-то бытие порождает такой-то эффект. В этом нет ни следа нормирования. Речь идет исключительно о необходимости, а она как будто даже делает бессмысленным долженствование.

Тем не менее физика может сказать технику, желающему построить машины для определенной цели, что он должен делать. Отношение

¹"Одно я чувствую и знаю ясно, жизнь не есть высшее из благ". Хор (заключительные строки из "Мессинской невесты" Шиллера). — *Примеч. пер.*

причины и эффекта мысленно обратимо. Мы исходим из эффекта и спрашиваем об условиях, наличие которых необходимо для появления эффекта. Совокупность условий представляется тогда по отношению к эффекту в виде некоторого единства. Так из причинного соотношения возникает другое, которое мы назовем кондициональным, и определенный род единства условий. Правда, и эти понятия свободны еще от элементов, могущих служить нормированию. Но вот привходит нечто новое, а именно воля техника. Он полагает определенный эффект в качестве "цели", т. е. соединяет с ним некоторую ценность, и тотчас же условия, необходимость которых для достижения эффекта показывает физика, превращаются для него в средства, которые он должен применить для осуществления своей цели. Из связи, бывшей сперва причинной, ставшей затем кондициональной, возникла телеологическая связь, единство условий, в свою очередь, стало телеологическим единством. Для каждого, кто стремится к цели, необходимые для достижения ее средства имеют нормативное значение.

Этим объясняется структура техники, основанной на естественной науке и устанавливающей нормы. Необходимо только, а это большей частью не делается, различать три разного рода связи, заключающиеся в причинных, кондициональных и телеологических отношениях, и в особенности не следует думать, что из одного лишь обращения причинного отношения в кондициональное, без прибавления чего-то нового, уже возникает телеологическое отношение. Цель привносится в кондициональные отношения техники всегда лишь волею человека. Только он полагает цели и тем превращает условия в средства, из которых можно вывести нормы. Сама физика не знает целей и потому не в состоянии давать нормы. Если это еще не ясно, то следует обратить внимание также на то, что для достижения неценного или противочуждого естественная наука дает средства в такой же мере, как и для реализации благ, с которыми связаны ценности.

Об обосновании каких бы то ни было жизненных целей самою физикой нельзя, стало быть, говорить, да это, пожалуй, и не делается. В этом мы могли бы сомневаться только в том случае, если бы стали наивнейшим образом подменивать цель и средства или считать ценности, связанные с определенными, установленными людьми целями, ценностями, присущими якобы самим необходимым для осуществления целей средствам. Достаточно элементарного размышления, чтобы понять, что ценность сколь угодно технически совершенной машины зависит исключительно от ценности, которую придает ее работе человек, и что поэтому безотносительно к человеческим полаганиям ценности не имеет никакого смысла говорить о техническом "совершенстве".

Но разве с добыванием норм из естественной науки дело повсюду обстоит так, как в опирающейся на физику технике? Биологи будут проводить между физикой и биологией как раз в отношении цели принципиальное различие, тотчас же обнаруживающееся, как только мы сравним отношение техники к физике с отношением терапии к естественным наукам об организмах. Врач заимствует нужные ему нормы из биологии, и разве при этом он не обходится без привнесения целей в ее понятия? Он узнает от нее условия живой и здоровой жизни, и они при

всяких обстоятельствах являются для него средствами, которые он должен применять. Разве не очевидна, таким образом, способность биологических дисциплин давать нормы?

Биолог исследует организмы с точки зрения их развития. Лишь так он вообще обеспечивает себе самостоятельную область исследования. Как "организм", так и "развитие" — понятия, которых физика не знает. Ибо всякий организм есть целое, части которого являются условиями этого целого, и постольку он обладает условным единством: лишь благодаря совместному действию различных своих частей в определенном направлении он "живет" и вообще является "организмом". Но если части его служат целому, то они являются средствами его сохранения, и, стало быть, понятие организма есть вместе с тем также понятие телеологического единства. Точно так же развитие всегда есть нечто большее, чем ряд чисто причинных изменений. Изменения указывают на конечную стадию проходящего по их ступеням развития. Предыдущие стадии, с одной стороны, являются условиями для достижения последней, а с другой стороны, постольку последняя стадия мыслится как цель, также средствами, ведущими к ней. Биологическое развитие, стало быть, так же как и организм, есть понятие телеологическое. Так мы видим, что биология, даже в качестве чистой естественной науки, действительно не может обойтись без телеологического момента. "Механический организм" — это нелепость, если под механизмом понимается то, что самим своим понятием исключает всякую телеологию. Слово "организм" происходит от "органа", т. е. орудия, а это слово имеет ясно выраженное телеологическое значение.

Из этого далее, по-видимому, следует: когда в науке цели рассматриваются как цели, то те ценности, ради которых вещи становятся целями, равно как и средства, служащие их осуществлению, должны считаться нормами. Достаточно, стало быть, установить цели живых существ и условия их достижения, чтобы суметь указать также средства, которые должны считаться естественными нормами. Еще лучше, чем прежде, понимаем мы теперь, почему, например, из того факта, что развитие организма определяется естественным отбором, пытались вывести нормы для устройства жизни. То, что обнаруживается как средство в телеологическом развитии живых существ, тем самым должно получить также нормативное значение. Таким образом, принцип биологической философии культуры как будто получил блестящее оправдание.

Тем не менее в основе этой мысли также лежит принципиальная неясность, а именно: она основана, как это часто случается при широко распространенных взглядах, на двусмысленности слова, которую мы до сих пор намеренно скрывали. Как известно, о телеологии говорят потому, что цель по-гречески называется "телос" (τέλος). Известный род телеологии, как мы видели, в биологии несомненно необходим. Однако "телос" означает не только цель, но также конец или результат, и только тогда, когда слово это означает цель, оно является ценностным понятием, которым можно пользоваться для выведения норм. Напротив, понятие конца свободно от элемента ценности и непригодно ни для какого нормирования. Поэтому все зависит от того, необходим ли для биологии "телос" только как "конец" или также как цель.

Решение, пожалуй, не слишком трудно. При установлении отношения физики к технике мы видели, что причинное рассмотрение обратимо, а это означает не что иное, как то, что от конца или результата мы восходим к его условиям. Эти условия слагаются затем в особого рода кондициональное единство. Без такого единства биология действительно обойтись не может, говоря об организмах или о развитии, тогда как физика может и даже вынуждена без него обходиться, если она хочет оставаться чисто причинным рассмотрением. Этим, следовательно, биология принципиально отличается от физики. В последней такое обращение, правда, также возможно. Можно, например, рассматривать скорость падающего камня с конца как "развитие" той скорости, которую он имеет при ударе об землю. Однако для физики такое рассмотрение произвольно. Напротив, в биологии части организма с необходимостью мыслятся как условия целого, и равным образом всякое развитие состоит из ряда предшествующих ступеней, необходимых для достижения конечной стадии. Поскольку кондициональное единство заключено в самих биологических понятиях, и если конец называть "телосом", то биология, говоря об организмах и о развитии, действительно представляется телеологичной, оставаясь чисто естественной наукой.

Но на каком основании этот биологический "телос" рассматривается как "цель", т. е. как нечто, связанное с ценностью и, следовательно, долженствующее быть? На оценку кондициональных единств, каковыми надлежит считать организмы и развитие, биология не имеет права, пока она желает оставаться естественной наукой. С тем, что она называет "телосом", не связана никакая ценность, и необходимые для достижения этого "телоса" условия не являются средствами с нормативным значением. Скорее и здесь, точно так же как в основанной на физике технике, цель возникает лишь благодаря оценивающей человеческой воле. От такой воли, однако, биология должна отвлечься хотя бы уже потому, что она является наукой о телах. Конечно, можно сказать, что должно хотеть конца, так как с ним связаны значащие ценности. Но эти ценности ни малейшим образом не касаются биологии. Каким образом может она, будучи естественной наукой, обосновать значение ценности и полагание цели? Итак, мы видим: нас сбilo с толку слово "телос", если мы думаем, что между физикой и биологией существует принципиальное различие также по отношению их к ценностям и целям. Обе науки, правильно понятые, функционируют совершенно независимо от ценностей. Обе поэтому сами по себе не создают никаких норм. Различия между физикой и биологией в данной связи несущественны.

Следует отметить, что еще одно обстоятельство не позволяет считать *ценностно-телеологический* момент — так мы будем говорить, чтобы предотвратить смешение со свободной от ценностей телеологией, — признаком, отличающим биологию от физики. Всякая машина, изобретенная для определенной цели и достигающая ее, также является целиком ценностно-телеологической системой. Тем не менее не может быть и речи о ней как о чем-то живом, и она до конца объяснима как мертвое образование. Она представляется механизмом, который служит целям и механические связи которого рассматриваются не только как кондициональные, но и как ценностно-телеологические. То, что делает

организм необъяснимым физически, не есть, следовательно, ценностно-телеологический момент. Дело идет скорее о некоторых, ближайшим образом нас здесь не касающихся элементах организма, иррациональных по отношению к физическим понятиям и потому препятствующих пониманию его как машины, а это для проблемы ценности не имеет значения.

Для нас различие между биологией и физикой, во всяком случае, важно лишь в том отношении, что техника, создавая нормы для постройки машин, вынуждена предварительно превращать физические причинные ряды в кондициональные связи, чтобы затем делать из них связи ценностно-телеологические, тогда как терапия находит уже в самой биологии готовые кондициональные ряды. Таким образом, создается впечатление, будто биологические понятия более близки и к ценностной телеологии. Но это впечатление обманчиво. Соединение конечного эффекта с ценностью, а следовательно, и полагание цели и возникающее из него превращение условий в ценностные средства не только в технике, но и в терапии является исключительно делом воли. Там воля оценивает машины, здесь она оценивает жизнь или здоровье. Без нее не было бы ни техники, ни терапии. Поэтому нормирование врача также лежит целиком за пределами биологической естественной науки. Не на ней, но исключительно на воле человека, оценивающей жизнь и здоровье, покоится это нормирование. Но этим у биологизма отнимается опора, которая давала бы ему возможность претендовать на создание норм для устройства жизни или на истолкование смысла жизни из самой жизни на основе биологии.

Мы должны даже пойти еще немного дальше. Биология не только не содержит факторов, пригодных для создания норм, но всякое соединение ее кондициональных связей с ценностями безусловно противоречит духу именно современной биологии как науки и принадлежит к донаучному состоянию. Что живое существо ценит жизнь как благо и что человек ценит человеческую жизнь, это, правда, "само собою разумеется". Благодаря этим целеполаганиям, которые каждый совершает без особого размышления и как бы инстинктивно, кондициональные связи живых существ повсюду оказываются превращенными в ценностно-телеологические, и как таковые они встают перед исследователем, когда он приступает к их научному рассмотрению. Ближайшим образом кажется неоспоримым, что биологический ряд развития есть прогрессивный ряд, так как он ведет к человеку, что существуют "высшие" и "низшие" животные в зависимости от большей или меньшей близости их к человеку и т. д. Исходя из этой донаучной точки зрения, предаются затем совершенно наивному изумлению перед огромными "завоеваниями", которые достигнуты жизнью "из самой себя" в естественном ходе развития от бактерии до человека. Область биологии, стало быть, с самого начала как бы усеяна для человека чистейшими ценностными акцентами, и с точки зрения *хотящего* человека, который неизбежно полагает самого себя как цель, это последовательно. Кто хочет цели, неизбежно хочет и средства. Поэтому человек ставит всю область биологии в ценностно-телеологическую связь со своею собственной, ценимой им жизнью.

Однако естественно-научной биологии нет никакого дела до этих ценностных точек зрения, и ее задача заключается скорее в том, чтобы покончить со всеми этими антропоморфическими оценками и ценностно-телеологическим образованием понятий. Значительной долей своих успехов в новейшее время она обязана именно все более прогрессирующему исключению ценностей и целей. Особенный интерес для оценки биологизма представляет опять-таки понятие "отбора" или, как говорят, полового подбора. Первоначально оно имеет, как показывает уже само значение слова, практический, ценностно-телеологический смысл. Дарвин сделал наблюдение, что путем сознательного отбора можно сильно изменить организмы в желательном направлении. Таким образом была установлена возможность разновидностей. В научном же объяснении постепенного изменения в природе, где отбор не есть дело целеполагающей воли, он вынужден был исключить всякое сознание цели и тем самым всякую телеологическую точку зрения, т. е. заменить "отбор" понятием, свободным от какой бы то ни было мысли о цели, которому и было затем дано название "естественного" отбора.

Прав он был или нет, — это понятие должно было, в противоположность сознательному искусственному отбору, объяснить, как помимо всякой цели создаются образования, которые тем не менее с точки зрения своей сознательной воли необходимо должны быть поняты как целесообразные. Иными словами, естественный отбор должен быть именно *не* "отбором", т. е. не сознательным отбором. Имея в виду историю возникновения Дарвиновой теории, мы только и сможем понять, почему тем не менее было сохранено это телеологически окрашенное слово и такие выражения, как "польза", "приспособление" и т. д. Освобождение от всякой телеологии остается смыслом этого учения. Оно, собственно говоря, имеет в виду показать, что организмы стали такими, какими им пришлось стать вследствие причинной необходимости. Лишь после того как они существуют, их бытие полагается ими самими как цель, и теперь *задним числом*, путем рассмотренного обращения, чисто причинная связь превращается ими сперва в кондиционную и, наконец, в ценностно-телеологическую. Или: не вследствие своей целесообразности организмы как раз таковы, каковы они суть, и могут сохранять этот свой способ существования, но, наоборот, вследствие того, что они стали такими, каковы они на деле, и потому могут таковыми сохраняться, они считают самих себя в этом ценном для них существовании целесообразными. Такова эта мысль, согласно которой все телеологические связи в самом предмете исчезают, чтобы предоставить место одним лишь причинным связям. Из биологического объекта цель переносится в оценивающее понимание человека, где она не может уже более стать помехой для исследования причин.

Тем не менее именно отбор пытались использовать в ценностно-телеологическом смысле для естественно-научного обоснования целей культуры. Это представляет в странном свете степень ясности для некоторых дарвинистов сущности их собственных принципов, и не иначе обстоит дело с антидарвинистическими биологистами. Верно лишь одно. Если биологическое развитие обусловлено "естественным" отбором, т. е. если помимо всякой цели и пользы возникает ценность, то из этого

следует, что оно (это развитие) именно не может рассматриваться как естественный прогрессивный ряд, ибо прогресс есть ценностное понятие и предполагает ценную цель, к которой ряд постепенно приближается. Таким образом, последовательное естественно-научное рассмотрение повсюду вытеснило понятия ценности и цели. Современная биология ставит человека в один ряд с прочими живыми существами. Она *лишает* его, таким образом, его исключительного положения в качестве "высшей точки развития", поскольку он является лишь одним из живых существ, а другое, благодаря чему человек, быть может, заслуживает такого исключительного положения, совершенно не касается биологии.

Наконец, по той же причине понятия восходящей и нисходящей жизни с биологической точки зрения не представляют противоположности ценностей, и больной и здоровый не суть чисто биологические понятия, если разуметь под ними ценное и противочеловеческое. Когда человек болен, живут бактерии, и когда бактерии умирают, человек выздоравливает. Конечно, дело человеческой воли стать на одну из сторон и рассматривать человеческое здоровье как цель. Однако тогда целью явится уже не жизнь, а смерть бактерий, и таким образом не всякая жизнь принимается за благо.

Естественно-научная биология далека от такой "партийности". Что остается в живых и что умирает, это ей совершенно безразлично. Для нее жизнь и смерть, здоровье и болезнь просто различные факты, а не носители ценностей и противочеловеческих. Скорее всякое полагание ценностей представляется с ее точки зрения таким же "детским" антропоморфизмом, как вера в то, что земля существует для людей, а животные и растения "от природы" предназначены служить пищей для человека. И когда, наконец, как это часто бывает, самые резкие противники всякой естественной телеологии в то же время увлекаются мыслью о естественном прогрессе и тем самым делают основой своего "естественно-научного" мировоззрения столь ярко выраженное ценностно-телеологическое понятие, то путаница достигает высшего предела.

Итак, мы вновь видим: как раз основополагающие мысли биологизма в качестве философии культуры не только висят без всякой поддержки в воздухе, но стоят также в самом резком противоречии с подлинным естественно-научным биологическим мышлением. Отказывать биологии как естественной науке в способности полагать ценности и давать нормы вовсе не значит, как думают, по-видимому, некоторые биологи, уменьшать ее научное значение. Напротив, это значит ставить ее на ту же научную высоту, на которой физика и химия стоят уже издавна. До тех пор, пока биология смешивает свои естественно-научные теории с полаганием ценностей, она не может прийти до ясного понимания своих принципов. Спор о механизме и телеологии остается в таком случае бесплодным. Только тем обстоятельством, что принципы биологии были превращены в "философские" принципы и должны были построить целое "мировоззрение", — только этим и объясняется, что не всем биологам уже давно уяснилась необходимость различать понятия природы от понятия ценностей, а также бессмысленность биологического полагания норм. Злоупотребление биологическими понятиями для "философской" цели оказало неблагоприятное воздействие на самое биоло-

гию. Прежде такая путаница встречалась даже в физике. На Ньютоновом законе тяготения тоже пытались обосновать этические нормы. К этому в настоящее время никто, пожалуй, серьезно не относится. Однако совершаемая при этом логическая ошибка в принципе совершенно та же, которая в настоящее время ведет к тому, что биологические понятия "естественного отбора", или "борьбы за существование", или понятия повышения жизни и развития могущества используются для оценки нравственной жизни. Надо надеяться, что вскоре настанет время, когда оба рода попыток будут казаться нам одинаково абсурдными.

Этим, однако, наша проблема разрешена еще не во всех отношениях. Мы должны поставить другой вопрос. Не имеет ли оценка жизни или отождествление ее с высшим благом какого-либо другого фундамента, если она и вынуждена отказаться от всякого натуралистически-биологического обоснования? В частности, разве лишено смысла говорить о жизненных ценностях, которые надлежит сделать основой ценностей культуры? Лишь ответив на этот вопрос, мы сможем достигнуть полной ясности в вопросе об отношении культуры к жизни и обо всей философии биологизма.

Конечно, можно полагать жизнь как благо, с которым связана ценность. Но часто за такими оценками жизни скрывается нечто другое, что только и является носителем оценки. Жизнь как таковая в таком случае не ценится. Поэтому такого рода взгляды не принимаются нами во внимание.

Мы спрашиваем лишь о том, имеет ли жизнь как просто жизнь ценность, помимо сообщения ей ценности чем-либо другим, и более того, не может ли она рассматриваться как высшее благо, которым измеряется ценность всех прочих благ. Только ответ на этот вопрос может дать решение о правомерности биологического мировоззрения.

Если наше суждение оказывается колеблющимся, то это происходит, пожалуй, оттого, что до сих пор не сделана была еще ни разу серьезная попытка действительно обосновать утвердительный ответ. Пусть многим представляется "само собою понятным", что жизнь, просто как жизнь, есть благо. Этого еще мало. Мы должны здесь внести определенную ясность и с этой целью подумать о том, сколь необозрима вся полнота живого. В таком случае тотчас же становится ясным: просто бессмысленно утверждать, что все имеет ценность потому только, что оно живо.

Только определенный *род* живого может быть, как ценный, противопоставлен другому роду менее ценного или противощенного. Но какой род является ценным, этого нам никогда не сможет сказать само живое. Равным образом выражения "восходящая" и "нисходящая жизнь" ничего не говорят для выявления ценностей и противощенностей. Всегда существенно то, *какая* жизнь находится в процессе восхождения и *какая* представляется нисходящей. Иначе мы не знаем, имеем ли мы перед собою повышение или понижение ценностей. Восхождение одной жизни может оказаться чрезвычайно противощенным и, наоборот, нисхождение другой — чрезвычайно ценным. Жизнь как живое в смысле биологии совершенно в такой же мере не есть понятие ценности, как пережитое переживание. Если даже ограничиться человеческой жизнью, что, впро-

чем, с точки зрения биологии уже есть акт произвола, то и тогда все зависит исключительно от рода жизни. Что всякий человек во всяком своем жизненном проявлении представляет ценность, этого никто не станет серьезно утверждать.

Это можно выразить еще яснее, если вместо слова "жизнь", с которым еще связан ряд не поддающихся контролю оттенков чувства, пользоваться словом "вегетировать". В данной связи мы на это имеем полное право, ибо просто жить или быть живым значит не что иное, как вегетировать. Правда, и вегетирование может получить ценность от связанного с ним удовольствия, и было бы несправедливо без нужды к тому портить человеку радость, испытываемую им от одной лишь жизни. Однако, во-первых, речь идет здесь о субъективных и индивидуальных оценках, которые не могут стать основой культурных ценностей: радость жизни представляется частным делом того или другого момента. А кроме того, в радости жизни ценится ведь не жизнь, а связанное с нею удовольствие. Никто не подумает, что то и другое совпадают, и нельзя также сказать, какое количество неудовольствия противостоит удовольствию от растительного существования, чтобы по возможности произвести сравнительную оценку удовольствия и неудовольствия и, таким образом, вычислить ценность жизни. С одним, во всяком случае, согласятся: растительное существование не есть высшее из благ. Однако в таком случае следовало бы также понимать, что жизнь как таковая еще не может считаться благом. Если я просто живу, то это еще ничего не значит. Ценность моей жизни зависит исключительно от рода моей жизни или от особенностей моих переживаний.

Вместе с этим, однако, должны исчезнуть также все утверждения, клонящиеся к тому, что ценности истины, нравственности и красоты и в соответствии с этим по своему значению культурные блага, с которыми эти ценности связаны, т. е. ценности науки, искусства и социальной жизни, должны быть сведены к жизненным ценностям или что все ценности культуры являются лишь повышением и утончением жизненных ценностей. Если простая живость, рассматриваемая сама по себе, безразлична в смысле ценности, то повышение и утончение ее, помимо привнесения нового фактора, также не может вести к ценностям и благам. Из ничего ничего не получается. Более того, слова "повышение" и "утончение" теряют свой смысл, если жизнь как таковая еще не есть ценность. От мысли основать культурные ценности на жизненных ценностях мы должны совершенно отказаться. Правда, может случиться, что тот или иной человек занимается искусством или наукой только для того, чтобы "жить". Но тогда он ценит удовольствие от жизни, а не самую жизнь, и, кроме того, нельзя ведь утверждать, что поступающий так исполняет свое жизненное назначение. Утверждение, что смыслом жизни является сама жизнь, остается бессмысленной фразой.

Если мы с этой точки зрения еще раз посмотрим на многообразие социально-политических идеалов, установленных философией жизни, то пестрота этой картины станет теперь легко понятной. Если спросят, какое из четырех борющихся друг с другом направлений истинно, то ответ может быть лишь такой: поскольку они опираются на биологические понятия, все они ложны. Различные якобы выведенные из биологии

идеалы существовали задолго до того, как они были поставлены хотя бы в малейшую связь с биологическими понятиями. Пестрота показанной картины находит себе объяснение в том, что биологические принципы под социально-этическим углом зрения совершенно индифферентны. Поэтому ими можно пользоваться для оправдания и обоснования любой социально-политической цели. Из понятий биологии нельзя вывести ничего, что могло бы служить масштабом ценности или протivoценности вещей. Эти понятия могут быть поэтому согласованы со всеми ценностями и не могут обосновать *никакой* этической мысли именно потому, что они являются биологическими понятиями.

Нет надобности в дальнейших разъяснениях, чтобы показать это на частностях. Тот, кто в отборе видит естественный закон и вместе с тем закон прогресса, должен всякое состояние общества признать за то, что должно быть. Если он этого не делает, то совершает именно ту ошибку, против которой борется биологизм: он противопоставляет жизни свои индивидуальные человеческие желания, вместо того чтобы довериться течению жизни. Ведь одна только жизнь должна быть наставницей в области идеалов и жизнь повсюду производит хорошее. С биологической точки зрения никогда нельзя, подобно Ницше и социалистам, осудить длившееся ряд столетий культурное развитие человечества по его плодам. Кто так поступает, тот тем самым изъеилет человеческую культуру из потока жизни и допускает, что для нее (культуры) жизненные формы и жизненные законы не были авторитетны. Этим он погрешает против своих же биологических принципов. Разве рабская мораль или любовь к ближнему не являются продуктами жизни? Разве капиталист не приспособлен? Почему человек не должен передавать по наследству свои приобретенные свойства или почему наследственный капиталист не должен унаследованное им передавать своим потомкам? Наследование приобретенных свойств оспаривается, правда, биологиею, но передача унаследованных свойств принадлежит к числу необходимых понятий всякой современной биологии. Каким образом биологист может называть наследственный капитализм протivoестественным?

Нет надобности увеличивать число примеров. Если все есть жизнь, и жизнь никогда не заблуждается, то попытка исправления мира или переоценки ценностей лишена смысла. Ее можно рассматривать лишь как смешную заносчивость маленького человеческого духа, все еще не научившегося подчиняться жизни. Единственным возможным выводом из положения, что законы жизни суть законы прогресса и формы жизни — формы ценности, представляется экономическая доктрина "laissez faire"*², и что касается социальных идеалов биологизма, то из всех биологистов один только радикальный индивидуалист Спенсер может считаться последовательным. К сожалению, идеал, предоставляющий экономическое развитие самому себе, может быть назван идеалом лишь с большим ограничением, да и, кроме того, эта провозглашаемая биологизмом мудрость не принадлежит к числу новых.

Однако и Спенсер не вполне последователен, а именно непоследовательность его обнаруживается как раз в том месте, где он пытается установить идеал, восхваляя демократию. Он мыслит при этом биологический процесс развития законченным и видит цель человечества в состо-

янии покоя. Борьба за существование должна, таким образом, нести в себе тенденцию своего собственного уничтожения или принцип отбора должен вести к тому, чтобы отбор не был более нужен. Комплекс индивидов, среди которых ни один не превосходит другого, живет тогда в совершенной гармонии. Трудно, пожалуй, будет согласовать эти демократические идеалы хотя бы только с принципами дарвинизма. Нет надобности оспаривать биологию Спенсера, для того чтобы убедиться в непоследовательности его этики. Она не может опираться ни на какую биологию, в том числе и на Дарвинову. Теория естественного отбора предполагает вариацию индивидов. Почему эта последняя должна когда-либо исчезнуть? До тех пор, однако, пока вариации не прекратились, с необходимостью продолжается также борьба за существование и естественный отбор, именно в интересах дарвинистически понимаемой этики; ибо если в обществе будут сохраняться также все биологически неблагоприятные формы, то человечество по необходимости будет все более вырождаться.

Поэтому антидарвинистические биологи в борьбе против этики Спенсера несомненно правы в своих аристократических тенденциях. Только в длительной борьбе и в длительном господстве более сильных над более слабыми хуже приспособленные индивиды будут упразднены естественным отбором. Однако и из этого нельзя извлечь нравственного идеала, так как любой индивид, лучше всех других умеющий отстаивать свои интересы, должен с биологической точки зрения считаться также этически совершенным. Какими средствами отдельные люди или группы осуществляют свое господство, с биологической точки зрения совершенно безразлично. В последовательно биологической этике вопрос о ценности решается исключительно успехом, и поэтому биологическая социальная политика должна оправдывать какое угодно состояние общества.

Попытка установить идеал, который должен руководить нашим поведением, в рамках биологизма вообще лишена какого-либо смысла. То, что хорошо, с необходимостью приходит само по себе. Более того, оно в каждый данный момент достигнуто как раз в той степени, в какой это возможно и необходимо для жизни. Биологизм приводит, таким образом, к радикальному оптимизму. Он делает излишними установку целей и стремление к их осуществлению. Если все представляется жизненным развитием, то все обозначает также прогресс. Бытие и долженствование никогда не могут оказаться разъединенными. "То, что разумно, то и действительно, и что действительно, то разумно", — говорил Гегель*. То, что живет, то и разумно, должен сказать биологизм. Там действительное оказывается разумным, здесь разумное — живым. Так мы приходим к гегельянству, правда, с обратным знаком. Во всяком случае, тот, кто спрашивает, что он должен делать, не уразумел еще основные биологические понятия. Он ничего не должен делать. Единственный этический вывод из биологизма — это абсолютный квиетизм.

Даже то обстоятельство, что в этом лучшем из миров очень многие индивиды в высшей степени недовольны, ничуть не опровергает этого вывода, но скорее легко объяснимо именно из биологических принципов. В жалобах недовольных сказываются биологически неблагоприят-

ные вариации. Их недовольство является симптомом недостаточной приспособленности, и пока индивидуальные вариации не исчезнут, всегда будут недовольные. Они всегда будут также возводить свою плохо приспособленную конституцию в степень идеала и ощущать как несправедливость, что жизнь отбрасывает их в сторону. Но если они поняли, что жизненный закон есть закон прогресса, то они должны прекратить свои вопли, более того, они должны изумляться мудрости жизни, уничтожающей в их лице плохо приспособленные вариации.

Чтобы кто-нибудь стал придерживаться этого принципа также в поведении, представляется, правда, маловероятным. Плохо приспособленный, даже обладающий правильным пониманием практически всегда будет чуждым пришельцем в жизни. Этот раскол между знанием и хотением может стать для него невыносимым, и тогда он либо будет пытаться забыть всякое знание, либо же впадет опять в одно из тех устаревших, неживых мировоззрений, которые грезят о неживых ценностях. Так новая жизненная мудрость объясняет заодно, почему не отмирает старая и почему все вновь и вновь находятся люди, противопоставляющие свои индивидуальные желания законам развития жизни.

Разумеется, эти замечания очень далеки от намерения прибавить к существующим биологистическим мировоззрениям что-то новое. Надлежало только показать путем общей критики биологистического принципа ценности, что на почве биологизма невозможно прийти ни к каким идеалам, будь они "демократические" или "аристократические", индивидуалистические или социалистические.

Однако сторонники жизненных ценностей, быть может, все еще не удовлетворятся этим. Всякий телесно "нормальный", т. е. средний, человек любит жизнь. Понятие восходящей и нисходящей жизни, скажут они, включает в себе неоспоримую противоположность ценностей, важную также для философии. Ближайшим образом, правда, всякий хочет лишь своего собственного здоровья, и это может быть объявлено частным делом, совершенно не касающимся философии. Однако это желание нельзя считать *только* частным делом, так как из него могут быть выведены общие принципы. Или разве не имеет общеобязательного значения жизненная цель, заключающаяся в том, чтобы сделать жизнь здоровой, естественной, свежей, непосредственной? Существует — так можно развивать далее эту мысль — широко распространенное "движение молодых", начертавшее на своих знаменах ясные жизненные идеалы. Оно доверяет своей юности, так как она воплощает жизненность, т. е. здоровье, свежесть, силу и непосредственность. В таких понятиях скрыто не только бытие, но вместе с тем и долженствование, и, что важнее всего, добываемый таким путем естественный идеал оказывается плодотворным для жизни в целом. Жизненный принцип выставляется против чрезмерно интеллектуалистического или эстетизирующего образования, так как оно убивает жизнь. Осуждают большие города и их школы, так как в них не произрастает непосредственная, свежая, здоровая жизнь. Уходят к свободной природе и хотят пробудить любовь к странствованию, так как оно делает человека поистине живым. Борются против алкоголя и никотина, так как они подкапывают корни вос-

ходящей жизни. Это ли не обоснованные жизненные цели, и можно ли удивляться тому, что философия жизни оказывает магическое влияние преимущественно на молодежь? Соображения, вроде изложенных нами, совершенно не возникают. Не содержится ли в философии жизни также и оправданное теоретическое ядро, раз она оказывается столь полезной для устройства жизни? Нечто теоретически совсем необоснованное не могло бы оказаться плодотворным.

Надо, наконец, посчитаться и с этим. Конечно, глупо было бы недооценивать такие стремления, как движение молодых, более того, прямо-таки абсурдно было бы отрицать ценность здоровья, свежести, силы и непосредственности жизни. Скорее вполне понятно, когда в противовес ряду культурных зол говорят: мы должны быть прежде всего живыми, т. е. здоровыми, естественными, свежими и непосредственными. Это самое главное. Остальное приложится, если только заложен фундамент. В особенности после ужасного уничтожения жизнью, каковое Шелеру представляется политикой народонаселения по преимуществу, можно подумать: нам бы только опять начать *жить*, тогда мы сможем также надеяться на то, что жизнеспособный народ будет также прогрессировать. Что для практической жизни это полезная точка зрения, в этом нельзя сомневаться.

Однако с такой же достоверностью можно сказать, что это еще не есть точка зрения для философии. То "иное", которое якобы само придет, если только мы будем живы, и есть как раз то, что для философского размышления о жизни становится самым главным. Именно в положениях, что жизненность в смысле здоровья, непосредственности и свежести есть фундамент, и заключается мысль: в жизни мы должны видеть средство этого иного. Только потому, что мы надеемся на "иное" в жизни, мы восхваляем жизненность. Таким образом, эти размышления, правильно поняты, подтверждают только то, что мы хотим сказать. Будучи доведены до полной ясности, они обращаются против всякой философии жизни, которая пытается заимствовать ценности у самой жизни. Ценность, которая после этого сохраняется у жизни, коренится ведь не в самой жизни, но делается зависимой от иных ценностей и потому имеет значение лишь тогда, когда имеют значение иные ценности.

Итак, несомненно верно следующее: жизнь есть условие всякой культуры, и постольку все враждебные жизни тенденции, как, например, идеал абсолютного целомудрия у Толстого, вместе с тем враждебны культуре. Но в той же мере верно, что жизнь, как простое пребывание в живых, есть *только* условие. Так называемую "ценность жизни" мы имеем, таким образом, не в виде самодовлеющей (Eigenwert), а в виде условной ценности (Bedingungswert). На нее не может опереться никакой биологизм в качестве мировоззрения. Даже и того нельзя сказать, что исключительно живая жизнь является условием исключительно высокой культуры. Поэтому тот, кто восхваляет жизнь как условие, этим самым удаляется от всякой биологистической философии жизни, т. е. отказывается понимать культурные ценности просто как жизненные ценности.

Таким образом, окончательно уясняется: тот, кто только живет, живет бессмысленно. Остается только возможность придать жизни цен-

ность на основе самодовлеющих ценностей, которые не суть жизненные ценности. Именно потому, что жизнь — условие *всякого* осуществления благ и связанных с ними ценностей, она не может иметь самодовлеющей ценности. Она получает ценность всегда только благодаря тому, что мы, имея в виду покоящиеся в себе самодовлеющие ценности, делаем ее благом.

В практической жизни можно забывать об этом. Там имеет силу правило, что сперва надо строить фундамент, а затем дом. Поэтому бывают времена, когда для практики вопрос о жизненности жизни оттесняет на задний план все другие вопросы. Но философия хочет теоретически размышлять о жизни, и поскольку она это делает, она должна спрашивать о том "ином", чтобы знать, каким целям служит в качестве средства здоровая, свежая и непосредственная жизнь. Она ищет ясного понимания плана дома. Только после этого она может решить, каков должен быть фундамент, чтобы он был в состоянии нести на себе дом. Это должно было бы стать ясным также для тех, кто любит движение молодых и другие стремления за их подчеркивание непосредственности и жизненности жизни. С вопросом о теоретической ценности философии жизни это не имеет ничего общего.

Надо даже сделать еще один шаг дальше. Пребывание в живых есть минимум, к которому мы стремимся, если мы хорошо понимаем самих себя, а не максимум. И только там, где минимум подвергается угрозе, он выступает на первый план. Поэтому слишком высокую оценку одной лишь жизни мы поймем, быть может, лучше всего как рожденную из жизненной нужды. Из нее не следует делать философской добродетели. Однако Ницше поступил именно так. Его личная любовь к жизни имела, пожалуй, свои глубочайшие корни в том, что сам он был тяжело болен и несказанно страдал от жизни. Это лишь кажущийся парадокс. Больному должно было казаться героическим утверждение жизни. Так жизненность стала для него благом из благ. Он восхвалял волю к власти, потому что у самого у него было так мало ее. "Наши недостатки — это глаза, которыми мы видим идеал"* . Эти слова подходят более, чем к кому-либо, к самому Ницше. Не обнаружится ли весь современный энтузиазм жизни и прославление жизненности как симптом жизненной слабости? Не ценим ли мы, быть может, так высоко простую жизнь только потому, что видим ее угрожаемой и чувствуем инстинктивно, что вместе с фундаментом подвергается опасности также и то "иное", которое мы хотим на нем построить?

Нет надобности развивать далее эти мысли. Уже теперь должно быть ясно следующее: даже более узкое понятие жизни биологизма все еще слишком широко и неопределенно, чтобы быть годным в качестве основы жизнепонимания. Трава, растущая на дюне, отличается от песка, из которого она возникает, тем, что она произрастает с полной жизненной силой, но пшеница погибла бы там. Каракатица, плавающая в море, также выделяется на фоне воды, в которой она движется и роскошно развивается, тогда как человек погиб бы там жалким образом. Разве поэтому рост травы и движение каракатицы из-за того только, что они являются живой развивающейся, ширящейся жизнью, должны быть подведены под понятие жизненных благ? Ни один человек

не станет утверждать это. Но в таком случае *всякая* простая жизненность заслуживает стремления к ней не потому, что она есть жизненность в смысле повышения жизни и мощи.

Эта простая истина в научном смысле наносит принципу ценности современного биологизма смертельный удар. Как только мы занимаем какую-либо позицию *по* отношению к жизни, мы тотчас знаем также нечто иное, что происходит не только из самой восходящей жизни.

Итак, остается в силе: жизнь не есть высшее из благ. Правда, такими цитатами нужно пользоваться с осторожностью. Им могут быть противопоставлены другие. Гёте говорит: "В жизни, очевидно, важна сама жизнь, а не результат ее"* . В этом как будто сказывается вера в жизнь, не нуждающаяся ни в чем "ином" для оправдания жизни. Раз мы цитировали Шиллера, то мы не вправе также сказать, что слово "жизнь" во времена Гёте имело иное значение, нежели в современной философии жизни, и что поэтому нельзя в этой связи ссылаться на Гёте. Это должно было бы касаться также и Шиллера. Независимо от этого Гёте действительно можно назвать предтечей современной философии жизни. Точное определение того, в каком смысле это можно понимать, завело бы нас слишком далеко. Поэтому мы отказываемся от *всяких* ссылок на авторитеты и указываем только еще на то, что можно даже соглашаться со словами Гёте, не становясь тем самым сторонником биологизма. Ведь то, что мы ставим жизнь в отношении к чему-то иному, вовсе не значит, что только *отделенные* от жизни результаты имеют значение.

Сколь немного можно достигнуть при помощи биологизма, показывает, наконец, сравнение нового направления со старым в отношении понятия борьбы за существование. Новое направление также не собирается приветствовать *всякую* восходящую жизнь, что оно должно было бы делать в соответствии со своим биологистическим принципом. Всякая борьба за существование есть борьба жизни с жизнью же. Обе борющиеся друг с другом партии стремятся вверх и обнаруживают жизненный напор; ведь только потому, что они стремятся вверх, дело и доходит до борьбы. Одна из них оказывается побежденной и, быть может, гибнет. Разве исход борьбы есть Божий суд? Так должен был бы сказать последовательный биологист. Однако в эпоху техники такое понимание борьбы или войны было бы бессмысленнее, чем когда-либо. Итак, биологизм не обходится без партийности в пользу особого рода жизни и показывает этим, что не доверяет своему собственному принципу.

Это легко может быть уяснено из мыслей Ницше. Он знал, что в борьбе за существование не всегда победителями оказываются господа, но часто они подвергаются опасности быть подавленными огромной массой рабов. Поэтому он терпеть не мог Дарвиновой борьбы за существование. Со своим масштабом ценности он выступил против нее как мнимого орудия прогресса. Однако и эта борьба является фактом. Этого Ницше не оспаривает. Он определенно заявляет, что борьба за существование, "к сожалению, протекает в направлении, обратном тому, которого хочет школа Дарвина и которого, быть может, *следовало* бы хотеть (!), а именно, во вред сильным, привилегированным, счастливым исключениям. Роды возрастают не в направлении к совершенству: сла-

бые постоянно вновь одолевают сильных, — это оттого, что их большое число, они также умнее... Дарвин забыл об уме (это по-английски), у слабых больше ума”*

Не заключается ли в этом яркое опровержение всякой биологистической философии жизни? Если слабые побеждают сильных, то по какому праву продолжают еще называть их слабыми? Разве, побеждая мнимых сильных, они не показывают, что они являются подлинно сильными? Ту жизнь, которая в состоянии отстоять себя, последовательный биологизм всегда будет вынужден назвать сильной восходящей жизнью.

Если, несмотря на это, Ницше становится на сторону мнимо сильных единиц против массы мнимо слабых, то он применяет иной масштаб, нежели восходящую сильную жизнь. Он мерит жизнь привносимыми извне ценностями, в которые он заранее верит. Мы знаем также, что это за ценности. Достаточно напомнить о его духовном происхождении. Его аристократический индивидуализм первоначально не был обоснован биологически, скорее за ним стоит романтический принцип, заставивший Шопенгауэра пренебрежительно говорить о фабричном товаре природы. В этом отношении Ницше также остался романтиком. Он любит великого одного, в особенности гения. Народ — это для него окольный путь, которым культура доходит до немногих. Этим действительно определяется его мировоззрение. Лишь впоследствии он пытается оправдать его антидарвинистически-биологистически. Последовательный биологист всегда становился бы на сторону жизни-победительницы, в случае чего, стало быть, на сторону многих. Так именно Ницше показывает, что жизненность жизни вовсе непригодна для понимания его ценностей. Романтик в нем разрывает биологистические оковы, которые он сам наложил на себя, и под конец он винит ”жизнь” — странный философ жизни — за то, что она губит его блага! Стало быть, жизнь ему не всегда дороже его мудрости.

Равным образом восхваление воли к власти лишено всякого теоретического фундамента. Что может возразить Ницше, когда такой человек, как высокочтимый им Якоб Буркхардт, ссылаясь на Шлоссера, заявляет, что ”власть сама по себе есть зло”, или когда он говорит: ”Более сильный, тем самым, далеко еще не лучший. В мире растений также можно наблюдать иной раз преуспевание более обыденного и более дерзкого”¹ Разве вправе Ницше причислить к рабам этого историка Ренессанса, у которого он столькому научился? С биологическим понятием восходящей жизни здесь ничего не сделаешь. Здесь оценка противостоит оценке. А это значит, что философия жизни основана на акте произвола. Ницше, пожалуй, не стал бы оспаривать этого. ”Философ ли я? Да разве это важно?” Однако мы имеем дело не с одним только Ницше. Его сторонникам, желающим из его жизненного пророчества сделать философию жизни, необходимо объяснить, что эта попытка лишена теоретического фундамента.

Итак, в отношении биологизма мы приходим к тому же результату, что и в отношении интуиционизма переживания: недостает научно-фило-

¹ Weltgeschichtliche Betrachtungen. 1905. S. 33, 265.

софского принципа даже в том случае, если ограничиться истолкованием человеческой жизни. Правда, биологизм выделяет живую жизнь из всей совокупности переживаний вообще и таким образом определяет понятие жизни. В этом его преимущество перед общими разговорами о переживании. Но ему также недостает принципа выбора для различения осмысленной и бессмысленной жизни. Поэтому и он, подобно философии переживания и историзму, подвержен опасности потонуть в волнах жизни. Жизненный хаос превращается в жизненный космос только вследствие одностороннего, партикулярного рассмотрения; стало быть, здесь не получается космос, заслуживающий этого имени, не получается мировоззрение и в отношении жизнепонимания, т. е. проблем ценности, биологизм не выходит за пределы хаоса ценностей. Но как раз выработка космоса ценностей должна была бы быть его задачей, если он хочет оправдать свою претензию на научную ясность в вопросах жизнепонимания. В конце концов оказывается, что каждый называет живым то, что он любит, а неживым или мертвым — то, чего терпеть не может. Если вообще отказаться от разграничения осмысленной и бессмысленной жизни, то это значит вместе с тем отказаться от всякого жизнепонимания, а этого не пожелает именно живой человек.

Заратустра говорит: "Вы свершили путь от червя к человеку, и многое в вас еще червь"*. Это ли результат чистой философии жизни? Конечно нет. Если под заклинанием "храните верность земле" понимать требование, чтобы мы оставались в пределах одной лишь жизни, то нельзя будет сказать, что в человеке многое *еще* червь, а придется сказать, что никогда из него не может и не должно стать ничего, кроме червя. Пытаясь ограничиться жизнью, последовательный философ жизни должен прийти к выводу, который можно облечь в слова Фауста:

Den Göttern gleich ich nicht! Zu tief ist es gefühlt;
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt,
Den, wie er sich im Staube nährend lebt,
Des Wandrers Tritt vernichtet und begräbt¹.

Биологист стал перед неутешительной альтернативой: бог или червь. Но мы не боги.

Но мы и не черви; в такой же мере не черви, в какой мы в состоянии познать, что многое в нас еще червь. Ни один червь не сознает себя червем. *Познавать* в себе червя — значит быть больше, чем червь, и потому осуждена всякая философия, которая не в состоянии понять того, в чем мы не черви. Таков биологизм. Его понятие восходящей жизни нисколько не помогает при попытке истолкования жизни. Если восхождение не пустая фраза, то надо знать те ценности, которыми измеряется подъем и упадок жизни. Если это отвергается, то в философии восходящей жизни остается немного философии. Она становится тогда, как бы резко ни восставали против этого ее представители, всего лишь одной из многих форм скептицизма и нигилизма. Соответст-

¹"Я похожу не на богов! Это слишком глубоко прочувствовано; я похожу на червя, роющегося в пыли, на червя, которого стопа странника уничтожает и зарывает в пыли, где он питается и живет"***.

вующее духу времени одеяние жизни не должно вводить в заблуждение того, кто стремится к ясности понятий.

Мы не исследуем далее в положительном направлении проблему ценности, на которую мы натолкнулись. Следует только подчеркнуть, что мы вообще пришли к проблеме ценности. В остальном же мы ограничиваемся отрицанием. Уже оно показывает, что мы выходим за пределы философии одной лишь жизни к такому жизнепониманию, которое ставит жизнь в отношении к чему-то иному и потому есть нечто большее, чем чистое учение о жизни.

Так же как и при критике интуитивной философии жизни, здесь обнаруживается: жизнь — это одно, философствование о жизни — иное. Философия жизни никогда не может быть только жизнью. Это положение является предпосылкой интереса к философским жизненным проблемам. Тем самым и отрицание получает положительное значение. Сперва надо жизнь сделать *предметом вопроса*, т. е. надо увидеть, что из нее самой нельзя добыть ответ на жизненные вопросы. Любовь к жизни в этом смысле не меняет дела. То, в чем философия жизни нашего времени хочет почерпнуть силу, именно ограничение самой жизни, представляется, если иметь в виду проблему ценности, как раз тем, на чем философия жизни неизбежно терпит крушение.

Г л а в а IX

БОРЬБА ПРОТИВ СИСТЕМЫ

Natürlichem genügt das Weltall kaum,
Was künstlich ist verlangt geschlossnen
Raum.

Homunkulus¹.

Чтобы резюмировать еще раз все изложенное, обратим внимание на различные моменты, характеризующие сущность философии в отличие от специальных наук, и спросим, оправдывает ли современное жизнепонимание хоть в каком-нибудь из названных четырех пунктов свою претензию быть философией.

Универсальной тенденции философского мышления оно никогда не сможет удовлетворить. Оно либо остается при широком, правда, но ничего не говорящем понятии переживания, либо ограничивается частью мира, которую оно не может мыслить так, чтобы ее можно было поставить на место мирового целого. О логически определенном и действительно всеобъемлющем мировоззрении не может быть речи даже в том случае, если под миром разуметь только мировой объект. Далее современное жизнепонимание оказывается неспособным взяться за проблему *ценности* и на основе учения о ценности истолковать смысл человеческой жизни. Жизнепонимания в более узком смысле оно, следовательно, также не дает. Более того, оно не считается со своеобразием

¹ "Естественному вселенная мала; искусственное требует замкнутого пространства"*.

культурных ценностей, растворяя их в ценностях жизни. Наконец, оно не может даже пытаться хотя бы поставить проблему отношения между *временем и вечностью*, не говоря уже о разрешении ее. Для него нет в этом никакой проблемы. Оно, по самой своей сущности, приковано к конечному временному бытию, а это несовместимо с универсальным мышлением. Так это мнимо философское движение обнаруживает во всех отношениях не философский характер.

Остается еще рассмотрение четвертого из подчеркнутых нами пунктов: тенденция отвергает всякую *систему* как нечто окаменелое и неживое. От этой тенденции философия жизни нашего времени не отступит под влиянием доказательства, что она неспособна разрешить важнейшие философские проблемы. Скорее напротив! Указанию на ее беспринципность и требованию прочного фундамента из связанных между собой понятий она как раз и противопоставит заявление, что от нее, желающей быть живой философией, не следует ожидать твердой системы, а затем она может пойти дальше и утверждать: поэтому она и не обязана ставить и разрешать философские проблемы в старом, общепринятом смысле. Она является именно *новой философией*, живой, как сама жизнь, и потому враждебной всякому твердому принципу и окаменелой неподвижности.

Так философы жизни в действительности часто защищаются: направленная против них критика является, дескать, *petitio principii**. Она исходит, не имея на то права, из предпосылок, не признаваемых интуитивным и живым мышлением.

Таким образом, как бы снова встает вопрос, не права ли философия жизни, причем все теперь заострится в вопросе: нуждается ли философия, чтобы быть действительно философичной, в форме системы, в которую включается мировое целое, или же она может обходиться без системы. Если не хотеть системы философского мышления, то тогда, пожалуй, можно удовлетвориться интуитивной или биологической трактовкой проблем как философской.

Конечно, это можно. Кто может определить, чем должна быть философия? Какую угодно манифестацию любви к жизни можно назвать "философией" и затем отклонять систему философии жизни как нечто мертвое.

Но разве в таком случае не придется отклонить всякое *универсальное* мышление, при этом и в отношении мира как объекта, и в отношении человека и его места в мире? Для нас необходимость системы явилась следствием философского универсализма. Если вместе с системой падает также универсализм, что тогда остается еще от философии?

Вопрос этот тем более важен, что, несомненно, борьба против системы привлекла к современной философии жизни весьма многих. Многим систематическое мышление в высокой степени несимпатично, и ему могут быть противопоставлены самые различные мотивы. Поэтому мы вынуждены принципиально разъяснить также отношение современного культа жизни к философской системе. Только таким образом может быть доведена до конца критика его.

Чтобы предотвратить всякие недоразумения, надо прежде всего отметить, что борьба против системы не поддается опровержению, если

она ведется с вненаучной точки зрения. Мы не отстаиваем одностороннего интеллектуализма, т. е. мы далеки от того, чтобы уменьшать значение человека, вообще не желающего научно мыслить мир в его целостности. Поэтому если кто-либо борется против системы, как, например, Кьеркегор против философии Гегеля, во имя "существования" мыслителя или ради его бессмертной души, то против этого ничего не поделаешь логическими доводами. Это есть тогда религиозная оценка, и теоретику не остается ничего иного, как понять ее, исходя из лежащих в ее основе религиозных ценностей. Опровержение становится бессмысленным. Так же и в том случае, когда любовь к красоте руководит в борьбе против лишенной наглядности системы, позиция борющегося неприступна. Сомнительнее становится дело, когда Ницше видит в воле к системе недостаток честности. Против такой узкой морально-фанатической нетерпимости человек науки вправе обороняться. Но и это может сойти.

Более того, даже те случаи, когда на систему нападают ради живой жизни, могут быть поняты. С теоретической точки зрения можно будет, правда, указать тогда на то, что любовь к жизни ради одной лишь жизни, т. е. любовь к растительному существованию, есть нечто бессмысленное, так как только ценности, являющиеся чем-то большим, чем жизненные ценности, сообщают ценность самой жизни, и что пророк чистой жизни сам себя не понимает, если он полагает, что ставит жизнь выше всего ради одной лишь жизни. Однако сама теоретическая точка зрения уже может быть сочтена за *petitio principii*, и, пока борьба против системы не выставляет научных доводов, она остается неопровержимой. Человек, ведущий такую борьбу и принимающий ее за "философию", должен только знать, что при этом он стоит на почве мировоззрения, которое никогда не сможет быть теоретически обосновано.

В частности же этот род антисистематики не представляет интереса для науки. Философия обращается к людям теории и только их и может хотеть убедить.

Вместе с тем из этого следует, что положение принципиально меняется, как только борьба против системы пробует опереться на теоретические основания. Лишь этот случай мы имеем в виду. Только он имеет значение для вопроса о возможности философии жизни. Такую борьбу, однако, биологизм и ведет на деле. Ему приходится так поступать; ибо если уже понятие в качестве единичного понятия представляется ему негодным из-за своей неподвижности, то подавно он будет вооружаться против системы понятий, стоящих в твердых отношениях друг к другу, как против чего-то в высшей степени окаменелого и неживого.

Мы не станем обсуждать правомерность этого на примере такого философа жизни, относительно которого остается под сомнением, желает ли он дать в своих мыслях одну лишь науку. Но мы будем рассматривать этот вопрос не только в общей форме, но также и на частном случае, и для этого в качестве примера возьмем труд, вовсе не преследующий цели учить философии жизни, а скорее становящийся на чисто теоретическую или наблюдательную точку зрения, чтобы опровергнуть,

как "пророческую", всякую философию в старом смысле, занимающуюся проблемами мировоззрения¹.

При этом с особенной ясностью обнаружится влияние модных философских течений, и так как борьба против системы ведется здесь автором, намеренным мыслить чисто теоретически, то с ним удобнее всего теоретически размежеваться. Мы придерживаемся в данном случае таких мыслей, которые по замыслу имеют в своей основе наш *petitio principii*.

В своей "Психологии мировоззрений" Ясперс отвергает всякую неподвижную систему, полагая, что этим самым он служит чисто наблюдательной науке. Что исследователь не обходится без понятий, это ему хорошо известно. Более того, без систематики понятий тоже не обойдешься. Простое перечисление уводит в бесконечность. Нам нужны схемы для понимания. Но, считаясь с многообразием материала, мы будем искать возможно большего количества точек зрения и остерегаться подведения всего под одну схему. При этом имеется в виду не только начало исследования — против этого ничего нельзя было бы возразить, — но такая смена схем должна оставаться в науке постоянно. Каждая систематика с большей ясностью покажет что-либо особое: каждая до известной степени права и становится неправой, как только начинает выдавать себя за единственно правомерную.

Итак, систематика противопоставляется системе. Систематика необходима, система же должна быть отвергаема. Задача состоит в том, чтобы быть постоянно систематичным, но все же пытаться не отдавать предпочтения никакой системе. Обнаруживается тенденция систематикой уничтожить систему. Пытаются сделать точки зрения живыми и подвижными и пробудить сознание, что возможны разные пути. Всякое завершение неизбежно вызовет подозрение. Окаменелость не должна становиться на место подвижности.

Такова точка зрения современной философии жизни. Ницше безусловно согласился бы с нею, пожалуй, и Джеймс, а также многие другие философы жизни. Но здесь борьба против системы выступает в качестве результата чистого созерцания.

Но есть ли это теоретическая точка зрения? Есть ли это чистое созерцание? Почему, наконец, все должно быть живым? Почему подвижность более ценна, нежели твердость? *Пророк* жизни может считать это само собою понятным. Исследователю, желающему только *созерцать*, такая партийность не к лицу. Более того, не противоречит ли она самой его сущности? В боязни затвердения может иной раз сказываться также "добросовестный представитель духа", т. е. человек теории. Но вправе ли эта добросовестность доходить до отвержения *всякой* системы, не упраздняя тем самым возможности чистой теории и не делая бессмысленной теоретическую добросовестность?

Для чистого созерцания, в особенности если оно, как в философии, должно быть универсальным, недостаточно упорядочивать необзри-

¹ *Karl Jaspers. Psychologie der Weltanschauungen. 1919. Ср. также мою статью "Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte". Logos. Bd. IX. S. 1. ff. Часть изложенных там соображений вошла в настоящую книгу.*

мый материал *как-нибудь*; как люди теории, мы должны считать один порядок более верным, чем другой, а это убеждение предполагает, что, в конце концов, существует *один* и *только* один порядок, который, правда, может быть неизвестен нам, но тем не менее есть истинный порядок, приближение к которому составляет цель всех научных порядков. Противоположение систематики и системы не может быть проведено. Систематика должна быть на службе образования системы. Без этой предпосылки она и равным образом чистое созерцание теряют всякий теоретический смысл.

В частности, говорить о насилии жизненных содержаний системой можно только с точки зрения вненаучного мировоззрения, т. е. в интересах каких-либо атеоретических ценностей и благ. В устах созерцающего человека такие слова неуместны. Для того, кто считает возможным теоретическое насилие жизни, существует не зависящий от познающего субъекта, упорядоченный по другим, нетеоретическим принципам мир, который он не хочет отдать на разрешение науке. Для человека теории, свободного от каких бы то ни было вненаучных оценок, мир в начале исследования, т. е. вне зависимости от какого-либо понимания, представляется еще не "миром" в смысле космоса, упорядоченного целого, но в виде хаоса, изображение которого фактически невозможно и, как мы видели, в теоретическом смысле бесполезно, так как оно было бы лишено познавательного значения, даже если бы мы могли его совершить. Только формами логического или рационального мышления мы вводим наши воззрения в сферу теории. Не хаос, данный нам непонятым, но только космос, т. е. нечто оформленное и упорядоченное, стало быть, с точки зрения хаоса уже изнасилованное, может подвергнуться насилию со стороны теоретического понимания, причем это мнимое насилие системой означает не более как теоретически необходимую замену вненаучного оформления мира наукою, превращение эстетического, или этического, или религиозного, или "живого" мира в теоретически понятый и оформленный космос.

Перед таким превращением созерцающий человек, желающий только исследовать, должен добровольно склониться. Разнородный континуум из одних лишь переживаний, которому хотела бы довериться современная философия жизни, не заслуживает пощады. Для научного философа это есть лишь нечто такое, что должно быть преодолено, дабы возникло теоретически упорядоченное царство понятий, т. е. система философии. Итак, мы должны остаться по теоретическим основаниям при том требовании, которое мы в первой главе поставили перед универсально мыслящей философией. Она должна охватывать мир в его целостности, как космос, и лишь благодаря системе она приходит от теоретического хаоса к теоретически понятому космосу. Последний же составляет неизбежную цель всякой универсальной науки. Таким образом, как раз с чистым созерцанием неизбежно связана "воля к системе".

Также и по теоретическим мотивам возможно отрицательное отношение к определенному *роду* систем. Философ будет остерегаться всякого скороспелого закрепления, опасаясь при этом за полноту своего мышления. Однако это означает лишь нападение на недостаточную

систему в пользу системы, по возможности всеобъемлющей и полной. И поэтому осторожность по отношению к слишком рано замыкающемуся ряду мыслей не имеет ничего общего с борьбой против системы вообще. Скорее остается необходимой предпосылкой всякого чисто научного философского мышления, что какое-либо упорядоченное целое из понятий и суждений безусловно имеет силу для совокупности жизненных содержаний, которую мы научно обрабатываем в качестве мира; и к этому прибавляется дальнейшая предпосылка, что мы, как люди теории, в состоянии также все более улавливать содержание этого целого из понятий и суждений в систему и излагать ее в осмысленных положениях. Если для нас не существует такого пути от хаоса одних лишь жизненных содержаний к космосу оформленных в систему жизненных содержаний, то научная деятельность философа утрачивает всякую теоретическую самодовлеющую ценность. Она может быть тогда понята только как средство для реализации вненаучных целей и, стало быть, поставлена на службу либо сохранению жизни, либо какой-нибудь иной атеоретической цели. Вера в это обозначает, однако, антитеоретическое мировоззрение, не согласующееся с идеалом чисто созерцательной философии.

Итак, с волей к теоретическому отношению к миру необходимо связано убеждение, направленное против идеала всежизненности. Исследователь, который только созерцает, должен мыслить форму системы, имеющей значение независимо от него, как нечто твердое или застывшее в противоположность непрерывному потоку и подвижности жизненных содержаний. Он также и потому не может стать на сторону подвижного, что вооружается против *всего* окаменелого за его окаменелость. Таким образом, мы приходим к тому же выводу, к которому нас уже привела критика Зиммеля. Этот вывод оказывается теперь только распространенным за пределы отдельного понятия или отдельной формы на систему понятий или форм.

Однако биологизм все еще не сложит своего оружия, но будет пытаться объяснить из своих принципов жизни волю к системе, представляющую необходимое а priori всякого теоретического размышления о мире; тем самым он будет отклонять эту волю или, по крайней мере, признавать за ней лишь относительную правомерность, которая должнаступить перед абсолютной правомерностью точки зрения жизни. Эта биологистическая теория также отстаивается Ясперсом, полагающим, что у Ницше и равным образом у Кьеркегора он заимствует лишь наблюдательную психологию, на деле же находящимся в своей борьбе против системы вполне под влиянием биологистически ориентированного мировоззрения Ницше. Ввиду того что у него это мировоззрение выступает в качестве чистой теории, мы можем воспользоваться его мыслями для критической его оценки.

Ясперс пытается разместить мировоззрения как "духовные типы" по разным классам. Он задается вопросом, где лежит "точка опоры" человека, и получает при этом три возможных случая. Либо точка опоры вообще отсутствует, тогда возникает тип скептицизма и нигилизма. Либо человек имеет точку опоры, тогда он находит ее или в ограниченном, или в бесконечном. Бесконечное и есть "живое". Опора в ограничен-

ном — это и есть твердая система, которую Ясперс совершенно в духе биологизма называет "раковиной". В системе он видит форму, которая необходимо, правда, возникает из жизни, но от которой жизнь должна освободиться.

Психологическое исследование знает, что мы можем жить лишь в таких "раковинах". Человеку не остается ничего иного, как строить системы. "Подобно тому как стебель растения, чтобы жить, нуждается в известном одеревенении, жизнь нуждается в рациональном". Затем, однако, мы узнаем: "но подобно тому как одеревенение лишает стебель жизни, превращая его в простой аппарат, так рациональное имеет тенденцию одеревенять душу".

Здесь перед нами в чистейшей форме биологистическое доказательство необходимости философской системы и вместе с тем принижение системы до уровня мертвой коры или кожи, которая в свое время должна быть сброшена. Змея, которая не может сбросить свою кожу, погибает, говорит Ницше. Иногда, по мнению Ясперса, разрушение "раковины" происходит внезапно. Бабочка моментально вылетает из куколки. В иных случаях она просверливает в куколке дырочки, чтобы виден был путь, но выжидает спокойно, пока положительная жизнь сама по себе и без насилия заставит исчезнуть последние остатки прежнего жилища.

Этот принцип истолкования системы философии, на основании которого всякая система отвергается по теоретическим мотивам, напоминает мысль Зиммеля, на которой мы уже останавливались. Жизнь постоянно творит новые формы, чтобы вновь и вновь уничтожить их. Однако Зиммель знает, что он здесь стоит на почве метафизики. У Ясперса эти учения носят биологистический отпечаток, и постольку их опять нужно принять во внимание в данной связи. Он пытается понять системы по их биологическим функциям. Это принцип биологистического прагматизма, напоминающий Джеймса. Согласно данному принципу, системы представляются как *нужда жизни*, из которой ни в коем случае нельзя делать добродетель "живого" человека. К сожалению, обойтись без них нельзя, но каждая из них снова и снова должна отбрасываться, чтобы дать место новой. Итак, этот принцип хочет живости жизни, и точка зрения жизни оказывается выше всякой точки зрения системы. Таково, по-видимому, теоретическое оправдание антисистематической философии жизни при помощи биологистического принципа.

Мы снова должны спросить: научна ли такая точка зрения? Исследователь, который предполагает самостоятельную ценность истинных мыслей и становится теоретиком лишь благодаря этому, никогда не сможет согласиться с биологистическим объяснением, для которого система есть кора, или раковина, или змеяная кожа. Прежде всего он будет остерегаться скрывающегося здесь смешения сотворенных продуктов *культуры*, значение которых заключается как раз в их прочности и долговременности, с отмершими продуктами *природы*, которые должны быть отброшены. Человек, имеющий мировоззрение и стремящийся к научной ясности его, является социальным и историческим существом. Человечество одарено "памятью" о своих мировоззрениях, и частью этой памяти является научная философия. Культурный человек живет не

как отдельное, только "естественное" существо, которое растет само по себе и сбрасывается им. Человек находит готовым некоторое мировоззрение; как наследник своих отцов, он принимает его и либо остается при нем, либо изменяет его; и даже если мировоззрения от поколения к поколению меняются, то ведь при этом они вместе с тем и развиваются; во всяком случае, в своей целостности они никогда не сбрасываются, подобно змеиной коже.

Это неверно даже по отношению к вненаучным мировоззрениям, и подавно уже биологистическое объяснение становится бессмысленным по отношению к суждениям научной философии, преследующей цель добиться теоретической ценности относительно мирового целого. Взгляды и убеждения научных философов о мире и жизни являются членами исторического ряда, простирающегося почти непрерывно на два с половиною тысячелетия. Мировоззрения тех или иных обычных людей, возникающие из личного опыта в связи с научной философией или без нее, можно, во всяком случае, рассматривать как продукты природы, которые растут вместе с их носителями и с ними же затем погибают, не оставляя по себе заметных следов и не оказывая влияния на другие мировоззрения. О таких мировоззрениях возможно генерализирующее познание, упорядочивающее их типы, как это делает естествознание по отношению к типам организмов, и при изложении таких мировоззрений можно, пожалуй, хотя и с осторожностью, пользоваться биологическими аналогиями. Может случиться, что кто-нибудь от страха перед жизнью прячется в чужой системе, как в "раковине".

Мировоззрения же крупных, самостоятельных, исторически значительных мыслителей, построенные с сознанием связи с прошлым на основе учений предшественников, лишь постольку могут быть сравнены с продуктами природы или с "раковинами", поскольку подчеркивается непримиримая *противоположность* их. Как всюду, так и здесь биологистический натурализм не в состоянии понять явления исторической жизни культуры в их становлении и в их исчезновении. Разве система Спинозы — это "раковина"? Здесь даже Ницше говорит о "священной стране". А Кантовы "Критики"? На них, как замечает сам Ясперс, его теория не сводит концы с концами. Он называет их "огромными фрагментами". Если это слово здесь подходит, то кто тогда вообще может считаться автором системы? Мы оказываемся в области чистейшего произвола. Теория "раковины" сама себя опровергает.

Но и независимо от этого мы не вправе созданную мыслителем систему сравнивать с затвердевшей раковиной. Даже биологист не может делать этого, не обесмысливая тем самым свои же собственные теории. Это противоречит "духу" или смыслу, из которого возникает такое образование, как система, а потому неизбежно совершенно не затрагивает его существа. Если кто-либо станет искать образ для слагаемого им мировоззрения, то он обратится к жизни культуры и будет говорить о доме, который он строит себе, чтобы жить в нем в качестве человека теории, в котором он нуждается, чтобы из него смотреть на мир — предмет созерцания, и который должен покоиться на твердых принципах, когда он обуревается ураганами жизни и страстей. Он захочет построить дом, по возможности долголетний, дом, который потом-

ки смогут отстраивать дальше. Для этого он нуждается в камнях, твердых и отесанных, т. е. в точно определенных понятиях, при помощи которых он сможет овладеть зыбким явлением, которое дается ему в чистом воззрении. Он не может теоретически "жить" без прочного фундамента и твердых принципов.

Напротив, если бы он захотел свою мыслительную работу и мировоззрение, которое он создает, рассматривать биологистически как "одевенение", то оно потеряло бы для него всякий смысл. Никогда он, как всякий теоретик, не спрячется в темную "раковину" и не замкнется от живой жизни, но будет заботиться о том, чтобы его дом был открыт для солнца, для луны и для свежих ветров жизни и имел окна, открывающие вид вдаль. Если биологизм захочет убедить его в том, что рациональные мысли нужны ему лишь для того, чтобы обрасти защитной корой, он весело засмеется ему в лицо. Выросшие на почве специально научных точек зрения биологистические теории ни в какой мере не достигают этих проблем. Они становятся чуждыми действительности, "мертвыми" конструкциями и могут быть сочтены лишь за искажение смысла построения системы, который всякому систематически мыслящему знаком по собственному непосредственному "переживанию" и стоит выше всяких сомнений. Поскольку биологист теоретически мыслит, он сам себя не понимает, думая, что он в состоянии истолковать биологически свое собственное мышление. На деле он *хочет* чего-то такого, что не входит ни в какие биологистические категории, потому что так хочет пафос чистого исследования или науки, так "хочет" он сам, как человек теории, даже если он не отдает себе в этом ясного отчета. Биологистическое исследование, хотящее иного, теоретически несостоятельно, а это только и важно для науки.

В такие времена, когда системы рабски заучиваются, как молитвы, не лишено, правда, смысла восхваление права движения и жизни, о чем еще пойдет речь, когда мы будем говорить о правде философии жизни. Это представляется тогда делом, так сказать, научной "политики". Но наше время, когда в моде философия жизни, не требует такой политики. Имея в виду размягчение всех понятий, которые пытаются сделать "живыми", и ужас перед системой, человек теории не захочет плыть по широкому потоку жизни. Научная "субстанция" оказывается налицо у тех, кто может или, по крайней мере, пробует строить.

Быть может, и эту точку зрения назовут "мировоззрением" и тем самым признают "ненаучной". Однако в ней заключаются лишь предпосылки, без которых не может обойтись ни один теоретик. Здесь как раз и противостоят друг другу *теоретическое* мировоззрение, нуждающееся в системе, и *антитеоретическое*, которому система несимпатична или даже ненавистна, и человек теории, если только он самого себя понимает, может становиться на сторону только того мировоззрения, внутри которого чистая теория не лишена смысла. Поэтому в качестве научной точки зрения стремление философии жизни биологистически объяснить систематическое мышление, охарактеризовать систему как "раковину" и тем принизить ее по сравнению с жизнью — все эти стремления внутренне противоречивы. А противоречие для всякой научной точки зрения "смертельно".

Нужно ли было такие само собой понятные вещи особенно разъяснять? В настоящее время все мышление стало в теоретическом отношении столь "живым" и "подвижным", а вместе с тем столь размягченным, что логически почти не на что ступить. Модная философия жизни подчас становится жизненным болотом, а в нем возможны лишь лягушечьи перспективы. Поэтому необходимо прежде всего с гносеологической и методологической трезвостью построить путь и мосты, по которым можно будет доставить материал для возведения прочных теоретических зданий с возможно более высокими башнями, способными устоять и открыть вид далеко вдаль. Так как только с их высоты можно видеть и охватывать мир и так как в этом всегда, пожалуй, будет состоять задача человека теории, то всего важнее оказываются прочная постройка и ясные принципы. Как исследователи, мы должны властвовать над жизнью при помощи понятий и от пустого размахивания словом "жизнь" перейти к систематическому упорядочению мира. Поэтому следует научно бороться против современной философии жизни, которая не только не может, но и не хочет вступить на этот путь. Всякая попытка построить систему философии должна обращаться прежде всего против нее, чтобы расчистить почву для положительного творчества. Жизненная боязнь системы не должна вторгаться в научные "принципы". Если это случается с биологизмом, то он оказывается не только нефилософским, но антифилософским, т. е. уж наверно не *философией* жизни.

Таким образом, последняя претензия, выставляемая модным движением нашего времени для спасения своих "принципов", обнаруживает перед человеком теории свою несостоятельность. У этой философии не остается ничего, что могло бы считаться развитой философией в *положительном* смысле. Итак, наша критика, поскольку она совпадает с отрицанием современных течений, закончена. Остается еще только вопрос, не имеет ли *тем не менее* жизненная тенденция значения также для философии.

Г л а в а X

ЖИЗНЬ И КУЛЬТУРА

Und setzet ihr nicht das Leben ein,
Nie wird euch das Leben gewonnen sein.

Chor¹.

Однако, прежде чем обратиться к этому последнему вопросу, сделаем еще один шаг в отрицательном направлении, чтобы еще в одном смысле уяснить отношение между жизнью и культурой. Не только невозможно понимать культурные ценности как положительные жизненные ценности, но культура должна даже быть поставлена в отрицательное отношение к жизни. Лишь тогда вполне уяснится, сколь

¹ "Если вы не поставите жизнь на карту, вы никогда и не выиграете ее". Хор (заключительные строки из "Лагеря Валленштейна" Шиллера). — *Примеч. пер.*

недостаточна философия одной лишь жизни. Потребность в подлинной философии жизни станет тогда, быть может, еще более ощутимой.

Конечно, мы должны высоко ценить жизнь как условное благо и всякое учение, ведущее к уничтожению жизни, считать враждебным культуре. Тем не менее только тот, кто в состоянии подавить в себе движения жизни, может быть назван культурным человеком, и поэтому только там есть объективные культурные блага, где они составляют в известном смысле противоположность жизненности жизни. Чтобы резко выразить это, пользуясь при этом тем словом, которое применяется философией жизни, надо до известной степени "убить" жизнь, чтобы дойти до культурной жизни с ее самостоятельными ценностями. Что содержит этот кажущийся парадокс, мы поясним хотя бы на нескольких примерах.

Разумеется, мы не вправе при этом брать слово "жизнь" в столь широком смысле, согласно которому все, что бы мы ни "переживали", уже называется жизнью, так как мы "живем" также в качестве людей культуры, и культурные блага с их ценностями "переживаются" нами. Ведь и в новейшем биологизме слово "жизнь" должно применяться лишь к противоположности мертвого, к живой, растущей *витальной* жизни, как мы могли бы лучше всего сказать, так как многозначность слова "живой" ведет к неясностям; при этом такое деление на жизнь в более широком смысле и жизнь живую, витальную в более узком смысле необходимо для понимания как отношения человека к культурному благу, так и содержания самого культурного блага. Человеческое субъективное отношение всегда есть "жизнь", однако именно поэтому оно и должно быть отличимо от живой жизни как витальной, так как здесь "переживается" неживое и даже недействительное, и равным образом в содержании культурного блага надлежит разграничивать то, что живет в смысле витального, и то, что ведет свою "самостоятельную жизнь" в качестве неживого и недействительного, не будучи жизнью витальной.

Расстояние от живой действительности яснее всего обнаруживается у человека теории, при этом уже не только относительно объективного культурного блага, с которым связана истина, о котором мы уже ранее знали, что оно лишено витальной жизненности, но и в отношении теоретического субъекта.

Прошло много времени, прежде чем ценность истины была осознана в чистоте своей и люди научились "жить" в ней, чтобы, таким образом, придавать ценность одной лишь своей витальной жизни. В Греции впервые стали ценить истину ради ее самой и отыскивать благо, с которым она связана, т. е. науку, ради истины. В этом ясно обнаруживается оттеснение на задний план просто витальной жизни культурой. Отдельными знаниями люди обладали уже задолго до того. Можно искать их и ценить, чтобы ставить затем на службу витальной жизни. Но тогда о "науке" не может быть еще речи. Исследуют люди потому, что нуждаются в знании жизни или для какой-либо иной цели. Так было первоначально повсюду, и у многих это сохраняется еще и сейчас.

В Греции соотношение впервые изменилось. Люди, сперва в лице немногих, стали исследовать не для того, чтобы жить, а жить для того,

чтобы исследовать. Благодаря истине жизнь только и получала для них ценность. С биологистической точки зрения такая переоценка должна была бы быть названа "вырождением". Для развития культуры она означает одну из вершин. Жизненные ценности уступают место часто теоретическим самостоятельным ценностям. Именно это и обеспечивает данному историческому моменту "жизнь" в смысле бессмертия, т. е. нечто большее, чем витальную жизнь. По сей день человек теории находит здесь непревзойденный образец.

Поэтому тот, кто пытается, подобно прагматизму, биологистически приравнять научную истину полезности для витальной жизни, повинен не только в грубой путанице понятий, так как он смешивает две принципиально отличные друг от друга ценности, но он, в случае успешности своего предприятия, привел бы нас обратно к тому состоянию, которое господствовало в Европе, пока греки не произвели на свет независимое от жизни теоретическое отношение к истине и тем самым науку. Биологистическая теория познания в принципе означает возврат к варварству. В теоретической области она является специфически противокультурным направлением.

Удаленность от жизни связана, таким образом, не только с продуктами познания или понятиями, но принадлежит также к сущности самого человека теории. Лишь тогда, когда мы имеем это в виду, вполне уясняется противоположность между культурным благом — наукой и жизнью. Все, что мы познаем, мы тем самым удаляем от себя, так что оно уже не переживается нами как живое. Прежде мы видели смысл "понятия" в том, что оно делает понятое неживым. Это имеет значение также и для жизни познающего субъекта. Истина, которую он мыслит, воплощается только в неживом логическом "смысле". Так дуализм жизни и мышления вносится в каждого человека, занимающегося наукою. "Жизнь", в логическом "смысле" или в истине, сильно отличается от витальной жизни и не может быть названа биологической жизнью.

Правда, как мы видели, понятия различных наук обнаруживают в своем объективном содержании большую или меньшую удаленность от жизни, и это должно сказаться также на познающем субъекте. На отдельных примерах это обнаруживается само собою. Математик, равно как и его понятия, в качестве математика всех более удален от живой жизни. Историк, с другой стороны, живет со своими объектами общей живой жизнью, и между этими крайностями расположен ряд ступеней. Однако и историк, пока он только историк, живет в неживом смысле, подобно тому как и его наука убивает жизнь. Это верно даже относительно биографа. Научно мыслящий человек, стало быть, и тогда не живет в живом, когда он исследует самое что ни на есть живое.

Мысль о большей или меньшей близости к жизни имеет еще и другое значение. Она может служить не только для упорядочения различных частей науки и научной жизни исследователей, но также и для упорядочения различных вненаучных областей культуры. Ведь, несомненно, люди будут пытаться стать к жизни ближе, чем это возможно в какой бы то ни было науке, и при этом все же будут желать остаться в сфере культуры, т. е. жить не только витально.

Конечно, это имеет свое оправдание, и для этой цели прежде всего оказывается пригодным искусство. То, что его содержание жизненнее содержания науки, уже часто отмечалось. Иной артистичный человек испытывает трепет перед мертвой абстракцией научных теорий, и если он, как это случается, чувствует тягу к метафизике жизни, то это можно объяснить лишь тем, что слово "жизнь" обманывает его. Он придает этому понятию, метафизически совершенно пустому, такой смысл, какого оно в качестве метафизического понятия иметь не может. В лучшем случае наука о духе как будто в состоянии соперничать жизненным богатством с искусством, но только потому, что она может принять в себя художественные моменты и, таким образом, благодаря наглядности достигнуть такой близости к жизни, которая как науке была бы ей недоступна. Собственно, научное в ней "убивает" жизнь уже потому, что понятие неизбежно разрушает непосредственную наглядность с ее жизненным богатством. Но в мире воззрения и наглядности ищет и находит свою родину искусство, и поэтому-то оно и касается жизни, хотя бы в одном отношении, непосредственно.

Тем не менее и об искусстве нельзя сказать, что оно вбирает в себя самое живую жизнь. Все, что мы переживаем как только живое, само по себе лишено не только логической, но также эстетической ценности. Эстетичный человек должен отвернуться от самой живой жизни, чтобы понять смысл произведения искусства, который не витально жизнен.

Непереходимая противоположность между жизнью и произведением искусства ни в чем так ясно не обнаруживается, как в том, что, если оказывается трудным провести границу между представленным в искусстве и живой действительностью, эстетически тонко чувствующий человек переживает это как нечто невыносимое. При этом нет надобности вспоминать сейчас же о панорамах и восковых фигурах. Также в произведениях, которые хотят служить только искусству, полная жизненность, как бы симулирующая жизнь, действует отталкивающе. Натуралистические теории, утверждающие, что искусство должно как можно более приближаться к жизни, не только суть ложные эстетические теории, но вообще не содержат в себе эстетики. Они вовсе не говорят об эстетической ценности и не могут этого сделать. Должен быть поставлен вопрос, чем произведение искусства отличается от живой действительности, которую оно изображает. Только там, где есть *расстояние*, возможна эстетическая ценность.

На чем основывается нежизненность эстетического предмета, не может быть здесь подвергнуто детальному изложению. Достаточно одного: то, что должно действовать эстетически, необходимо высвободить из живой связи с действительностью, по крайней мере, изолировать его так, чтобы оно утратило свою непосредственную и живую жизнь. Этим мы не становимся на сторону эстетического "формализма". Даже тогда, когда художник изливает свою живую душу в свои произведения, и они вследствие этого излучают всю теплоту его чувства, то все же эта "жизненность" не имеет ничего общего с той жизнью, которой мы, как живые существа, витально живем.

Можно, правда, сказать о статуе, что она "живет", в отличие от мертвого мрамора, из которого она в действительности состоит. Однако

эта ее жизнь протекает не в действительности витальной жизни, ибо действительность ее остается мертвой, но есть некая "идеальная" сфера, в которой движется эстетическая "жизнь". Все то в произведении искусства, что относится к искусству, настолько отделено от действительности витальной жизни, что его вообще нельзя уже более назвать "действительностью", если под этим словом разуметь протекающую во времени и протяженную в пространстве психофизическую реальность, к которой принадлежат живые существа. Точно так же, как логический смысл истинного положения, эстетический смысл произведения искусства, который мы понимаем и который только и важен для эстетического человека, представляется недействительным, равно как и неживым.

В современном искусстве встречаются, правда, произведения, которые, по-видимому, противоречат этому. В них не весь материал подвергается такому оформлению, которое отдаляет его от действительной жизни. Это можно уяснить себе на одном из изваяний Родена. Человеческое тело вырастает из куска мрамора. Само тело художественно оформлено и отделено от действительности камня. Мрамор же под ним остается камнем, но тем не менее принадлежит к произведению искусства. В то время, стало быть, как тело означает нечто иное, чем то, что оно есть, мрамор этот одновременно в действительности есть то, что он означает в произведении. Здесь как бы нет более распада действительности и эстетического смысла, и в других искусствах можно найти подобные примеры. В музыкальных произведениях встречаются тоны, действующие только как действительность, например как живой крик. Здесь эстетическому грозит опасность совершенно совпасть с живой действительностью.

Тем не менее этот и другие примеры не могут быть противопоставлены нашему утверждению, так как нужно иметь в виду, что дело идет всегда лишь о *частях* внутри эстетического целого и что совершенно независимо от того, одобряем ли мы эстетически подобные эффекты или нет, живая действительность, поскольку она вообще входит в искусство, принимается в расчет только как *контраст* к эстетически оформленному. Эти элементы действительности все же имеют, таким образом, эстетическое значение, не совпадающее с их живой действительностью, и потому не только не противоречат нашему взгляду, но скорее подтверждают его: лишь в своем неживом значении, а не в качестве живой действительности входят они в эстетическую сферу. Итак, они также свидетельствуют об удалении искусства от жизни и о неизбежном распаде между жизненными и культурными ценностями. Напрасно станут искать произведение искусства, которое содержало бы одну лишь живую жизнь.

В нашу биологическую эпоху, как мы видели, нет недостатка в попытках придать искусству непосредственность жизни, не свойственную ему. Одухотворенная попытка в этом направлении, насыщенная, правда, шопенгауэровой метафизикой воли, принадлежит тому же Ницше. Когда в книге "Рождение трагедии из духа музыки" дионисическое противопоставляется аполлоническому, то, помимо других тесно связанных с этим мотивов, это означает, что для человека, желающего жить

стихийной жизнью, Аполлонова искусства, которое удалено от живой жизни, недостаточно.

Но уже одна мысль Ницше, что музыка ближе к жизни, чем другие искусства, не верна. Скорее можно было бы сказать, что среди искусств она представляет то, что математика среди наук. В ней достигается наибольшее удаление от живой жизни, какое только возможно при сохранении наглядности. Именно она поэтому более, чем что-либо иное, относится к царству аполлонического и неживого, и то же самое относится, хотя, быть может, и не в такой мере, к другим искусствам, к трагедии, равно как и к пластике.

Дионис, понятый как бог одного лишь дикого жизненного импульса, не имеет ничего общего с эстетической сферой. Изгнать его из этой сферы или, по крайней мере, наложить на него оковы — вот в чем должна заключаться задача всякого истинно художественного оформления.

Правда, взгляд, что искусство так же "умерщвляет" непосредственную жизнь, как наука, покажется многим совершенно парадоксальным. Как часто чувствуем мы повышение всех наших жизненных сил при созерцании произведения искусства! И тем не менее мы не должны поддаваться обману и должны помнить, что здесь слово "жизнь" имеет другое значение, чем непосредственная витальная жизнь или та жизнь, о которой говорят биологические теории. Остается верным, что истинная эстетическая культура возможна только тогда, когда мы строим мир над жизнью, который уже не является живым в том же смысле, как и живая природа в отличие от мертвой действительности.

Как глубока пропасть между искусством и жизнью, станет, быть может, еще яснее, когда мы перейдем от художественной к *нравственной* культуре. Здесь речь идет о хотящем и действующем человеке. Он никогда не удаляется настолько от жизни, как научно мыслящий или художественно созерцающий. Снова мы должны здесь, принимая во внимание также жизненность самих культурных благ, установить принципиальное различие, отделяющее такие нравственные образования, как брак и семья, право и государство, нация и человечество, от художественных и научных произведений в еще большей степени, чем эти последние разделены между собой.

Этическая ценность прежде всего всегда связана с волей и может быть только отсюда перенесена на другие действительности. Указанное этическое благо, однако, тотчас же потеряло бы свой этический ценностный характер или свой этический смысл, если бы воля не оказывалась деятельной в мире живой, витальной жизни. Это уяснится, как только мы вспомним, что также исследователь или художник, поскольку он творит, имеет в широчайшем смысле автономную волю, т. е. стремится осуществлять культурные блага ради ценностей истины или красоты. И это станет, быть может, еще ясней, если мы будем искать этический принцип не только в чисто формальной автономии воли, которая может относиться ко *всякому* осуществлению ценных благ, но вспомним, что нравственное хотение в более узком смысле предполагает отношения нравственных существ, автономных личностей друг к другу, т. е. должно носить социальный характер, причем тогда центр тяжести лежит либо на

отдельном индивиду как члене общества, которому он противопоставляется, либо на тех связях, которые объединяют в единое целое социальные индивиды, т. е. на самом обществе. Человек в качестве социального существа, конечно, имеет дело с живой, витальной жизнью совершенно по-иному, чем асоциальный по существу человек теории или искусства.

Тем не менее для него не только принципиально не совпадают жизненные ценности и ценности этические, но и в социальной жизни культура непосредственно обращена против одной лишь витальной жизни и именно постольку, поскольку она, не имея в виду, правда, ее уничтожения, все же стремится подчинить ее своим этическим целям. С этим неизбежно связывается ограничение витальности.

Можно даже утверждать, что если в одном отношении жизнь и культура связаны здесь теснее, чем в области науки или искусства, то в другом отношении антагонизм между ними выступит с особенной ясностью. Социально-этический человек лишь редко вправе позволить своей жизни, за которую он ответствен перед собою и другими, идти просто своим "жизненным путем". Скорее наоборот, он должен чувствовать себя призванным к тому, чтобы вмешаться в живое, которое само по себе по отношению к этической ценности индифферентно, чтобы в нем оказались значение и смысл. Как раз вследствие близости этого хотения к жизни напряжение между жизнью и культурой достигает здесь особенно высокой степени. Поэтому оно должно также заметнее ощущаться, чем, например, в области искусства. Отсюда и случается, что натуры с эстетическими задатками, ищущие покоя и гармонии, отворачиваются от этического хотения вследствие его "ригористической" враждебности жизни, чтобы соскользнуть в область эстетического, правда, не всегда отдавая себе отчет в том, что этим они отнюдь не приближаются к живой витальной жизни. Напряжение перестало только давать знать о себе, так как они совсем далеко ушли от живой жизни, и такое "разрешение" противоречия удовлетворяет их.

Разумеется, мы не хотим сказать, что этическая воля призвана преобразовать *всю* витальную жизнь от основания. Напротив, в качестве условия нравственной культуры, вследствие относительной близости ее к жизни, просто витально живое также может оказаться связанным с этическими ценностями и получить иной раз большее значение.

Это оказывается верным, например, при оценке сексуально-этических явлений. Правда, в корне неверно в чисто витальном половом побуждении уже видеть этическое благо. Такие преувеличения можно понять только как реакцию против не менее извращенного принижения или "одьявления" его. Побуждение как таковое подобно всем просто жизненным побуждениям, этически совершенно индифферентно: наличие или отсутствие в них этического характера зависит исключительно от того, как мы оформляем всю жизнь наших витальных побуждений. Говорить об этических ценностях или противоблагоденствиях в самой сексуальной жизни не имеет смысла. Но сексуальная этика может, пожалуй, показать, что внутри ценностно-телеологических этических комплексов, трактуемых ею, некоторые части надлежит как раз по этическим основаниям, ради общения автономных личностей, оставлять в их чисто естест-

венной или витальной жизненности. Биологически "здоровое" получает поэтому при известных обстоятельствах этическое значение, не присущее ему как таковому. Несомненно, существуют области культуры, в которых стихийные жизненные побуждения в качестве чисто естественных основ играют столь огромную роль, что далеко заходящая рефлексия может оказаться помехой для их функций и угрожать тому, что как раз в своей биологической жизненности и нетронутости является условием осуществления таких социально-этических благ, как брак, семья и т. д.

Это обстоятельство больше всего, пожалуй, склоняло к тому, что биологическое или просто витально-жизненное отождествляют с нравственным и любят говорить о "праве" на изживание витальности.

Однако и здесь опять смешиваются цель и средство. Витальность только средство. Этическая ценность всегда должна быть уже перенесена на то, что только живо, чтобы жизнь вышла из своей ценностной индифферентности. "Естественное состояние", в котором одни лишь жизненные побуждения действуют свободно и жизнь беспрепятственно изживает себя, повсюду противопоставляется культурному состоянию. Культурный прогресс, за некоторыми исключениями, которые ограничиваются частями более крупных комплексов, связан с упорядочением и ограничением простого жизненного импульса. Это зачастую может оказываться очень неудобным для отдельного лица, и если оно открыто об этом заявляет, то против этого трудно возражать. Но только "право" на простую жизненность или на изживание витальной жизни в качестве "нравственного требования" уж слишком наивно и во всяком случае не имеет ничего общего с культурой.

Этической личности живое противостоит повсюду как "воплощенный материал ее долга", который она должна охватить, чтобы преобразовать его согласно этическим нормам. Более того, в этической области мы особенно должны привыкать к сознанию, что сама жизнь никогда не может дать норм для нашего хотения и поведения. Собственно витальная жизнь всегда остается фактом, который имеется налицо и о котором ничего нельзя сказать, кроме того, каков он.

Наконец, чтобы упомянуть еще и об этом, едва ли требуется особое доказательство, что *религиозные ценности* не суть жизненные ценности. Попытки оправдания религиозной веры тем, что религиозные народы имеют больше шансов на победу в борьбе с другими народами, должны действовать на истинно религиозных людей прямо-таки отталкивающе. Они сводятся к похвале суеверию и имеют с обоснованием религиозных ценностей столь же мало общего, как и известные восхваления религий в качестве опоры трона и государства. Религиозный человек может видеть в религиозных ценностях лишь "абсолютные" ценности, стоящие выше всех иных. Он должен отвергнуть всякую мысль об укреплении их значимости подпорками из других ценностей. Более того, все ценности должны быть измерены на предмет соответствия их религиозным ценностям, если хотят, чтобы они обладали истинной значимостью.

С другой стороны, правда, можно сказать, что религиозный человек в известном отношении ближе к живой жизни, чем нравственно устремленный. Мы приходим здесь к максимуму близости к жизни, вообще

доступной человеку культуры. Ведь религия по существу своему противится всякой специализации и всякому делению, и если она вообще религия, то она должна стремиться *проникнуть собою всю жизнь*. Так, исходя из религиозной сферы, доходим мы до наибольшей оценки жизни. Но здесь опять-таки речь идет не о голой жизни в ее жизненности; эта жизнь является лишь "внешней стороной" за ней стоящей потусторонней ценностной реальности, и эта посюсторонняя жизнь лишь постольку приобретает большое значение, поскольку она является "живой ризой божества". Живая жизнь в этом случае есть лишь символ совершенно иного, не живого уже, а сверхживого бытия. Если же "живым" называют божество, то тогда жизнь биолога нельзя уже будет назвать "живой". Жизнь эта пред лицом божества превращается в царство смерти. "Alle Pfade, die zum Leben führen, führen alle zum gewissen Grab" ("Все тропы, ведущие к жизни, все ведут и к верной могиле"). Несмотря на наибольшую близость к жизни, религиозный человек менее всего может думать о возможности почерпнуть нужные ему ценности из живой, посюсторонней жизни. Говорить можно лишь о том, что лучи сверхживого, божественного проникают сиянием своим *всю жизнь*. И здесь не обойтись без дуализма жизни и божества. В соединении обоих в смысле религиозного "монизма" жизни можно верить, лишь ограничиваясь чувствительною мечтательностью или сознательно отказываясь от введения в свою веру разумной (*begrifflich*) ясности. Правда, и это может быть оправдано. Среди приверженцев религиозного "мировоззрения" встречаются выдающиеся умы. Они чувствуют, что религия не может быть без остатка переведена на язык понятий, и в этом они, конечно, правы. Но к науке или философии это уже не имеет никакого отношения и, значит, не может быть приведено в качестве аргумента против принципиального распада жизненных и религиозных ценностей. В конце концов, религия выходит не только за пределы естественной, но и за пределы всей культурной жизни вообще. "Жизнь", которою "живет" религиозный человек, имеет поэтому еще иное значение, чем неживая "жизнь" теоретического или эстетического человека в "смысле" науки или искусства. Всей посюсторонней жизни противопоставляется "вечная" жизнь, и лишь жизни, проникнутой этой "вечной" жизнью, поклоняются там, где жизнь есть предмет религиозного почитания. Это очень далеко от всякого биологизма.

Мы не будем входить здесь в рассмотрение вопроса, насколько мир культурных ценностей исчерпывается миром логических, эстетических, социально-этических и религиозных ценностей¹. Антагонизм между жизнью и культурой мы хотели выяснить только на нескольких примерах. Следует отметить лишь следующее.

¹Что он не исчерпывается и что поэтому должны быть расширены рамки, в которых со времени Канта движется философия ценностей, это я пытался показать в моей статье о системе ценностей (Логос. 1914. Вып. 1)*. Существуют ценности, которые еще в большей степени, чем названные, могут считаться жизненными ценностями. В чем они состоят и почему также они представляют собой нечто принципиально иное, чем ценности просто витальной жизни, это можно было бы изложить лишь в более обширной систематической связи. Для размежевания с философией жизни нашего времени достаточно приведенного в тексте.

Часто говорят и о *технической* культуре, и в этой области, пожалуй, могло бы показаться, что носителями культурных ценностей являются голые ценности жизни, так как техника действительно часто имеет целью лишь возможно более жизненную или здоровую жизнь. Против этого тоже нечего сказать. Но если ценность технической культуры покоится в ценностях жизни, то отсюда лишь следует, что техника не обладает самодовлеющей ценностью. Если в самой жизни мы видим только средство для осуществления самодовлеющих ценностей или условное благо, то техника, являющаяся слугой жизни, имеет значение лишь как средство для средства, как условное благо для условного блага. Правда, об этом теперь часто забывают, чем и вносят в наши понятия о культуре страшную путаницу. Техническим изобретениям радуются как таковым, не отдавая себе отчета в том, какие цели ими, в сущности, преследуются. Гордятся чудовищными современными машинами, которые при более точном рассмотрении обнаруживают часто лишь бедствие современной культуры, являются, следовательно, необходимым злом. В известных технических возможностях видят уже культурный прогресс, не будучи в состоянии указать на ту обладающую самодовлеющей ценностью цель, которой они служили бы средством. Так, чтобы привести современный пример, способность летать в воздухе лишь постольку является делом культуры, поскольку дальнейшее развитие аэропланов, быть может, поставит их на службу самоценным культурным целям. Увлечение техникой как таковой свидетельствует о чрезмерной скромности. Только технически "совершенные" машины еще не представляют культурного прогресса, и потому "техническая культура" и не может быть поставлена на одну доску с тем, что мы называем научной, художественной, социально-этической и религиозной культурой.

Мы не задавались здесь вопросом, по какому праву мы в культурных ценностях, взятых нами для примера, видим самодовлеющие ценности. Существуют ли вообще покоящиеся в себе самодовлеющие ценности? Мы не касаемся этого. Нам важно было лишь разоблачить мнимые ценности. И, пожалуй, задача эта имеет также и положительное значение. Тот, кто признал, что ценности, которым он раньше приписывал самостоятельное значение, не суть самодовлеющие ценности, тем усерднее будет искать ценности, значимость которых устоит перед критикой. Никогда мы не сможем перестать спрашивать о "смысле" нашей жизни, смысл же этот может быть вскрыт лишь на основании ценностей, обладающих значимостью. Так, благодаря обеспечению "жизненных ценностей", которые многими без критики принимаются под влиянием моды, должна родиться жажда настоящих ценностей жизни, тот эрос, который вечно является побудителем всякой философии и который переживает все моды.

С другой стороны, этот эрос не должен вести нас к преуменьшению роли витального. Фактически мы всегда остаемся в кольце жизни и, как философы, не имеем основания желать из него вырваться. Не будучи живыми, мы не могли бы познавать. Наконец, нет необходимости в том, чтобы ради жизненной действительности того, что больше жизни, мы сводили ее метафизически на степень одной лишь видимости. Мы остаемся при витальной жизни как полной реальности и тем не менее ищем

мира, который есть "иное" жизни. Разве в философии всегда дело должно кончаться неизбежным "либо — либо"? Нравственный человек, правда, часто будет не вправе уклониться пред лицом альтернативы от решения и своею *волей* вынужден будет стать на *одну* сторону, чтобы отвергнуть другую. Но из морально неизбежной "односторонности" нет надобности делать правило универсального *рассмотрения*. Это привело бы к узкому морализму мировоззрения. Человек теории повсюду должен видеть как одно, так и другое, т. е. в настоящем случае не только действительную жизнь, но также то, что в этом смысле не жизненно, и как раз потому есть нечто большее, чем жизнь.

Из этого не возникает противоречие, которое делало бы антиномичным самый мир. Мы, правда, не считаем "филистерским предрассудком" мнение, что все проблемы существуют для того, чтобы быть разрешенными, так как без этого предрассудка или этого "a priori" нет науки и, стало быть, нет и философии, а философ вовсе не необходимо филистер. Но мы должны считать возможным, что мнение, будто только *монистическое* мышление, сводящее все к *одному* последнему принципу, в состоянии разрешить проблемы, окажется необоснованным теоретическим предрассудком или даже предвзятым мнением филистера образованности.

Новейший биологизм отказывается выводить живое из мертвого. В этом он несомненно прав, но должен ли он поэтому пытаться понять мертвое на основании живого? В этом нет необходимости. Разве не существует и то и другое: мертвое и живое? И разве можем мы мыслить мир иначе, как состоящий из того и другого? Не перестает ли, по крайней мере, *понятие* живого быть понятием при отсутствии понятия мертвого. И наоборот, может ли быть понятным слово "мертвый", если мы не думаем об "ином" смерти, о жизни?

Но что верно относительно более узкого понятия жизни, может оказаться верным также и для дальнейшего. Конечно, жизнь существует не только тогда, когда жизнь *сама* более, чем жизнь, так как это было бы противоречиво, но, может быть, жизнь существует только тогда, когда *вне* ее есть что-то иное, большее, чем жизнь; и наоборот, быть может, только тогда есть большее, чем жизнь, когда рядом с этим остается неприкосновенной в своей самобытности простая жизнь. Тогда мы должны были бы сказать: жизнь — это одна часть мира, сверхживое — более, чем жизнь, — другая часть. Только обе вместе составляют *весь* мир, и как раз для человека наука представляется напрасным и бессмысленным начинанием попытка сделать из обоих понятий, мыслимых только тогда, когда это два понятия, *одно* понятие, которое должно охватывать все и именно поэтому не охватывает ничего.

Мы должны избегать монизма жизни, но мы должны были бы также остерегаться впадения в антижизненный монизм. Только мышление, гетерологически сопрягающее одно и другое и в этой "двойственности" улавливающее сущность мира, может стать действительно универсальным и привести к всеобъемлющей философии. Слово "*универсум*" также не должно склонять нас к мысли, что нельзя остановиться на двойственности. В этом отношении выражение "мультиверсум" представляется удачным. Но, конечно, ни в том ни в другом случае слово само по себе

не обозначает решения. Все зависит от того, какие понятия мы с ним связываем. Монизм зачастую не более чем пустой звук. Позаботимся о том, чтобы того же самого нельзя было сказать о плюрализме.

Больше, чем самое общее указание на "иное" жизни, оставляющее саму жизнь неприкосновенной, не может быть дано в этой попытке размежеваться с модными течениями нашего времени. От положительного построения философии жизни мы здесь отказываемся. Этот очерк имеет целью дать одну лишь критику. Но этот замысел приводит нас, наконец, к еще одному новому пункту. Подлинная критика не только отрицает, но пытается *разграничивать*, а это значит: вместе с тем, что не выдерживает критики, нужно видеть также верное. Это требование приводит нас к последнему вопросу.

Г л а в а X I

ПРАВДА ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ

Wie herrlich leuchtet Mir die Natur!

"Mailed"

Ach, und machtest du wieder dein Auge auf, oh,
geliebtes Leben! Und ins Unergründliche schien
ich mir wieder zu sinken.

Also sang Zarathustra'.

Но не лишена ли философия жизни нашего времени всякого положительного значения для науки? Это не следует думать, даже если считать правильными все выдвинутые здесь против нее возражения. Чтобы оценить также другую сторону ее, мы должны прежде всего понять ее в более широкой связи, т. е. как частный случай общего философского типа. Наметим с этой целью схему духовных движений.

Научная работа философии теряет свой смысл, если оказывается невозможным из хаоса переживаний теоретически выработать космос. А это, в свою очередь, предполагает, что независимо от наших полаганий для мира имеет значимость некоторая система суждений и понятий, которую мы можем отыскать. Однако путь, ведущий от хаоса к космосу, для нас, людей, не есть кратчайший. Мы исторически обусловленные существа, и только чрезвычайно извилистыми, окольными путями мы приближаемся постепенно к цели науки, никогда не достигая ее. В стадиях этого пути иногда обнаруживается своего рода ритм, означающий подъем и спуск. Все снова и снова делаются попытки охватить в понятиях мировое целое, и все снова и снова критика показывает, что попытка недостаточна и, следовательно, должна быть предпринята еще раз. Так мы действительно строим системы и вновь разрушаем их. Кто в состоянии философски понять историю философии, тот не сможет видеть в этом бессмысленную игру. Систематики учатся у своих предшественников и, несмотря на окольные пути, идут вперед. Человечество облада-

¹"С каким великолепием сияет предо мною природа" (из Гёте)*. "Ах, и ты снова открыла глаза свои, о, возлюбленная жизнь! и мне казалось, что я вновь погружаюсь в неисповедимое" (*Так пел Заратустра*)** — *Примеч. пер.*

ет памятью, поскольку оно культурное человечество. Об этом уже была речь.

Но мы не станем здесь останавливаться на этом. Нечто иное интересует нас в пути, который ведет к истине. Кроме философов-творцов существуют кучи маленьких людей, клянувшихся словами учителей даже тогда, когда их системы в целом уже не выдерживают критики, так как представляют собой уже преодоленные развитием ступени. Так возникает вера в догмат, справедливо называемая окаменелой и представляющая собою нечто совершенно иное, нежели "живая" убежденность в самостоятельно завоеванном мировоззрении. Эту веру можно называть мертвою, так как она остается научно бесплодной. Более того, она вредит идущей вперед философии. Бессмысленно повторяя уже имеющиеся, сторонники этой веры препятствуют нахождению более широкого взгляда на мировое целое.

Тогда легко дело доходит до возмущения против всякой системы вообще. Тот самый рассудок, который творит системы, обращается теперь к задаче их разрушения, чтобы освободить людей от устарелых привычек мысли. Это направление можно назвать "просвещением", имея при этом в виду не только движение XVIII столетия, но вообще часто повторяющийся процесс.

Однако рассудочное просвещение подчас подвергается той же опасности, что и окаменелый догматизм. Ему (просвещению) не только присущи скептические тенденции, но оно пытается со своей стороны положительно властвовать над всем при помощи рассудка, которым оно пользуется как оружием против авторитета и веры. Так оно рискует превратиться в новый "догматизм", который понимает одно рассудочное.

Это легко вызывает новую реакцию, которая не неизбежно облачается в форму новой системы. Надо иметь в виду скорей две других возможности. Просвещению противопоставляются, с одной стороны, силы исторической жизни, что мы в дальнейшем оставляем без рассмотрения. Или же указывают на непосредственное, стихийное, естественное, остающееся недоступным для всякого рассудка, и это приводит нас к общему типу такого духовного движения, которое представляется важным для оценки философии жизни нашего времени.

Уясним себе схему смены друг другом схоластики, рассудочного просвещения и натуралистической реакции против него — разумеется, это только схема, под которую подвидимы лишь средние явления, — уясним себе ее несколько подробнее на примере течений XVIII столетия.

Особенно в Германии просвещение стремилось тогда не только к одолению устарелых школьных мнений, но хотело в то же время рассудочно упорядочить все. При этом как в области науки, где это имеет смысл, так и в нравственной, художественной и религиозной жизни, обнаруживающей иные, не рассудочные стороны. Обо всем хотели иметь "разумные мысли", и то, что не могло устоять перед абстрактным разумом, по мнению просветителей, вообще лишено было права на существование. Так иррациональная "жизнь" подверглась опасности быть "убитой" рассудком.

Просвещение вызвало ряд духовных реакций: со стороны представителей идеала гуманности, романтики, исторической школы. Их мы оставим в стороне. Первым духовным движением, радикально и с успехом выступившим против единодержавия рассудка, было так называемое "Буря и натиск" (Sturm und Drang). Оно обозначало возмущение прежде всего непосредственного воззрения и стихийной жизни чувства и воли против рационального мышления, и лозунг, под которым велась борьба, гласил: природа.

Стоит вспомнить только молодого Гёте, как он от созерцания собора в Страсбурге, Шекспира, немецкой народной песни, всех этих в высокой степени "нерассудочных" явлений, в общении с Гердером и с "естественным" дитяею природы Фридерикой* стал сторонником "Бури и натиска". Нам станет тогда тотчас же понятно положительное значение, которое имеет противопоставление наглядной и живой "природы" абстрактной и мертвой рассудочной культуре...

Правда, "Буря и натиск" предстало бы пред нами в меньшем блеске, если бы среди его сторонников не было Гёте, который противопоставил просвещению еще нечто иное, чем одну лишь "природу" в смысле чего-то непосредственного. Гёте придал этому лозунгу значение, резко противоположное не только "Système de la nature"**, которая отталкивала его, но и не полностью тождественное природе в смысле *только* стихийного и непосредственного. Однако нет сомнения в том, что и возврат к природе для него, как и для Руссо, означал, между прочим, *также* указание на непосредственное; эта тенденция не может быть исключена из движений, имеющих решающее значение для культурного развития.

То, что он мог "вкушать и чем он мог наслаждаться, отнюдь не познавая и объясняя его", Гёте ставил, как "природу", на первый план. Для него важно было "характерное". "Зашнурованное и разукрашенное" или "карцерно-боязливое" он отвергал. Это означало для него "тягостные оковы нашего воображения". "Я зываю: природа, природа. Ни в чем нет столько природы, как в людях Шекспира". "И Шекспировы драмы все вертятся вокруг той таинственной точки, в которой своеобразии нашего я... сталкивается с необходимым ходом целого"***. "Individuum est ineffabile"**** становится словом, которое Гёте часто цитирует. Французские трагедии были для него "пародиями самих себя". "С какой правильностью все здесь происходит, и как похожи они друг на друга, точно сапоги". И Гёте, таким образом, как и Бергсон, не хотел иметь дела с "готовым платьем".

В таких и подобных понятиях, властвующих над мышлением молодого Гёте, со времени Страсбурга, мы имеем общий принцип "Бури и натиска", который можно отделить от личности и поэтического гения Гёте¹.

¹ Тех, кто желает дальнейших подробностей, мы отсылаем к труду "Der junge Goethe". Neue Ausgabe in sechs Bänden, besorgt von Max Morris. 1909—1912. Нет, пожалуй, более "современной" книги. Поэзию Гёте мы в тексте оставили в стороне. Она также, в особенности первоначальный "Фауст", конечно, полна признаков "Бури и натиска". В ней можно найти в отечканном виде почти все то, что тогда и сейчас было и есть мировоззрением широких кругов. Однако она в то же время содержит бесконечно больше, чем поддающееся теоретической формулировке

Этих кратких указаний достаточно для уяснения того, что здесь важно. Не только во времена "Бури и натиска", но также уже раньше, а затем и позже стихийное и непосредственное противопоставлялось односторонним рассудочным мировоззрениям, и чтобы вернуться к нашему времени: то, что в "Буре и натиске" называлось, да и сейчас часто называется, "природою", сегодня зовется преимущественно "жизнью". Впрочем, это выражение при случае уже раньше употреблялось в том же смысле, например, молодым Гегелем, которого не без основания ставят в связь с философией жизни.

Во всяком случае, с этой точки зрения положительное значение современных духовных течений может быть лучше всего понято, и в этом смысле влияние, которое они возымели, следует приветствовать. Когда философия не только полагает, что она должна мыслить мир рассудком, в чем она права, но когда она пытается все мыслить так, что при этом она мыслит уже не мир, но мыслит только мышление и понимает только рассудок, тогда философия жизни вполне права, говоря: мир бесконечно более богат, чем то, что без остатка входит в понятия рассудка.

Правда, философия никогда не откажется от господства логического или рационального над миром, т. е. будет пытаться все подвести под понятия, так как другого средства познавать мир у нее нет. Но она будет также остерегаться панлогизма или рационализма, в смысле веры, в то, что логическое или рациональное само есть "субстанция" мира, а не только то, чем мир мыслится. Поэтому там, где стремление к рациональному, научному пониманию целого ведет к тому, что весь мир превращается в только рациональный, только научный мир, указание на живую жизнь, которая всегда иррациональна и, если угодно, сверхрассудочна, действительно имеет непреходящее значение.

Кроме того, конечно, не подлежит сомнению, что в наше время Просвещение XVIII столетия все еще не "умерло", и постольку философия жизни может, пожалуй, оказать нам принципиально те же самые услуги, что "Буря и натиск" в XVIII в.; при этом мы, разумеется, не имеем в виду не только молодого Гёте, но также и других участников этого движения, которые были *более* чем "Stürmer und Dränger".

Итак, мы особо подчеркиваем то, что было уже при случае сказано: напоминание о воззрительной и живой непосредственности жизни или о стихийных переживаниях и вырастающий отсюда иррационализм, т. е. понимание границ рассудочного знания по отношению к непосредственно данному, уклоняющемуся от всякого господства понятий богатству и многообразию, конечно, не излишне, но может в интересах универсальной теории оказаться настоятельно необходимым, когда отождествляют мир вообще с рассудочным миром. Постольку мыслители, как Дильтей или Зиммель, а также биологи, как Ницше, Бергсон или Джеймс, если даже отвлекусь от их общего культурного значения, имеют большие заслуги перед научной философией. Их критика некоторых

мировоззрение, вследствие чего общий принцип познается здесь в отвлеченном виде с большей трудностью, поэтому и рекомендуется иметь прежде всего в виду те заявления Гёте, в которых он сам высказывается. Теоретически здесь важно не воззрение, а мысли о нем.

мнимо естественно-научных, в действительности же рационалистически-метафизических догм, за которые многие еще упорно цепляются, представляется освобождающим деянием. Она расширила наш горизонт; мир, ставящий нам проблемы, сделался благодаря этому обширнее. Выступает на сцену новый материал, которого не видел рационализм, более того, который скрывался им.

С биологистическим принципом это, правда, имеет мало общего. Здесь большее значение имеет интуитивное направление, но Ницше и Бергсон в особенности не должны ведь считаться охарактеризованными во всей полноте, когда мы причисляем их к биологистам. Интуиционизм в них, по крайней мере, столь же силен. Поэтому критика их биологизма не затрагивает их положительного значения, сравнимого с движением "Бури и натиска". В противовес одностороннему рационализму, все еще питающемуся Просвещением XVIII столетия, их мысли представляют большой шаг вперед в универсальном, т. е. философском, направлении.

Бергсон может быть рекомендован всем тем, которые думают, что философствуют "монистично", когда ориентируются, как некогда "Système de la nature", на комплекс физических понятий и, таким образом, пытаются охватить мировое целое.

Все равно, кладут ли они при этом в основу Ньютона или Эйнштейна. Мир не так мал и беден, как они думают. Бергсон увидел иную его сторону, недоступную вычислению.

Этот мыслитель может содействовать также окончательному преодолению всех попыток придавать человеку и человеческому по возможности более низкую цену. Если сравнить его метафизику с более старым направлением биологизма, в котором все сводится к исчислимой полезности, экономии мышления и энергии, массовому производству детей и к иным подобным "мировым целям", то он оказывается на большой высоте. Он ищет всеобъемлющего мировоззрения, охватывающего также "не рассудочное". Здесь есть надежда, тогда как там приходилось всякую надежду оставить.

Далее, у него еще есть следы того великого, что принесло с собою XIX столетие, особенно в его учении о воле и в мысли о развитии, которые противопоставлялись рационализму и принципу устойчивости XVIII столетия. Правда, волюнтаризм немецкой философии ориентировался более на автономную личность, чем на "инстинкт", а эволюционизм — более на силы истории, чем на "élan vital". Особенно по отношению к исторической жизни жизненная философия Бергсона обнаруживает поразительно мало понимания, и об этом модном течении с его развивающейся волей к жизни можно говорить только как о следах и остатках классической немецкой философии. Но, быть может, указанные остатки дают возможность более полного развития этих мыслей, и в таком случае отрадно, что по крайней мере волюнтаризм и эволюционизм Бергсона стали модой.

Однако выше остальных должен быть поставлен первый труд Бергсона о непосредственных данных сознания, который появился уже в 1889 г. и долгое время, к сожалению, оставался почти незамеченным*. Границы естественно-научного образования понятий убедительно об-

наружены здесь со своеобразной точки зрения. Особенно тщательно здесь показывается, как мало математическая физика в состоянии уловить то, что мы называем действительностью.

Это останется главной заслугой Бергсона. То, что происходит в бесконечном пространстве и может быть отнесено к нему, есть лишь часть мирового целого. С философией жизни в более узком смысле, основанной на биологистическом принципе, как раз эта книга Бергсона не имеет почти ничего общего. Но интуитионизм применяется здесь очень удачно для критики рационалистических догматов. Свою миссию — очистить почву для более широкого понятия мира — философия жизни выполняет здесь в принципе так же, как это сделало открытие наглядной и живой "природы" во времена "Бури и натиска". Она научает видеть не поддающееся вычислению, которое ведь тоже существует. В этом положительный смысл интуитионизма.

Также и у Ницше мы находим глубокие прозрения в область непосредственно живого, в отличие от только мыслимой жизни. И прежде всего он с неподражаемой силой вновь выразил настроение, охватывающее неизбежно всякого мыслящего человека, когда он оказывается не в силах овладеть богатством живого мира. И как раз *вненаучная* сила языка является здесь решающей. Ведь то непостижимое, что называют сейчас "жизнью", не входит ни в какое теоретическое или научное словесное значение, и слово "жизнь" было бы поэтому столь же недостаточно, как и всякое другое, если бы Ницше не сумел придать слову "жизнь" смысл, сверхнаучно доводящий до сознания огромную атеоретическую важность того, что не может быть подведено ни под какое понятие. Эта важность *чувствуется* у Ницше непосредственно, даже если она логически не постигается. Это, правда, само по себе еще не наука, но нечто научно значительное, так как указывает на границы научного мышления; поэтому всякий, кто смешивает понятия с действительностью жизни, также в философском смысле может многому научиться у Ницше.

То, что другие мыслители уже раньше думали подобное, не принижает его значение. Указание на "природу" или на "жизнь", как бы ни называть то, что имеется в виду, все вновь и вновь оказывается необходимым. То, что надлежало сказать внятно для нашего поколения и для наших ушей, Ницше выразил прекрасно и проникновенно, и каждая эпоха должна по-своему найти и на своем языке сказать то, что ей нужно¹.

¹ Я не касаюсь незрелой болтовни тех, которые, не имея основательных знаний, ставят Ницше в один ряд с такими мыслителями, как Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель. По отношению к Ницше совершается несправедливость, когда его сравнивают с этими мыслителями. Его можно сопоставлять с такими культурными явлениями, как Руссо, хотя и здесь уместна осторожность. Значение Ницше для общей культуры еще нельзя обзреть. Является ли он "европейским событием"? На это у нас нет ответа. Несомненно, он принадлежит к числу остроумнейших писателей Германии. Этому мы можем радоваться. Но принадлежит ли он к числу "великих философов"? Кто *осмелится* назвать Платона или Канта остроумными? Я позволю себе личное замечание. Молодым студентом я прочел летом 1886 г. первые три части Заратустры, с сильнейшим воодушевлением, в то время, когда Ницше

Итак, мы по-прежнему будем отвергать интуитивное и тем более биологистическое познание мира и жизни в ее жизненности, так как всякое познание нуждается в неживых понятиях, а понятия биологии, кроме того, и не универсальны. Но одному мы действительно можем научиться у философии жизни, если поймем ее лучше, чем она сама себя понимает: мы никогда не должны думать, что понятиями философии мы поймали саму живую жизнь, но, в качестве философов, можем только ставить себе задачу приближаться к жизни настолько, насколько это совместимо с сущностью философствования в понятиях.

Однако прежде всего философия жизни заставит нас *не забывать* в философии также о жизни, которую философия вынуждена "умерщвлять". О жизни, которую все мы живем, приходится философствовать; более того, мы поступим правильно, если поставим ее в центр, чтобы из него продвигаться вперед к мировому целому. Мы должны прежде всего понять живого человека в его целостности, а затем, в связи с ним, мир, в котором он живет. В особенности же философия не должна мыслить только мышление и в качестве логицизма становиться враждебной полноте жизни, подобно всем иным односторонним направлениям, расширяющим понятия специальных наук до пределов понятий о мировом целом, поступают ли они так в форме материализма или психологизма, биологизма или историзма.

В этом смысле, стало быть, и мы должны философствовать, исходя из полноты жизни, постольку же мы можем даже сослаться на ницшевскую *любовь* к жизни. Будем благодарны всякому, кто, как некогда "Бурия и натиск", учил людей любви к "природе", учит нас теперь любви к "*жизни*" в ее богатстве и неисчерпаемой жизненности. Благо тем из нас, которым не только, как молодому Гёте, великолепно сверкает природа, но которые могут также вместе со старым Гёте, несмотря на все тяжелые переживания, сказать: "Какова бы она ни была, жизнь, она хороша"*.

Такому отношению к жизни может сейчас содействовать Ницше, если мы в подобном содействии нуждаемся.

Правда, его любовь к жизни еще не есть философия, более того, своею страстной партийностью она противоположна науке. Однако как жизненное настроение она тем не менее может оказать благоприятное влияние на развитие подлинной философии жизни, если не влечет за собой презрения к мышлению. В мышлении и философствовании мы также будем с любовью заглядывать в очи жизни, ища сверкающего в них "золота", и будем хранить его, поскольку это совместимо вообще с мышлением.

В этом отношении мы можем вполне идти рука об руку с современностью, даже с модой, испытывающей на себе влияние Ницше. Что

был еще совершенно неизвестен, и с тех пор я читал каждую его строчку, становившуюся мне доступной. Часто ранее мне приходилось слышать, что я переоцениваю его, и сейчас еще я все вновь и вновь обращаюсь к его произведениям. Но "великим философом" я стану считать его только тогда, когда мне покажут, что он добился чего-либо существенно нового во *вневременных* проблемах философии, которые господствуют со времени Платона над европейским мышлением. А такая попытка до сих пор не сделана. Более того, в некоторых основных вопросах Ницше остается позади того, что в науке было давно уяснено, когда он начинал философствовать.

живой человек любит жизнь, из которой происходят его радости и страдания, это только в порядке вещей, и что он стремится к философии, раскрывающей ему сущность и смысл этой жизни, поскольку это доступно мышлению, — против этого нельзя сделать никаких возражений. Всякая действительно всеобъемлющая философия должна быть философией всех нас объемлющей жизни. О том, чем мы так или иначе не "живем", мы не можем и мыслить. И с другой стороны, обо всей жизни мы должны мыслить в философии.

Одно лишь надлежит, с другой стороны, все вновь и вновь подчеркивать и помнить, чтобы жизненное настроение не повело нас на ложные пути интуиционизма и биологизма: пропасть между мышлением и жизнью никогда не может быть заполнена. Поэтому если в борьбе жизни с мышлением жизнь побеждает, то это означает вместе с тем поражение философии. Жизнь, только как жизнь, остается под философским углом зрения хаосом. Более того, чем живет она, тем более хаотичной должна представляться мыслителю, если он переживает ее действительно в ее жизненности. Тот, кто этого еще не пережил, очень далек от жизни. Правда, может быть, верно и то, что говорит Заратустра: надо иметь в себе еще хаос, чтобы уметь родить пляшущую звезду. Но хаос не есть пляшущая звезда, она должна быть еще только рождена в нем. А не подчинив путем понятий жизненный хаос мышлению, мы не приходим ни к какой звезде, не говоря уже о космосе, о мире звезд, заслуживающем этого имени.

Это, конечно, свидетельствует, с одной стороны, о том, как правы те, кто указывает на богатство жизни, на ее неисчерпаемое многообразие, которое каждую минуту бодрствования нас окружает или вырастает в нас и о котором столь часто забывают из-за понятий науки. Но, с другой стороны, с наименьшей ясностью в этом обнаруживается, что человек теории никогда не охватит конкретного живого богатства действительности, поскольку он хоть сколько-нибудь занимается наукой. Видеть только одну сторону — это ошибка рационализма и интеллектуализма. Антирационализм и антиинтеллектуализм современной философии жизни не менее односторонен в противоположном направлении. Из того обстоятельства, что продукты мышления кажутся бедными при сопоставлении с самой жизнью, не следует выводить обвинения против науки. Напротив, надо стараться понять, в чем, несмотря на безжизненность его содержания, состоит тем не менее несравненное положительное значение научного понятия. Быть может, мы поймем, что как раз в его ограниченности и заключается величие, как только мы освободимся от модного предрассудка, требующего, чтобы *все* было живым. Итак, положительная теоретическая ценность философии жизни для человека науки главным образом ограничивается все-таки тем, что указывает ему на новый материал, требующий обработки в понятиях, и предостерегает философа, чтобы он не "разделялся" слишком скоро с жизнью. Но и этого поистине не следует недооценивать. В особенности философия жизни может нам показать, как жизнь в своей непосредственности носит печать неповторимости, своеобразия и, стало быть, незаменимости. Как раз в этом отношении легко вводят в заблуждение сети понятий и слов, которыми мы по необходимости опутываем в науке индивидуальность

и особенность реального. Слова Бергсона о готовом платье* в этом отношении так же справедливы, как жалоба Гёте на похожие друг на друга сапоги. Особенно естествознание не работает по индивидуальной мерке и не может этого делать. Ввиду того что сущность его в образовании *общих* понятий, в содержание которого не входит однократное, особенное, индивидуальное, оно никогда не приводит нас к постоянно новой и повсюду оригинальной, несравнимой реальности.

Как уже отмечено, бросается в глаза, что Бергсон, который отождествляет науку и естествознание, согласно французскому словоупотреблению (*science*), по-видимому, не обнаруживает понимания исторических дисциплин, которые тоже ведь принадлежат науке, но тем не менее понимают жизнь не генерализируя, а рассматривают ее в ее неповторимой однократности и тем самым подходят к живому как к индивидуальному, по крайней мере ближе, чем обобщающее образование понятий естественных наук. Зато другие философы жизни, такие, как Ницше, Дильтей и Зиммель, в этом отношении смотрели глубже и дали старой проблеме об отношении общего к частному новое интересное освещение. С ними нам придется согласиться, в особенности там, где они отстаивают незаменимость личности или единичной души с ее "индивидуальным законом", равно как и там, где они подчеркивают наглядность и непосредственность содержаний переживания. И то и другое мы находим уже у Гёте эпохи "Бури и натиска"; и то и другое исходит из одного источника, живой жизни, о котором не должна забывать никакая философия, даже если она поняла, что ее задача не может заключаться в том, чтобы улавливать своими понятиями сами эти живые потоки. Она должна отдавать себе точный отчет также в том, чего она не может. Только так она приходит к действительно всеобъемлющему мировоззрению.

В связи с этим можно было бы указать еще ряд пунктов, по которым мы также можем идти рука об руку с современной философией жизни. Она справедливо отстаивает прогрессирующее развитие живой жизни против консервативного принципа неподвижности, характерного для математически-физического мышления, неустанное становление и творческий расцвет против окаменелого бытия и бесплодной косности, взгляд, что сущность действительного мира — движение и изменение, а не покой и неизменность. Равным образом в отличие от психологии представлений она с полным основанием подчеркивает значение воли и действия, присущих всякой живой жизни, которая не только пассивно воспринимает и терпит, но повсюду, где она действительно жива, она противопоставляет себя миру в качестве формирующей и образующей силы. Короче, чтобы воспользоваться употребляемыми словами, эволюционизм, волюнтаризм и активизм по праву выступают против статичности интеллектуализма и созерцательности. И повсюду важно то, что при этом выступают свидетели живой жизни. Это остается в силе, даже если с наименьшей достоверностью существует также неизменное, непреходящее, вечное, о котором философия тоже не должна забывать.

Перечислять дальнейшие особенности не нужно, так как общий принцип, на котором основано положительное значение особенно *интуитивной* философии жизни, уже сейчас должен быть ясен. Она не раз-

решает никаких проблем, но ставит мышление перед новыми задачами, а это уже много значит.

Правда, осторожность всегда уместна по отношению к модным течениям. Им недостает принципиальной ясности как раз относительно важнейшего, что они в себе заключают, и поэтому они легко склоняются к тому, чтобы слишком односторонне выдвигать лучшее, что им присуще, на первый план. Так говорили о "новом идеализме", который на место характеризующих идеализм 1800 г. "разума, гуманности, закона" ставит "жизнь, любовь, силу", и в качестве представителей его, наряду со Стефаном Георге, Дильтеем и Бергсоном, называли также автора этой книги и его учеников¹. Против этого, однако, приходится сделать некоторые возражения, в особенности если думают, что один род идеализма исключает другой. Ведь сказал же один из классических представителей старого идеализма, Фихте, в 1800 г., в своем "Назначении человека": "Мертвая, тяжелая масса, которая только заполняла пространство, исчезла, и вместо нее течет, волнуется и бурлит вечный поток жизни, силы и действия первоначальной жизни"*.

Здесь мы имеем жизнь и силу (вместе с тем Бергсона *in pace*) также у одного из "старых" идеалистов. И любовь у Фихте также не отсутствует. Уже одно это не позволяет нам предполагать в этом отношении противоположность нового старому, и, кроме того, мы не вправе были бы отказаться от разума, гуманности и закона, если бы даже считали их несовместимыми с жизнью, любовью и силой. В действительности же оба направления в философии могут быть вполне объединены. Вернее, в задачу науки вообще не входит отстаивать тот или иной атеоретический идеал. Она будет стремиться достигнуть ясного понимания *всех* жизненных целей, чтобы затем избегать всякого одностороннего или — или, которое обедняет, ради всесторонности обогащающего синтеза.

Однако это приводит нас вместе с тем еще к одному, последнему пункту, благодаря которому современная философия жизни имеет также *положительное* значение. Идеалы существуют только на почве полагания *ценностей*, и достаточно вспомнить Ницше, чтобы тотчас же увидеть, что философские течения нашего времени выдвинули на первый план не только понятие жизни, но также понятие ценности. Оба они тесно связаны друг с другом. Живая жизнь вместе с тем всегда — оценивающая жизнь. Поэтому проблема жизни неизбежно ведет к проблеме ценности и, наряду с этим, к тому вопросу философии, который может считаться важнейшим из поставленных в наше время. Также и за то, что философская мода привлекла внимание к проблеме ценности, мы должны приветствовать ее тенденции.

Правда, и здесь надо предостеречь от увлечения. "Переоценка всех ценностей", к какой стремился Ницше, не может быть задачей науки. Более того, могут ли вообще быть переоценены ценности как ценности? На человеческие оценки и отношения к ценностям, которые не нужно смешивать с самими ценностями, можно влиять. Можно, стало быть,

¹ Gertrud Bäumer. Weit hinter den Schützengräben. Aufsätze aus dem Weltkrieg. 1916.

добиться того, что одна ценность заменяет собой другую и ценится вместо нее. Сами ценности при этом "не переоцениваются". Они остаются тем, что они есть. Ценности как ценности не могут меняться, только наше отношение к ним подвержено изменению. Ницше недостает ясного понятия ценности, но если даже отвлечься от этого, все же философия в качестве науки как повсюду, так и по отношению к ценностям не должна быть практически оценивающей; она берет свой предмет чисто теоретически, и поэтому "переоценка", если вообще говорить о ней, не входит в ее область.

С другой стороны, нельзя отрицать, что ценности как ценности совершенно так же принадлежат к "миру", как и свободное от ценности действительное, и потому тоже должны стать предметом исследования философии как универсальной науки. Считать, что человек теории должен ограничиваться исследованием того, что действительно, — ничем не оправдываемый предрассудок. Ценности как ценности недействительны, и, несмотря на это, они могут быть поняты теоретически не менее, чем свободная от ценностей реальность. Более того, если подчеркивается, что философия как наука должна не оценивать, а познавать, представляется необходимой задачей узнать, до каких пор простирается в мире область ценностей. Только тогда философия, наверное, избегнет оценки ценностей в своей сфере, если она в точности знает, где она имеет дело с ценностями и какого рода эти ценности.

По отношению к этим проблемам философия, лежащая за пределами современных течений, особенно академическая, обнаруживает в настоящее время поразительную робость. Проблему ценностей она почти со страхом обходит или, вернее, трактует ее только *implicite**, не называя по имени, что ведет к ряду неясностей. Здесь многие могли бы поучиться у модной философии.

Примеры пояснят это. Лотце хотел не только "исчислять" мир, но также "понимать" его. О понимании много говорят и сейчас, противопоставляя его описанию и объяснению. Но что значит "понимать", если слово это должно сохранять свой многозначный смысл и принципиально отличаться от исчисления, объяснения или описания? Лишь действительное всегда остается непонятным. Понимать можно только "смысл" или "значение" вещи, а смысл и значение что бы то ни было имеет лишь по отношению к ценности. Во всех отношениях свободное от ценностей бытие вместе с тем лишено смысла и значения. Поэтому если хотеть "понимать", то нельзя игнорировать ценности. Иначе не знают, *что* понимается.

Также о "значимости" (*Gelten*) говорят в философии со времени Лотце; выражение это даже стало почти что модным. Занятие же ценностями, несмотря на это, считается "ненаучным". Как будто что-либо иное, кроме ценности, может иметь значимость! Что же называется словом "значимость", если оно не имеет значения ценности? Только сущее никогда не имеет значимости, точно так же как оно остается непонятным. Правда, говорят: факт имеет значимость. Но это неточно. Не факт, а *положение*, что нечто фактично, имеет значимость, и лишь постольку, поскольку оно имеет *истинный смысл*. Истина же в сущности своей есть ценность. Следовательно, нет также свободной от ценности теоретической значимости.

Это приводит нас вместе с тем к особому пункту, имеющему принципиальное значение. Истина есть ценность. Она обращается к нашему интересу. Мы относимся к ней оценочно. Непонятно, как это можно отрицать¹. В этом отношении даже биологистическая теория знания прагматизма имеет заслуги. Правда, она сбивается с пути, полагая, что теоретическая ценность может быть сведена к "полезности" или к какому-нибудь иному атеоретическому благу. В этом заключено грубое смешение двух коренным образом различных понятий ценности. Но с полным правом утверждается, что истина по сущности своей ценностна и что познающий человек также должен рассматриваться как оценивающий субъект.

Проблема истины никогда не сможет быть решена как проблема действительности. Взгляд этот, правда, вовсе не нов. Он никому, особенно после Канта, не должен был бы оставаться неизвестным. Но современная философия жизни также вновь дала ему эффективное выражение и этим указала многим на то, что теоретик-исследователь как оценивающее существо должен быть поставлен в один ряд с человеком нравственности, искусства и религии. Дело не обстоит так, что только атеоретический человек оценивает, а познающий остается независимым от ценности, но они оба оценивают, и только род ценностей, которыми они руководствуются, и соответственно этому род оценки принципиально отличны друг от друга.

Что эта важная мысль в модной философии смешана с элементами, не выдерживающими критики, не слишком меняет ее значение. Мысль эта может легко освободиться от данных элементов, и тогда она обнаружится во всей своей значительности для построения обоснованного миро- и непонимания. Лишь благодаря тому что мы также субъект теперь понимаем как ценящего истину и соответственно этому его познание понимаем как теоретическое благо, с которым связана ценность истины, мы можем постигнуть человеческую жизнь как в ее *многообразии*, так и в ее *единстве*. Взгляд, которому, как учению о "примате практического разума", положено начало Кантом, мы находим вновь, хотя отчасти в очень искаженном виде, у таких мыслителей, как Ницше и Бергсон, Дильтей и Джеймс, и поэтому также их мысли могут стать, по крайней мере, важными исходными точками для плодотворного развития философии. Необходимо только, чтобы мы, поняв ценность истины как ценность, охарактеризовали ее в ее своеобразии и затем отчетливо представили сознанию научный "мир" во всем многообразии его форм как мир теоретических, смысловых и ценностных образований. Только так мы будем в состоянии оценить значение их для жизни в целом.

¹ Подробное обоснование этого взгляда я пытался дать в моей книге "Gegenstand der Erkenntnis" (Dritte Aufl., 1915). В этом философская *pointe** этого "введения в трансцендентальную философию". Я надеюсь, что в ближайшее время смогу опубликовать первый том системы философии, построенной на этой гносеологической основе**. Здесь я вынужден ограничиться замечаниями, которые должны лишь указать на связь между критикой современной философии и положительным построением философии жизни.

Взгляд на сущность истины как на ценность во многих отношениях важен как раз для философии жизни. Здесь мы особенно подчеркнем то, что этот взгляд указывает нам, где надлежит искать "иное" жизни, о котором уже неоднократно заходила речь. Тот, кто философствует о жизни, именно в качестве чисто познающего не может сомневаться в том, что истина о жизни как ценность имеет значимость независимо от жизни, так как иначе она не была бы истиной, доступной познанию, а если он понял это, то вместе с тем он неизбежно будет принципиально *противопоставлять* ее ценящей жизни, протекающей во времени. Нет философии жизни, которая не предполагала бы истины о жизни как значимой и не искала бы ее; истина же эта о жизни может быть понята только как нечто *большее*, чем жизнь. Так, в значащих истинах о жизни полагается как нечто самостоятельное и стоящее выше всяких сомнений что-то "иное", чем жизнь.

Как раз философ жизни не может поколебать это "иное", не объявляя тем самым свое собственное философствование бессмысленным. Итак, если философия жизни развивается в учение о ценностях и если она понимает сущность вневременной значимости теоретической ценности, то она неизбежно порывает с принципом чистой имманентности жизни. В этом философски значительный пункт соединения проблемы жизни с проблемою ценностей. Поскольку философия жизни есть философия ценностей, постольку же она в качестве философии теоретической ценности истины не может быть философией одной лишь жизни.

Однако она не остановится на одной только теоретической ценности, а разовьется в теорию *всех* ценностей, и на этой основе должна быть построена затем всеобъемлющая философия всей жизни. Именно если мы ориентированы уже на теоретические ценности, то мы можем теоретически измерять ими другие ценности в их атеоретическом своеобразии и вместе с тем оценивать их в их атеоретическом значении.

Философ в качестве человека теории также оценивает, но только теоретически. Поэтому ему приходится не *оценивать* атеоретические ценности, но только теоретически понимать их. Он должен избегать всякого пророчества ценностей и повсюду стремиться к пониманию ценностей. Это разделение в наши дни, к сожалению, почти никогда не проводится в философии жизни и ценностей. Отсюда мы не можем остановиться на моде. Однако если мы ограничимся теоретическим пониманием ценности и разовьем его так, что оно станет всесторонним, то придем как раз благодаря этому к всестороннему жизнепониманию.

Исходя из понятия ценности, мы сможем также дать многозначному понятию жизни такое определение, что ставимая им *философская* проблема уяснится. Живыми, в том смысле, который философия жизни всегда имеет в виду, если и не всегда ясно сознает это, мы можем назвать те существа, жизнь которых есть ценящая жизнь, и "живым" человеком, смысл жизни которого хочет истолковать философия, для нее всегда будет *ценящий* человек. Но если под жизнью разуметь всю ценящую жизнь, то открывается возможность на основе всестороннего понимания ценности прийти также к всеобъемлющей философии жизни.

Во всяком случае, если мы хотим истолковать смысл жизни, мы должны знать ценности, лежащие в ее основе. Так понятия жизни

и ценности неразрывно связаны не только в проблеме теоретической истины о жизни, но вообще во всех проблемах жизни, и также в этом смысле мы можем примкнуть к современной философии жизни, которая оба эти понятия вместе ставит на первый план.

О построении правильно понятой философии жизни и ценностей мы можем сделать здесь лишь несколько беглых замечаний. Прежде всего она будет стремиться *понять* односторонние жизнепонимания, развивающиеся внутри и вне науки, т. е. будет спрашивать об оценках, лежащих в основе этих учений, а для этой цели она должна знать те ценности, которые руководят оценками. Если это удалось, то в качестве последней цели может быть поставлено *всестороннее* жизнепонимание, в котором совокупность ценностей сознается равномерно.

И здесь также мы должны остерегаться увлечения, полагающего, что философствование должно быть вместе с тем жизнью. Философия остается *теорией* жизни, и если философ размышляет о ценящей жизни, то он не может хотеть реализовать в самом себе эту жизнь в целом. Скорее он должен ограничиться тем, чтобы в качестве философа жить теоретически ценящей жизнью. Но в качестве теоретика *всей* ценящей жизни он может ставить самые высокие цели, к которым он должен стремиться как представитель универсальной науки, и чтобы хоть приблизительно пояснить, что мы при этом имеем в виду, мы еще раз отчетливо укажем на те четыре признака, которые отличают философию от специальных наук.

Мы видели, что философия одной лишь жизни ни в коей мере не может удовлетворить требованиям, которые должны быть поставлены перед универсальной наукой. Напротив, если философия жизни соединяется с философией ценностей и тем самым перестает быть философией одной лишь жизни, то возникают новые возможности, и это мы в заключение также подчеркнем для каждого из намеченных четырех пунктов в отдельности.

Труднее всего будет понять, каким образом опирающаяся на ценности философия жизни делает вместе с тем своим предметом мировое *целое*, т. е. становится всеобъемлющим *мировоззрением*. Однако при этом надо иметь в виду, что в настоящее время действительность во всех своих частях стала материалом исследования отдельных наук и что поэтому на долю философии не остается больше частичных проблем реального мира. Познание всего действительного представляется ей задачей, над которой должны длительно работать отдельные науки в своей совокупности. Философия не может стремиться закончить эту работу одним махом. Это было бы бессмысленным предприятием. К универсальному познанию действительности она стремится только в том смысле, что пытается добиться ясности относительно последних *целей* всякого познания действительности.

Для этого она должна понимать познание действительности как оценивание теоретической ценности, которая укоренена в совокупности познаний действительности, когда из них составляется целое. Так универсальные проблемы *бытия* превращаются в теоретические вопросы о *ценностях*. Тем самым теоретическая философия по-своему улавливает понятие мирового целого как *задачи познания*, и, поступая так, она в качестве науки о теоретических ценностях использует последний путь,

остающийся после раздела реального между специальными науками, если она не хочет вступить в конфликт с ними. Познание действительного во всех его частях она должна предоставить отдельным наукам, и универсальной она становится лишь благодаря тому, что пытается истолковать это познание в его теоретическом смысле и последних всеобъемлющих целях как единое целое. Благодаря этому она понимает, что познание действительности представляется в теоретической жизни человека как снова и снова подлежащая отысканию, но никогда не достижимая целостность, и таким образом она понимает также самое действительность в целом, поскольку наука вообще в состоянии улавливать это целое.

Как она берется за другие проблемы ценности, мы уже видели, и поэтому в отношении ко второму пункту, который касается *жизнепонимания*, следует подчеркнуть только ее *универсальный* характер. Она не станет ограничиваться одной лишь теоретической жизнью, но попытается представить ценящую жизнь всего человека, в ее различных направлениях, далеко выходящую за пределы познания. Повсюду это ценности, которые придают жизни осмысленную "жизненность" и тем самым превращают ее в нечто иное, чем просто жизнь. Ради тех ценностей, которые находят себе выражение в жизни, мы любим ее как целое; более того, непонятно, как мы могли бы любить ее, если бы она не воплощала ценностей. Так, философия как учение о ценностях дает нам знание о нашем жизневоззрении, освещая перед нами совокупность ценностей, из-за которых дорога жизнь. Больше, чем такую теоретическую ясность, она нам не может дать, и мы не вправе поэтому требовать от нее большего.

Третьего пункта, который относится к вопросу об отношении *временного* к *вневременному*, мы уже тоже коснулись. Ценности, имеющие значимость, представляют собою не только иное, чем жизнь, поскольку они делают жизнь чем-то большим, чем просто жизнь, но в качестве ценностей они вместе с тем превосходят в своей значимости всякое время. Относительно вневременной значимости теоретических ценностей не может быть сомнений, и уже этим общим принцип уяснен.

Как обстоит дело с вневременностью атеоретических ценностей, мы не станем здесь спрашивать. В этом вопросе заключены труднейшие проблемы теории ценностей, которая хочет оставаться теорией. При определении в самых общих чертах понятия философии жизни это и неважно. Достаточно, если мы понимаем, что только на основе учения о ценностях философия жизни вообще в состоянии взяться за *проблему* отношения временной жизни к вечной. Во времени всякая жизнь, поскольку она только живет, становится вечной постольку, поскольку живет в том, что в качестве ценности имеет вневременную значимость. Так, проблема вечности должна ставиться как проблема ценности. Тогда и обнаруживается, как "окаменелость" вневременной значимости может сочетаться с "подвижностью" живой временной жизни.

Одно — вневременная значимость — не только не исключает другого — временной жизни; — но то и другое связано друг с другом в *осмысленной* жизни, и только философская рефлексия должна сделать здесь разрыв для того, чтобы понять.

Наконец, что касается вопроса о *системе философии*, то нет надобности в пространных объяснениях. Повсюду ценности образуют основу правильно понятой философии жизни, и систематическое расчленение ее зависит от систематического порядка ценностей. Система философии жизни может быть поэтому построена только на основе *системы ценностей*.

Как складывается систематика и в каком смысле она может быть полной, об этом мы не станем спрашивать. Повсюду важно лишь показать, где в модных течениях современности находятся *исходные точки*, к которым может примкнуть философия, чтобы развиться в философию жизни, которая действительно есть *философия жизни*.

Большого, чем такие исходные точки, современность, правда, не дает нам. До тех пор, пока мы ограничиваемся ими, мы остаемся в пределах временных взглядов. Надлежит выйти за эти пределы и пройти через "жизнепонимание" к всеобъемлющему "мировоззрению". Как это возможно в частностях, данная проблема, конечно, выходит за рамки настоящего рассуждения.

Однако если бы удалось из философии жизни и ценностей наших дней выработать всеобъемлющую *философию ценящей жизни*, к которой принадлежит познание так же, как и другие роды созерцания, и частная жизнь так же, как жизнь в обществе и государстве, то должно стать ясным, насколько следует, несмотря на их беспринципность, радостно приветствовать модные течения. Ближайшим образом они, во всяком случае, показали нам, что жизнь и ценности могут стать предметом вопроса, а это для философии значит уже очень много.

Правда, теорией и только теорией, т. е. "серой", останется также и наиболее всеобъемлющая философия жизни и постольку всегда будет отличаться от "вечно зеленого дерева жизни". Но даже если скорбеть об этом, нельзя стремиться изменить это, как только понята необходимость. И об этом не следовало бы скорбеть. Как раз тот, кто любит жизнь, должен, как философ, понять, что познание и жизнь должны быть разделены, поскольку чем лучше он понимает самого себя в своей сущности, тем меньше он рискует в качестве теоретика жизни стать враждебным ей. Только там, где перед мышлением о жизни ставится никогда не разрешимая задача принять в себя живую жизнь и, таким образом, самому стать ею, только там разочарование, вследствие безуспешности такого предприятия, заставит обвинять философию во враждебности жизни.

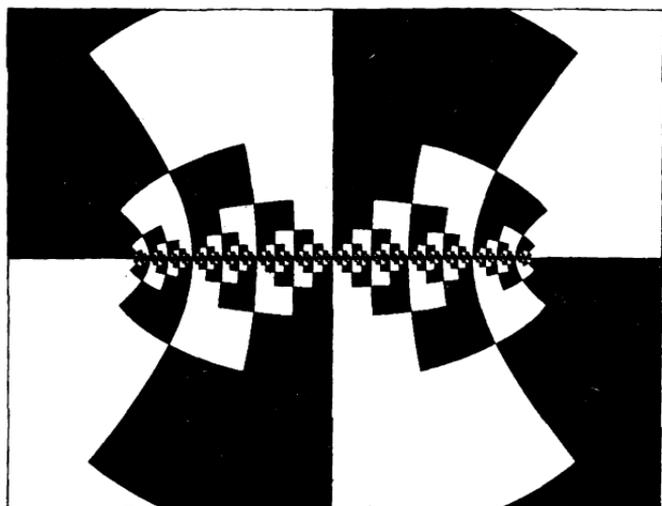
Следовало бы, наконец, перестать видеть в философии о жизни простое повторение ее и затем мерить ценность философствования его жизненностью. Философствовать — значит творить, и понимание дистанции между сотворенным и просто жизнью, которому много содействовала по-своему также философия жизни наших дней, несмотря на ее ненаучное жизненное пророчество и вызываемое им антитеоретическое перенесение ценностного акцента, — это понимание должно оказаться благотворным как для жизни, так и для философии. Только тот, кто понял, что жизнь и познание жизни не совпадают, может стать философом жизни, который любит жизнь и в то же время о ней размышляет.

Почему жизнь должна, как в плясовой песне Заратустры, "ревновать к мудрости"? Никогда жизнь не станет мудрой и мудрость живой. Именно потому, что они постоянно находятся в разных сферах, они должны были быть в мире друг с другом. Мы не станем также пытаться соединить их в "жизненную мудрость", так как в "мудрость" мы, современные люди, все-таки ведь больше не верим. Во всяком случае, мудрость есть нечто такое, чему нельзя научиться, а стало быть, нельзя и учить. Мы ограничиваемся допускающим изучение и обучение *знанием* о жизни, и именно тогда, когда поймем неизбежную "нежизненность" этого знания, мы перестанем видеть в столь подозрительном в настоящее время сократическом человеке опасность для живой жизни. К подлинным последователям Сократа применимы слова, сказанные уже Гёльдерлином о Сократе:

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*.

Если полагают, что таков, в сущности, также взгляд Ницше и других философов жизни, то тем лучше, только не всегда их так понимало большинство, и поэтому должна была быть написана эта маленькая книга о модных философских течениях современности. Мы еще раз подчеркиваем, что ее целью был разговор лишь о широко распространенных мыслях, а не о личностях отдельных мыслителей.

ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРИЧИННОСТЬ И ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ



”Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest”*. Этот закон Спинозы, рожденный рационалистической метафизикой эпохи расцвета естествознания, и в наши дни еще для многих является истиной. Только души могут действовать на души, только тела — на тела, и *психофизическая причинность* невозможна. Но если воля, как мы говорим, движет рукою, если звук выстрела пугает нас, должны ли мы вообще отрицать всякую связь между физическим и психическим бытием? Разумеется, не этого требуют от нас. Мы нуждаемся в *замене* причинной связи, нам ее и предлагают. Наряду с телесным бытием, говорят нам, протекает душевное, как другая ”сторона” его, и наоборот, психическому всегда соответствуют физические процессы. Повсюду, где нам кажется, что тело действует на дух, следует видеть причину не в нем самом, а в его психической стороне, и равным образом телесное действие, которое мы приписываем акту воли, необходимо мыслить обусловленным физическими же процессами, соответствующими волевому акту. Итак, связь между телом и душой существует, но она, как и у Спинозы, является как бы косвенной: ”ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum”**. Одним словом, психофизическая причинность устраняется и заменяется *психофизическим параллелизмом*.

Последующие замечания посвящены вопросу о том, удовлетворяет ли нас это решение проблемы; я ограничиваюсь рассмотрением того параллелизма, который должен объяснить связь между духом и телом, и хочу лишь указать на некоторые трудности, которые, на мой взгляд, встречает такое преобразование теории причинности. В этой критике я исхожу из логически-гносеологических точек зрения и прежде всего напоминаю мотивы, заставившие отвергнуть психофизическую причинность и заменить ее параллелизмом. Они скрываются в понятиях механического естествознания (I). Затем я пытаюсь показать, что параллелизм, какого бы мнения ни придерживаться вообще относительно него, несостоятелен именно в той форме, которую он должен принять для замещения психофизической причинности (II), и далее, почему обычная постановка вопроса не допускает удовлетворительного ответа. Причины этого, по моему мнению, следует искать в односторонности естественно-научного мышления (III). За этим следует указание исходного пункта, отправляясь от которого мы можем прийти, по крайней мере, к *возможности* установить понятие психофизических причинных отношений (IV), и, наконец, дан краткий намек, почему допущение психо-

физической причинности является необходимой потребностью (V). Разумеется, я могу только указать на эту задачу и не думаю дать решение проблемы¹.

I

Почему физическое и психическое нужно мыслить таким образом, что между ними не может быть допущена причинная связь? Определение психического наталкивается, как известно, на большие трудности. Но что такое физическое, предполагается известным, и так как, далее, все в мире должно быть или физическим или психическим, то с помощью понятия тела косвенно, путем исключения, можно получить и понятие психического бытия. Что такое тело, об этом говорит естественная наука, а в ней везде господствует тенденция к механическому воззрению, согласно которому физическое, в своем самом общем и всеобъемлющем понятии, совпадает с комплексом атомов, единственное изменение которого состоит в движении неизменяемых частиц. Для понятий телесного существенны поэтому только количественные определения, и раз мы делаем зависимым от них понятие психического, в его содержание должно войти лишь то, что не принадлежит к чисто количественному, механическому миру атомов: а это и есть совокупность качеств².

С этим связано еще одно обстоятельство. Качественным характером отличается всякое непосредственно нам данное бытие, между тем как бытие, определенное чисто количественно, недоступно непосредственно восприятию. Таким образом, психическое становится непосредственной реальностью, а физическое мы знаем — или думаем, что знаем, — исключительно как "явление" и ищем его сущность где-то "за" данностью. Из указанных определений этих понятий с необходимостью вытекает, что обе половины, на которые распадается действительность, не только в отношении своего содержания (как качества и количества), но и в отношении типа своего бытия (как непосредственно реальное и феноменальное) должны рассматриваться как совершенно *несравнимые*.

Возможно ли два мира, столь различных, связать между собою причинной связью? И понятие причины неоднозначно. Однако считается нетрудным определить его настолько, насколько это необходимо для

¹ В дальнейшем я даю главным образом некоторые выводы из напечатанных мною исследований о природе и границах естественно-научного образования понятий. Ограниченность места, которым я могу располагать, мешает мне входить в разбор обширной литературы, занимающейся проблемой параллелизма, и указывать, в чем я приближаюсь к другим авторам или расхожусь с ними. Я хотел бы только подчеркнуть, что главным образом глубокие рассуждения *Зигварта* еще много лет тому назад натолкнули меня на попытку исследовать эту проблему с логической точки зрения. Если я в частности и не везде могу согласиться с *Зигвартом*, то все же думаю, что в основном и главном — в понятии действованиа — я стою на одной почве с ним.

² Здесь можно игнорировать "энергетику", так как и она, подобно атомистике, в конце концов должна прийти к чисто количественным понятиям, если хочет объяснить превращение различных форм энергии. Ср.: *K. Lasswitz. Die moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntnisskritik. "Philos. Monatshefte". Bd. XXIX (1893) и мою книгу "Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung". I (1896). S. 101—117**.

решения нашего вопроса. Мы можем здесь совершенно игнорировать все попытки разложить отношение причинной связи на простую последовательность во времени. Если действие состоит только в повторной смене, то в психофизической причинности вообще нет никакой проблемы. Правильное чередование духовных и телесных событий было тем фактом, от которого мы отправлялись и который сам по себе еще не включает никакой причинной связи. Следовательно, всякое причинное отношение должно представлять нечто большее, чем простое *post hoc**, и это мы обычно выражаем, говоря, что между причиной и следствием существует *необходимая* связь.

Но где же искать эту необходимость? Чтобы ответить на этот вопрос, мы опять должны обратиться к понятиям естествознания и тогда должны будем сказать, что причинная необходимость — то же самое, что закон природы. Если же мы вспомним прежде всего о механическом естествознании с его количественно определенными понятиями, то идеал естественного закона мы должны будем увидеть *в причинном равенстве*¹. Измеряя этим идеалом понятие причинности вообще, мы найдем выражение причинной необходимости в законе "*causa aequat effectum*"** и будем признавать отношение причины и следствия лишь там, где возможно — по крайней мере, в принципе — установление равенства.

Сравним это понятие причинности с выше раскрытыми понятиями физического и психического: ясно, что полная несравнимость содержания и типа бытия этих двух областей навсегда исключает возможность установления между ними причинного равенства, и кажется поэтому, что причинная связь между ними невозможна. Она уже потому невозможна, говорят нам, что в телесном мире всякое изменение сводится к движению атомов, а по закону *causa aequat effectum* движение может возникнуть только из движения и вызвать только движение. Такому бытию, как психическое, которого, по самому понятию его, нельзя представить как движение атомов, нет места в телесном мире ни в качестве причины, ни в качестве следствия. Физический мир является совершенно замкнутым причинным целым, и понятие психофизической причинности должно быть решительно отвергнуто.

Вплоть до этого пункта аргументация для многих является неувязимой, и ее выводы совершенно бесспорными. Но на этом, очевидно, остановиться нельзя. Раз физический мир образует замкнутое причинное целое, то и психический мир должен быть таким же, если он вообще подчиняется всеобщему закону причинности; всякое психическое изменение предполагает тогда другое психическое бытие как свою причину, и это создает необходимость дополнять известное душевное бытие целой массой неизвестного. Более того, если должна быть сделана понятной видимость причинной связи между психическим и физическим — а это здесь нас больше всего интересует, — то границы душевной жизни придется раздвинуть так же далеко, как простирается известный нам физический мир, т. е. замена психофизической причинности параллелизмом ведет к принципу Спинозы: "*omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt*"***, или к учению о всеобщей одушевленности.

¹ Ср.: *W. Wundt. Über physische Causalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. "Philos. Studien". Bd. X (1894).*

Правда, есть люди, которые, отрицая психофизическую причинность, не хотят ничего и слышать о параллелизме в этой форме, и они, пожалуй, правы, пока в своем принципе видят только "эмпирический постулат"¹, который в отдельных случаях подтверждается опытом и сохраняет свое значение для некоторых специальных исследований. Но параллелизм в этом смысле нас здесь вовсе не интересует, так как он с самого начала должен отказаться от замены психофизической причинности, да и вообще, по меньшей мере, оставить открытым вопрос о причинной обусловленности психической жизни. До тех пор, пока мы стоим на почве психофизической причинности, факты вынуждают нас признать, что наша душевная жизнь может испытывать влияние *всякого* материального процесса, и действительно испытывает его во время его восприятия. Мы предполагаем причинную связь между звездами и световым ощущением, которое мы получаем, так же, как между пером в нашей руке и осязательными ощущениями, которые оно, по-видимому, вызывает. И если необходимо объяснить хотя бы видимость этой причинности, направленной от физических явлений к психическим, то мы не можем ограничиться предположением, что световые лучи, исходящие от звезд, вызывают известные действия в центральной нервной системе и что только последние сопровождаются соответствующими ощущениями света. Нет, весь ряд физических процессов между центральной нервной системой и звездой должен иметь свою психическую сторону, чтобы могла быть восстановлена непрерывная причинная цепь психических процессов. Мы должны, значит, верить и в то — я возьму как можно более парадоксальный пример, — что если некоторое количество алкоголя изменяет наше душевное "настроение", то каждая отдельная капля алкоголя должна сопровождаться психическими процессами, создающими наше настроение, и что эти "духи алкоголя", должно быть, в свою очередь, созданы душевной жизнью, связанной с веществами, из которых добывается алкоголь, и т. д. и т. д., ибо психический причинный ряд не может нигде обрываться — точно так же, как ряд физический.

Одним словом, так как мы первоначально допустили, что ни одно тело не может быть объектом возможного восприятия, если оно не способно воздействовать на нашу душевную жизнь и если мы хотим не только изгнать психофизическую причинность, но и чем-нибудь заменить ее, то мы должны решиться на допущение замкнутого причинно-психического целого и мыслить каждое доступное восприятию тело одушевленным. Иначе его восприятие было бы чудом, разрывающим всеобщую причинную связь. Поэтому, как ни справедливо разграничение между параллелизмом, как эмпирическим постулатом, и панпсихизмом, как метафизической теорией, но столь же несомненно и то, что заместителем причинности параллелизм может явиться только в виде учения о всеобщей одушевленности.

II

Но может ли он в этом виде действительно заменить собою причинность и не приводит ли он именно по отношению к этой задаче, продуманной последовательно и до конца, к невозможным допущениям?

¹ Wundt. I. S. 26 ff.

Многих отпугнет уже одно требование признать одушевленность всех тел, доступных восприятию или же связанных причинно с воспринимаемым телом. Однако здесь нельзя усмотреть вывод, который логически приводит параллелизм к абсурду. Можно называть фантастическим учение о всеобщей одушевленности, но нельзя считать ее немислимой, как немислима при старых наших предпосылках психофизическая причинность. Ее нельзя и опровергнуть на основании отдельных фактов. Всякое допущение чужой душевной жизни основано на заключениях по аналогии, и никогда нельзя утверждать, что воспринимаемое тело обладает качествами, которые делают абсолютно немислимой его одушевленность.

Говорят, что исключение психических воздействий на тело и допущение замкнутой физической причинности в такой степени механизмирует всякую, особенно человеческую жизнь, что могли бы отпасть волевые решения и чувства, в которых мы видим причины поступков, и несмотря на это телесный процесс не изменился бы¹. Но это мнение столь же неверно, как и другое, утверждающее, что непосредственное воздействие духа на дух обнаружилось бы и в том случае, если бы мы случайно не имели ни восприятия, ни сознания внешних воздействий². Напротив, параллелизм как раз и запрещает подобные выводы. Ведь если все физические процессы имеют свою психическую сторону, то с теми или иными частными телесными процессами столь же *необходимо* связаны совершенно определенные душевные процессы, как они необходимо порождались бы ими с причинной точки зрения; и, наоборот, в нашем духе может проявиться лишь то, что имеет свою причину в психической стороне тел, которые мы, оставаясь верными психофизической причинности, считали бы непосредственной причиной внешнего восприятия. Следовательно, при отрицании психического воздействия на тело ни малейшей подробности в душевной жизни нельзя мыслить иначе, чем она есть, не допуская неизбежно при этом соответствующего изменения в физическом мире; и, с другой стороны, построение замкнутого причинно-психического целого никогда не позволит допустить такую передачу мыслей, результаты которой не сопровождаются внешними восприятиями тел, считающихся их причиной. С признанием параллелизма люди, конечно, обращаются, с одной стороны, в автоматы, т. е. в части чистого механизма (*motus et quies***), а с другой — в члены всеобщего, непосредственного суггестивного целого (*intellectus infinitus****), но это лишь изменяет *интерпретацию* бытия, а все факты сохраняют при этом в деталях совершенно ту же необходимость, как и в причинном истолковании.

Опаснее представляются выражения, указывающие на то, как мало, по-видимому, параллелизм подтверждается опытом, если ничтожные изменения во внешних телесных раздражениях связаны с большими различиями эффектов в человеческом организме: мы не можем представить себе, каким образом незначительное возрастание физического раздражения могло бы вызвать несоразмерно большой плюс в физическом эффекте, если бы с ним не соединялось психическое воздействие.

¹ Так думает Л. Буссе: *L. Busse. Leib und Seele. "Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik"*. Bd. 114 (1899). S. 13*.

² *Sigwart. Logik. II, 2. Aufl. (1893). S. 542.*

Так, оптическое восприятие одной телеграммы может оставить человека совершенно спокойным, а измененное лишь в *одном* слове оптическое восприятие другой телеграммы способно убить его. Будет ли здесь одно это слово причиной таких больших изменений и не должны ли мы допустить, что причиной смерти является испуг, рожденный значением слова?¹ Мне думается, что и факты подобного рода еще не уничтожают параллелизма; его приверженцы могут всегда сослаться на то, что мы слишком мало знаем механизм телесных процессов и структуру душевной жизни, чтобы сказать с уверенностью: здесь то или иное телесное раздражение *не может* само по себе произвести данного действия на человеческий организм, и при этом должно участвовать в качестве причины что-то психическое. Правда, в подобных случаях параллелизм ничего не объясняет в деталях, но эту судьбу он разделяет со многими метафизическими теориями; наше незнание — придется сознаться в этом — является здесь именно тем убежищем, где всегда могут укрыться его приверженцы, чтобы спасти его, по крайней мере, в принципе².

Намного серьезнее возражения *Зигварта*, который указывает на то, что всем отличающимся друг от друга психическим актам должны соответствовать вполне определенные физические или химические процессы; тут мы действительно подходим к пункту принципиальной важности, который один может решить судьбу параллелизма. Указанием на отдельные факты здесь ничего не поделаешь. Если же *Зигварт* развивает далее свою мысль в том смысле, что логические законы, по которым мы мыслим, должны были бы совпадать с законами, по которым происходят перемещения атомов в мозговой субстанции, и что такое совпадение логических и физических законов является нелепостью³, то мне кажется, что перед такой *формулировкой* параллелизм не совсем беззащитен. Разумеется, совпадение логических и физических законов невозможно, но действительно ли оно вытекает из параллелизма? Его приверженцы могли бы указать на то, что позволительно говорить только о параллелизме *естественных* законов, психических и физических, и что именно логика требует разделения психологической, естественной закономерности и закономерности логической как *нормативной*. Но раз это разделение сделано, то параллелизм между физическими и чисто *психологическими* законами вполне мыслим, и, во всяком случае, логическое значение душевной жизни, протекающей с естественной необходимостью, так же несравнимо с физическими законами, как и с теми естественными законами, которые управляют самой психикой. Как объединить нормы и естественные законы, это другой вопрос, несравненно более глубокий, который возникает при всяком понимании душевной жизни как закономерного бытия и на который мы не обязаны давать ответ, если ограничиваем проблему чисто естественным процессом явлений. Логические законы параллелизм может совершенно игнорировать.

¹ И этот взгляд также защищался Л. Буссе (*L. Busse*. I. S. 17).

² Закончив эту рукопись, я мог убедиться из статьи Ф. Паульсена (*Fr. Paulsen*. Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. "Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik". Bd. 115. S. 1 ff.), что этим аргументом от незнания действительно пользуются и, по моему мнению, с полным правом.

³ Ср.: *Sigwart*. I. S. 537 ff.

Также невозможно — и это тесно связано одно с другим — привлекать *единство* сознания для доказательства того, что ему ничего не соответствует в физическом мире. Ибо возможна теоретико-познавательная точка зрения, которая строго отделяет от психологического субъекта всеобнимающее сознание, как это сделал, например, Кант с трансцендентальной апперцепцией, имеющей значение условий *всякого* бытия, как психического, так и физического. Психологический субъект, который в гносеологическом отношении является объектом и к которому единство "сознания вообще" относится логически и принципиально совершенно так же, как и ко всякому иному объекту, составляет эмпирически данный предмет психологии, и только с ним связано требование последовательного параллелизма. Нужно, правда, сознаться, что эти затруднения недостаточно приняты во внимание сторонниками параллелизма и что они вообще неустранимы на почве эмпирической психологии, но они не являются непреодолимыми для гносеологического идеализма, который изъе­млет из компетенции психоло­гии как единство сознания, так и нормативную закономерность¹.

И все-таки остается несомненным, что не всем различным составным частям на одной стороне бытия могут соответствовать различные составные части на другой его стороне, и это делает параллелизм неосуществимым. Но для обнаружения этого придется исходить не столько из психического, сколько из физического бытия — и притом не из тел, как они даны нам в опыте и, являясь известными частями нашего организма, интересуют исследователя частных вопросов, связанных с эмпирическим параллелизмом, но из чисто *количественно* определенного комплекса атомов, заключающегося в понятии телесного мира, так как оно одно сделало невозможным допущение психофизической причинности. Если в телах всякое изменение сводится к движению атомов и параллельно со всяким из этих изменений должно протекать некоторое изменение в душевной жизни, то, во-первых, с каждым отдельным атомом нужно связывать душевный элемент и, во-вторых, вследствие этой атомизации душевной жизни все изменения в психике должны свестись к перемене отношений неизменяющихся психических элементов. Если же это не так, если мы предположим психическое бытие, не поддающееся объяснению при помощи атомистических теорий, тогда не может быть и косвенной необходимой связи между физическими и психическими изменениями в мире, тогда процесс изменения и действия в физической сфере протекает на самом деле не параллельно с психическим.

Отсюда вытекают два следствия. Прежде всего непосредственный опыт не знает такой душевной жизни, изменение которой сводилось бы только к отношениям ее элементов, как не знает он и движения атомов; и если параллелизм приводит нас к такому понятию психического бытия, то он, следовательно, заставляет нас делать разграничение между сущностью душевной жизни и непосредственной данностью. Мы признаем, с этой точки зрения, необходимость и, если угодно, правомерность всех тех теорий, которые стремятся разложить многообразие эмпиричес-

¹ Для подробного обоснования этих взглядов я позволю себе сослаться на мою книгу "Gegenstand der Erkenntnis" (1892) и на вторую главу моей книги "Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung"*

кой душевной жизни на простые ощущения или что-нибудь в том же роде, подобно тому как естествознание разлагает на простые вещи мир тел. Ясно, что параллелизм оправдывается и падает вместе с возможностью психологической атомизации, иначе как могли бы протекать параллельно процессы, принадлежащие двум различным формам бытия, из которых одни мы должны принять как воззрительные реальности, а другие — постигнуть нашей мыслью как логические сущности? Взаимное соответствие было бы здесь так же невозможно, как и причинная связь. Только явление с явлением или сущность с сущностью могут связываться причинно и полагаться как параллельные. Итак, одна из предпосылок, скрытых в понятиях физического и психического, которая вела к устранению психофизического параллелизма, сама устраняется с последовательным проведением параллелизма.

Но разве теперь это проведение не становится уже возможным? Или разделение сущности и данности в душевной жизни не столь же правомерно, как и в телесном мире? Правда, было бы нетрудно показать, что оно правомерно, так как ни одна общая теория не может остановиться на непосредственной данности — ни психологическая, ни физическая. Но нам незачем углубляться в подробности, так как и это указание, хотя бы и обоснованное, не спасет параллелизм. В самом деле, из параллелизации душевной жизни с миром атомов вытекает еще и второе следствие. Если мы последовательно продумаем механическую теорию, то последние составные части тела явятся для нас простыми, неизменяющимися и равными друг другу. Из этого следует, что и психические элементы должны быть просты, неизменны и равны, если можно говорить о параллелизме во всех изменениях. Но единственное понятие изменения, которое остается мыслимым для этого мира простых и неизменных элементов, исключает всякое качественное изменение и определяется, как и изменения в мире атомов, чисто *количественно*. Поэтому если серьезно попытаться привести в соответствие психику с механическим миром тел, то придется допустить в ней чисто количественную обусловленность всякого изменения и всякого отношения причины и следствия, и тем самым падет и другая предпосылка, от которой мы исходили в анализе понятий физического и психического и которая вынуждала нас к параллелизму: сущность психического уже перестала бы заключаться в качественности бытия, и в его понятии не было бы содержания, отличимого от физического. Пусть не возражают нам, что здесь нельзя класть в основу количественное понятие материи, которое приводит к этим выводам¹. Если не считать атомы абсолютно простыми, если внести в само понятие тела также качественные изменения и различия и вообще, если не исходить из последовательной, до конца продуманной механической теории, тогда ничто не заставляет нас отвергать психофизическую причинность. Лишь на основе чисто количественной теории телесного мира ее отрицание становится неизбежным, и именно вытекающая отсюда полная несравнимость физического и психического делает параллелизм столь же немислимым, как и причинную связь.

Эти соображения для приверженцев параллелизма покажутся слишком простыми, чтоб устранить то предположение, в котором находят,

¹ Так думает Паульсен: *Paulsen. Einleitung in die Philosophie* (1892). S. 105 ff.*

по-видимому, свою опору столь многочисленные факты опыта. Но, мы еще раз повторяем, здесь дело вовсе не в фактах опыта, а в проведении общих принципов; и если невозможность этого проведения не всегда очевидна, то это лишь потому, что сторонники параллелизма в решающем вопросе, к сожалению, никогда не пользуются строго логическими рассуждениями, а постоянно прибегают ко всякого рода аналогиям и образам, которые не только ничего не доказывают, но служат исключительно для того, чтобы затушевать трудности проблемы. Как бы остроумны и занимательны ни были эти образы у *Фехнера**, но всегда оказывается, что сравнение несостоятельно как раз в самом важном пункте, что параллелизм физического и психического непременно нужно мыслить *иначе*, чем он представляется в образе, более того, что привлекаемая аналогия несравнима с отношением физического и психического, т. е. вовсе не является аналогией.

Позволю себе иллюстрировать это примером, взятым из одного новейшего сочинения¹. Реальность сравнивается здесь со сферическими поверхностями в математике: как последние имеют свою вогнутую и выпуклую стороны, так и действительность должна быть, с одной стороны, физична, с другой — психична и в то же время, подобно сферическим поверхностям, соответствовать себе, точка в точку, в своих обеих сторонах. Вполне ясно, что означает параллелизм в применении к сферическим поверхностям. Здесь в самом деле всякое изменение вогнутой формы обуславливает изменение выпуклой, и это зависит не оттого, что одно изменение вызывает другое, а оттого, что вогнутое бытие тождественно выпуклому. Далее, параллелизм можно провести здесь до малейших деталей, так как обе стороны определены чисто количественно. Но когда нам говорят, что "подобным образом" обстоит дело с целым миром, или же с человеческим миром, то мы напрасно ищем в нем того момента, с которым могли бы связать идею подобного соотношения. Те особенности сферических поверхностей, на которых основана возможность соответствия между двумя их сторонами, встречаются исключительно в математических фигурах и не наблюдаются ни на одном действительном процессе. Даже тело никогда не имеет двух сторон, которые могли бы считаться параллельными в этом смысле слова, а что означает утверждение, что количественный мир соответствует качественному, как вогнутая сторона сферической поверхности выпуклой? Здесь отсутствует всякое *tertium comparationis****, и "соответствие" становится пустым словом. До тех пор, следовательно, пока сторонники параллелизма будут давать только образы, где две количественно равные стороны считаются параллельными, всякая попытка уяснить на этих образах параллелизм количественно и качественно определенного бытия должна или привести к неразрешимым противоречиям, или же показать, что психическое именно *не* может соответствовать физическому в том смысле, как одна сторона математической поверхности соответствует другой.

Это — не единственный случай, когда распространенная теория пытается обосновать себя главным образом при помощи образной

¹ Ср.: *H. Ebbinghaus. Grundzüge der Psychologie. Erster Halbband (1897). S. 41 ff.***

аналогии, которая совершенно несравнима с интересующим ее процессом. Когда материализм старался сделать приемлемым свой тезис о духовной жизни как продукте мозга, он объявлял, что мозг относится к духу, как печень к желчи и т. д. В наше время все те, с чьим мнением здесь можно серьезно считаться, согласны между собой, что этот образ годился только для того, чтобы показать невозможность представления о духе как продукте мозга: каким образом железа выделяет тело, это мы можем понять, но как мозг может выделять нечто такое, что не является телом, остается непостижимым, а ведь это именно и должен был помочь выяснить данный образ. Или с образами параллелизма дело обстоит иначе? Чем удачнее в *принципе* сравнения, которые делают его приверженцы, сравнений с печенью у Карла Фогта?* Мы готовы признать, что в них больше вкуса, но что утверждение параллелизма между комплексами атомов и ощущениями понятнее, чем порождение ощущений движением атомов, это вовсе не убедительно для беспристрастного критика. Одно совершенно столь же невообразимо и непонятно, как и другое.

Резюмируем еще раз: если бы психическое следовало мыслить так, чтобы оно протекало действительно параллельно телесному миру, который определяется естествознанием, как комплекс атомов и, во всяком случае, количественно, тогда было бы, во-первых, необходимо и в душевной жизни отделять сущность от данности и, во-вторых, с каждым отдельным атомом связывать душевный элемент, чтобы и в психической сфере все качественные различия можно было бы свести к количественным. Но вместе с тем отпали бы все предпосылки, которые на основании понятий физического и психического заставляют отвергнуть психофизическую причинность и заменить ее параллелизмом. Непосредственно реальная и качественная психика должна была бы мыслиться феноменальной и количественной и уже ничем тогда не отличалась бы в принципе от физического мира. Параллелизм, следовательно, или невыполним логически, или, при его применении, толкает к материализму и после этого становится ненужным, ибо тогда уже перестают существовать две области реального, соединение которых он должен был объяснить. Конечно, это несколько не противоречит, подчеркиваем это еще раз, эмпирическому констатированию фактических соотношений между воспринимаемыми процессами в мозгу и нервной системе и воспринимаемыми психическими актами, о которых говорит специальная наука. Наши соображения направлены исключительно против параллелизма, поскольку он претендует на разрешение общей философской проблемы, т. е. на замещение психофизической причинности. Ведь принцип, который имеет свое оправдание для некоторых частных исследований, может сделаться бессмысленным в качестве всеобъемлющей теории мира и мы, надеюсь, показали, что, во всяком случае, эта истина подтверждается на примере принципа психофизического параллелизма.

III

Но разве вообще нет никакой возможности понять связь тела и духа, и здесь науке придется констатировать "мировую загадку" вроде той, которую Дьюба-Реймон** видел в отношении движений атомов к на-

шим ощущениям? Если допущения, из которых мы исходили, верны во всем их объеме, т. е. если физическое и психическое вполне несравнимы в отношении содержания и типа бытия и причинная связь выражается причинным равенством, то мы действительно пришли к границам нашего мышления. Но подобно тому как мировую загадку Дюбуа-Реймона можно устранить гносеологическими соображениями, которые встречаются уже в первом издании Кантовой критики чистого разума¹, так и здесь, стоит лишь стать на гносеологическую точку зрения, и мы увидим, что не проблема, предложенная нам, неразрешима, а несостоятельны те предпосылки, которые приводят к ней, и вся загадка происходит исключительно от неправильной постановки вопроса.

Перед нами задача: мыслить физический и психический мир в одном целостном понятии. Можно ли исходить при этом из того понятия физического, к которому пришла механическая теория природы? Выясним себе познавательный принцип этой теории. Естествознание должно ставить своей задачей свести необозримое эмпирическое многообразие мира как целого к обозримой системе понятий; если оно ограничивает при этом свою область телесным миром в его цельности, поскольку он является объектом, наполняющим пространство, то эта задача полнее всего решается системой понятий, где вся качественная и необозримая множественность разлагается на количественную и потому обозримую. Так возникает представление о простых вещах, из которых состоят все тела и единственное изменение которых заключается в перемене места или движении. Этот научный процесс превращает качественное многообразие в некий непонятный в механическом смысле *остаток* действительности. Сам этот остаток, в свою очередь, подлежит логической обработке, которая, разумеется, должна быть предпринята в ином, не математическом направлении, и в этом можно видеть задачу психологии.

При таких условиях с самого начала должно представляться совершенно нелепым стремление привести в целостную логическую связь с телесным бытием и быванием, как миром понятий, который обязан своим существованием тенденции к квантификации** и необходимо связанному с ней исключению всего качественного, — привести с ним в связь то, что мы *определили*, в противоположность к количественному, как качественное, т. е. психический мир. Необходимая в интересах механической теории квантификация должна с такою же необходимостью расколоть мир на две области, логически исключающие друг друга, — на количественное многообразие, с одной стороны, и качественное — с другой; раз мы поняли эту логическую необходимость, то ясно, что проблема психофизической причинности возникает исключительно из понятий, которые образовали мы сами, и что ее неразрешимость есть не что иное, как результат нашего мышления, проистекающий из механической теории тел.

Но значит ли это, что механическая теория ошибочна? Конечно нет. Значение этого образования понятий, как такового, никак нельзя оспаривать. Напротив, тенденции к квантификации естествознание обязано своими величайшими успехами, чисто количественно определенное понятие тела можно даже логически оправдать как идеал для общей

¹ Ср.: A. Riehl. Der philosophische Kritizismus. II, 2. S. 184 ff.*

естественно-научной теории. Мы безусловно имеем право квантифицируемые элементы действительности называть физическим, а неквантифицируемый остаток — психическим миром и разделить эти области для особой разработки между двумя различными дисциплинами. Но совсем другой вопрос, имеем ли мы право отождествлять продукты этих типов образования понятий с самостоятельно существующими реальностями, с тем, что нам доступно из непосредственного переживания как дух и тело. На этот вопрос следует ответить отрицательно хотя бы потому, что иначе мы сделаем непонятным мир как целое.

Мы должны помнить, что естествознание и психология — *специальные науки*, которые создаются путем обособления качеств от количеств, что это обособление означает притом просто логическое изолирование элементов, которые фактически всегда связаны между собою, и что поэтому необходимые в интересах специального исследования, но одно-сторонние физические и психологические образования понятий должны потерять свое значение, как только мы сделаем попытку отбросить логическую изоляцию и понять действительность как цельность и единство. Если наши определения внесли в мир загадки, то мы можем их разрешить лишь тем, что признаем в продуктах этих определений понятия, созданные нами для *частных* целей знания (таков и есть их смысл), и ограничим применение этих понятий областями, для которых они только и образованы. Вторично связать логически с квантифицированным то, что должно было быть устраненным из него как остаток, чтобы могло образоваться само понятие количественного, этот фокус не удастся ни одной теории в мире, все равно, будет ли она оперировать с понятием причинности или параллелизма. Здесь мы наталкиваемся на границу *естественно-научного образования понятий*, принципиально обусловленную природой нашего мышления, а вовсе не на мировую загадку. Так как естествознание должно разрабатывать непосредственную действительность в двух различных направлениях, как науку о телах и науку о душе, то оно не может и стремиться к воссозданию вторичного единства из возникающих отсюда и взаимно исключающих друг друга продуктов мысли.

IV

Из этих соображений, во всяком случае, вытекает, что если мы хотим удовлетворительно объяснить взаимные отношения физических и психических процессов, то мы должны выбрать другой *исходный пункт* вместо механической теории телесного мира, и этот исходный пункт не может быть ничем иным, как обращением к непосредственному опыту, переживанию, данности или как бы мы это ни называли: с точки зрения опыта, с которого ведь и, по Канту, начинается все наше познание, можно, по крайней мере, устранить те затруднения, которые стоят на дороге всякой приемлемой теории. С самого начала должно быть ясно, что сравнивать непосредственно переживаемую душевную жизнь с тем телесным миром, который представляется только как продукт логической обработки, — значит отрезать у себя возможность решения психофизической проблемы.

Правда, именно стоя на точке зрения непосредственного переживания, мы встречаемся с трудностью, которая тотчас же, по-видимому, приводит к допущению полной несравнимости телесного и духовного мира. Как на результат обращения к непосредственной данности, часто ссылаются на положение, что вся эмпирическая действительность есть "содержание сознания" и потому психична, а этот вывод, по-видимому, в свою очередь, заключает в себе учение о непосредственной реальности душевного и о феноменальности телесного мира. Однако эта спиритуалистическая интерпретация гносеологического закона не выдерживает критики. Мир — не содержание сознания, если "сознание" значит то же, что индивидуальная душевная жизнь; сознание есть чисто гносеологическое понятие, вместо которого мы лучше будем говорить об имманентном, непосредственном бытии. Слово "психическое" теряет свой смысл, который заключается только в противоположности к "физическому", если его хотят сделать наименованием всей эмпирической действительности. Простое название само по себе, конечно, не может быть ни истинным, ни ложным, но им изменяется всего-навсего имя, а никак не реальные отношения, и такое преобразование терминологии нецелесообразно. По-прежнему мы удерживаем в эмпирической действительности различие ее составных частей, которое приводит к разделению на две области, обычно называемые материей и духом, и никакие гносеологические рассуждения, как бы они ни были важны для других проблем, не могут устранить этого фактического различия. Поэтому оказывается целесообразнее удержать название телесного мира для одной половины имманентного бытия, которую каждый называет телами и которой принадлежат, по крайней мере с точки зрения непосредственного опыта, цвет, твердость, температура — так же неотъемлемо, как форма и движение. Предположение, что физическое и психическое уже первоначально различаются между собой как феноменальное и реальное бытие, является догматом, который не только не может быть основан на гносеологическом законе сознания, но, напротив, уничтожается им.

Этот догмат не пользовался бы такой широкой распространенностью, если бы он не находил видимого подтверждения в квантифицирующей теории естествознания и если бы с ним не находились в мнимой гармонии результаты физиологии органов чувств. Свет, звук, тепло — так думают часто — не только по учению физики являются в сущности движением атомов, но и физиология показывает, что только посредством органов чувств и их "специфической энергии"* возникает свет, звук, теплота, и с этим буквально совпадает философское убеждение, что все непосредственно и реально телесное является только "моим представлением".

Прежде всего следует возразить, что с точки зрения имманентности движение и свет, т. е. качественное и количественное, для философии являются одинаково феноменальными или же, может быть, реальными и что, следовательно, механическая теория тела и учение о специфической энергии органов чувств, из которого сделали даже "закон", вовсе не совпадают с гносеологическим идеализмом. Далее, физиологический идеализм, для которого мир качеств возникает только благодаря органам чувств, есть безвредная в специальной науке, даже относительно правомочная интерпретация фактов, но в качестве всеобщего онтологического

ческого начала он становится совершенно несостоятельным предположением. Физиология может, конечно, показать, что без посредства органов чувств и их специфической структуры внешние раздражения не достигли бы мозга человека и не вызвали бы там состояний, которые считаются необходимыми условиями для восприятия соответствующих чувственных качеств; но при этом органы чувств уже предполагаются данными, как *качественно* определенные тела, известные нам только из опыта. Как бескачественные комплексы атомов, они не обладают никакими свойствами, из которых ясно вытекала бы их способность и необходимость к опосредствованию внешних раздражений: они нуждались бы в помощи других органов чувств, чтобы своим воздействием на них стать тем, чем они являются для нас. Но это был бы бессмысленный *regressus in infinitum**, и избежать его мы можем лишь в том случае, если будем остерегаться естественно-научные образования понятий гипостазировать в метафизические реальности и населять мир как целое одними загадками. Поэтому мы отбрасываем все эти теории и прежде всего рефлектируем на данный телесный мир, подобно тому как мы берем психическое в его непосредственности, и тотчас же вместе с этой необходимой гносеологической координацией двух половин действительности исчезает полная несравнимость их содержания. Мало того, телесное и духовное отчасти становятся теперь по своему содержанию столь мало несравнимы, что трудно уже, напротив, провести границу между этими двумя областями. Некоторые части данности, как, например, движение и форму, мы причисляем только к телесному миру. Другие, например, чувства, страсти, волевые акты, мы рассматриваем исключительно как душевные. Третий класс объектов мы можем причислять как к той, так и к другой области, т. е. они характеризуются тем, что совершенно одно и то же содержание может считаться не только физическим, но и психическим. Мы приобретаем, таким образом, понятие первоначально *целостного психофизического мира*, и это непосредственное переживание сохраняется неприкосновенным, какие бы мы ни образовывали теории, раскалывающие мир на две принципиально несравнимые части.

Вместе с тем, с точки зрения непосредственного опыта, устраняются скрытые в понятиях физического и психического предпосылки, которые делали невозможными не только психофизическую причинность, но и психофизический параллелизм. Конечно, мы этим выиграли бы немного, если бы *каждая* научная теория должна была всегда отвлекаться от этого единства качеств и количеств и принципиально разделять обе составные части, чтобы прийти к пригодным научным абстракциям. Но на самом деле этого нет, и даже многочисленные отрасли естествознания, т. е. науки о телесном мире, каковы химия, биология, работают с помощью понятий, которые большей частью состоят из качественных элементов. И эти науки удерживают, таким образом, то понятие тела, которое возникает из рефлексии на непосредственную данность, т. е. понятие о чем-то, что ни в отношении к форме своего бытия, ни в отношении к содержанию не может считаться несравнимым с психическим. Нельзя также считать эти образования понятий только предварительными, которые должны исчезнуть с прогрессом науки и замениться количественно определенными продуктами. Пока существуют биология

и химия, эти науки будут оперировать качествами и ни одна самая общая теория тела в ее мыслимом завершении не в силах изгнать эти качественные понятия¹. Если же не всякая естественно-научная работа над телесным миром приводит к принципиальному выделению качественного, то понятие психического само по себе, вследствие своего качественного характера, разумеется, не исключает связи с миром тел.

Может ли эта связь быть *причинной*, мы этого еще не знаем, это выяснит нам только исследование понятия причинности: мы постараемся поэтому установить то, что вытекает с точки зрения непосредственного опыта для понятия действия, по крайней мере, в тех пределах, насколько это необходимо, чтобы составить себе мнение о справедливости высказанного выше предположения. Необходимость причинной связи отождествляется, как мы видели, с необходимостью закона природы. Возможно ли считать единственно значимым проистекающее отсюда понятие причинности? Понятия законов — *общих*, как и все понятия естествознания, а так как мы никогда не переживаем непосредственно общего, а всегда лишь частное и индивидуальное, то и первоначальное переживание, называемое нами действием, нужно так же отличать от содержания закона причинности, как и всякое другое индивидуальное переживание от содержания общего понятия, его объемлющего. И общий *принцип* причинности, т. е. закон, по которому *все* совершающееся имеет причину, и всякий общий *закон* причинности — понятие, которое мы должны тщательно отличать от общего принципа причинности², предполагают *индивидуальное действие*, которое, чем бы оно ни было, должно быть сложнее простой последовательности: иначе связь между индивидуальным телесным и индивидуальным духовным процессами прежде всего не будет заключать в себе никакой проблемы, и, во-вторых, будет не вполне ясно, каким образом понятия общего принципа причинности и любого закона причинности могут содержать в себе нечто большее, чем последовательность во времени; первый только распространяет понятие индивидуальной причинности на всю действительность, а второй обнимает то общее, что присуще множеству индивидуальных причинных отношений. Оба понятия не могли бы мыслиться без предпосылки индивидуальных причинных связей как чего-то большего, чем простая последовательность.

Если придерживаться этих различий, в особенности же различия между общим законом природы и индивидуальной причинностью, то отсюда немедленно вытекает следующее: так как частное всегда содержит в себе больше, чем общее, то и всякая действительность, которую мы называем действием, должна содержать больше, чем закон, под который она подходит. Но из этого следует, что существование причинного влияния одной индивидуальной вещи на другую индивидуальную

¹ Логические основания этого я пытался показать в моих "Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung". S. 118, 264 ff.

² Этого различия часто не делают, и тогда возникает отождествление идеи, что все совершающееся имеет причину, с тем, что все происходит закономерно, — смешение двух понятий, которое может дать повод к заблуждениям, чреватым последствиями. Принцип причинности не является также и *самым общим* причинным законом — в чем он состоит, мы до сих пор, по крайней мере, не знаем, поэтому его и не следует называть "законом причинности".

вещь никогда не должно оспариваться только на том основании, что соответствующий процесс не уместается в общем понятии закона, выраженном в причинном равенстве. Метафизический "реализм понятий", который, правда, часто делается неискоренимой привычкой мышления там, где считают себя наиболее свободными от метафизических идей, — именно в естествознании — этот реализм должен же когда-нибудь вспомнить тот факт, что вся действительность в ее особенности и индивидуальности бесконечно богаче, чем содержание естественно-научных общих понятий, в которых она мыслится нами, и что это следует сказать о всяком действительном индивидуальном действии.

Нас здесь прежде всего интересует отношение индивидуального действия к тому понятию причинности, которое абстрагировано от понятия причинного равенства, и лишь только мы спросим, как идея равенства причины и следствия относится к действительности, которую мы переживаем, тотчас окажется, что в мире опыта процесс, названный причиной, всегда производит нечто отличное от него, что раньше вообще не существовало. Здесь нет и следов эквивалентности, и это не только там, где мы мыслим причинно связанными процесс физический с психическим, но равным образом и там, где мы связываем между собой, как причину и следствие, два эмпирически данных физических или два психических события. Должно ли представление о таком неравенстве, которое представляет нам каждый отдельный индивидуальный процесс действия, совершенно быть вытеснено тем понятием причинности, которое предполагает возможность причинного равенства? От ответа на этот вопрос зависит, очевидно, и то, должны ли мы а limini* отклонить психофизическую причинность или нет.

Представим себе прежде всего условия, которые выполнены там, где понятие причинного равенства заступает место причинного отношения, и которые мы находим в мире чистой механики. Всякое бытие может быть здесь замещено подстановкой комплекса атомов, изменения которого могут быть целиком выражены в понятиях количественно определенных и потому измеряемых отношений, и мера их должна полагаться равной на обоих концах причинного отношения. Это возможно потому, что всякое действие становится здесь передачей движения и следствие представляет, собственно, не что иное, как имевшееся в причине движение, но только в другом месте. Причина и следствие здесь на самом деле совершенно равны между собой, и закон *causa aequat effectum* имеет для этого мира абсолютное значение. Но в то же время в этом мире никогда и не возникает ничего нового. Атомы остаются вечно одни и те же, и исключительно движение, потенциальное или актуальное, переходит с одного их комплекса на другой. Если действие предполагает изменение, то сами вещи здесь уже не действуют, но всякое действие переносится в изменения отношений между вещами.

Приложимо ли это понятие причинности к другому миру, кроме чисто количественного мира, созданного механическим воззрением на природу, т. е. можно ли говорить о причинном равенстве между двумя качественными процессами? Идея равенства имеет смысл лишь там, где она означает полное или частичное тождество, или же где она служит выражением для общей меры в двух процессах. И никакого третьего значения слову "равенство" приписывать нельзя. Так, мы называем,

например, равными два следующих друг за другом тона, если они не отличаются ни высотой, ни звучностью, ни длительностью — ничем, за исключением их положения во времени, т. е. если они тождественны по содержанию; с другой стороны, сумму углов треугольника, например, мы считаем равной двум прямым углам, так как некоторое определенное количество повторяется здесь и там одинаковое число раз. Но этот второй род равенства, который не предполагает тождества по содержанию, встречается только в чисто количественно определяемых образованиях, ибо различные качества не поддаются прямому измерению общей мерой; отсюда следует, что всюду, где причина и действие не могут быть представлены ни тождественными по содержанию, ни чисто количественно определяемыми величинами, говорить о равенстве причины и следствия не имеет никакого смысла. И если бы понятие причинности было допустимо лишь там, где данная связь в принципе поддается выражению посредством причинного равенства, то это значило бы, что понятие действия вообще не может прилагаться к иному миру, кроме изображаемого в понятиях, поддающихся чисто количественному определению.

Но отсюда следует, что невозможно выполнить требования эквивалентности причины и следствия, не изгоняя понятия действия из всех наук, за исключением чисто механических. Все эти науки, как мы видели, изучают качественные изменения, а последние ни в каком случае не могли бы играть роль причины или следствия. Однако этого никто серьезно утверждать не станет. Напротив, *если бы* мы были поставлены перед выбором между понятием причины как равенства или неравенства, то скорее можно было бы отвергнуть понятие причинного равенства и отрицать действие в чисто механическом бытии, к которому оно только и может относиться, так как здесь нет никаких действующих вещей, но лишь пространственные перемещения логических абстракций. Если же мы не хотим этого, то должны провести различие между двумя видами причинности, т. е. наряду с механическим понятием удержат понятие причины, которая не может ни быть тождественной своему следствию, ни полагаться количественно равной ему, но производить нечто новое, и это понятие действия выступает в вопросе о связи физических и психических процессов.

* Одним словом, *causa aequat effectum* только в мире понятий и притом даже не в той системе понятий, в которую может войти психическое, а исключительно в чисто количественном мире механических понятий. Где должна воздействовать психика на психику и где мы вообще связываем между собой причинной нитью любые эмпирические, т. е. качественные, действительности, там есть только причинные неравенства. Мы не можем, следовательно, устранить это понятие, пока смотрим на качества как на действительности, которые имеют свою причину и способны к действию. Единодержавие механического понятия причинности было бы совместимо только с метафизикой материализма. Но тем самым устранена и вторая посылка, вытекающая из понятия причинности, которая заставляла отвергать психофизическую причинность, и падают все основания, которые, казалось, вынуждали к признанию всеобщего метафизического параллелизма.

На этом отрицательном выводе я хотел бы закончить развитие моей мысли. В положительном отношении результат невелик, и, чтобы предупредить недоразумения, подчеркиваю особенно, что понятие действующего, которым мы пользовались, чтобы, по крайней мере, вскрыть возможность психофизической причинности, само в высшей степени неопределенно и не позволяет с помощью его из необозримого многообразия эмпирической действительности выделить однозначно, строго научным образом, один процесс в качестве причины и другой — следствия, как это возможно с установлением причинных равенств. Мы сделали лишь попытку снова вернуться от естественно-научного мира понятий к непосредственной жизни и хотели этим только очистить поле для нового, отличного от механического понимания причинных отношений. Достаточно, если удалось установить, что для причинной связи качественно определенного тела с психическим бытием принципиально нет других препятствий, чем для причинной связи двух качественно определенных тел или двух психических процессов между собою. Возникновение цветной жидкости из двух бесцветных или вызванное одним представлением появление другого по так называемым законам ассоциации совершенно в той же мере непонятны, как воля, которая движет рукою, или выстрел, рождающий испуг. Вопрос лишь в том, представляет ли логический интерес зафиксировать в понятиях причинные отношения не только в обоих первых случаях, но и в двух последних, и если да, то как это сделать.

Отвечать здесь на этот вопрос не входит уже в мою задачу, и я позволю себе сделать только краткий намек на общую тенденцию этих рассуждений, чтобы не оставлять никакого сомнения относительно направления, в котором нужно искать дополнения вскрытых мною односторонностей. К счастью, теперь все более укрепляется сознание того, насколько недостаточны продукты естественно-научного образования понятий для всестороннего философского мировоззрения. Но не всегда, по-видимому, старания преодолеть односторонности бывают удачны. Жалуются на неудовлетворительность непосредственно данной действительности и стремятся к полной реальности как к трансцендентному, постижимому только чистой мыслью. Здесь не место решать вопрос о правомочности таких попыток, заметим только одно, что, прежде чем стремиться к трансцендентному, философия в первую очередь должна бы снова восстановить в ее правах полную ценность реальности, заключающейся в непосредственно данном опыте. Упрекать ее в скудости она может лишь потому, что часто смешивает ее с тонкой сетью логических абстракций естествознания, образованной для специальных познавательных целей, и за ней забывает то, что вторгается к нам в неоспоримой реальности с каждым мгновением жизни. При таких условиях нам нужен, по крайней мере в ближайшее время, эмпиризм и позитивизм, который, разумеется, не имеет ничего общего с тем, что понимает под этим "естественно-научное мировоззрение", но который, напротив, поможет нам сознать, что действительность бесконечно превосходит своим богатством все естественно-научные теории.

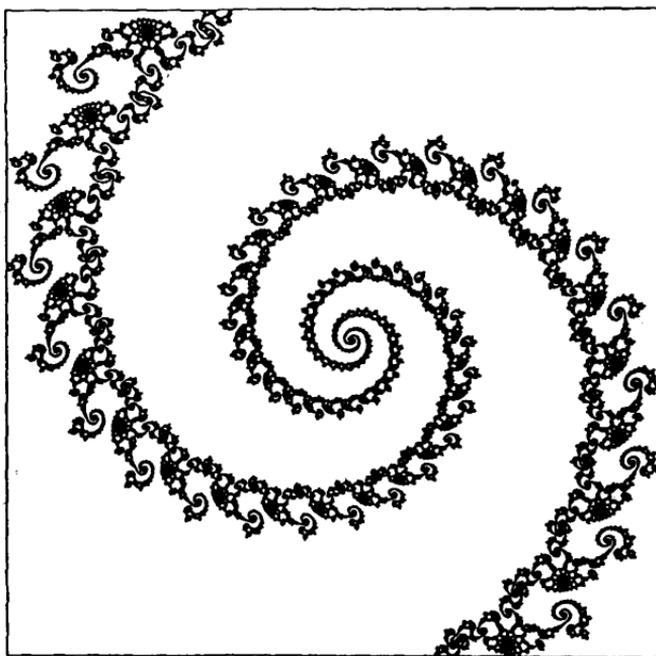
Разумеется, мы никогда не можем оставаться при одной данности, и никакое знание не обнимает полной реальности опыта; мы должны постоянно преобразовывать и перерабатывать его нашей мыслью, так что самый широкий эмпиризм является только первой ступенью. Но в философии мы должны не только стремиться к общим понятиям о мире, но относиться со вниманием и к тем точкам зрения, с которых подходят к миру опытные науки и прежде всего *подлинная наука о действительности*, т. е. история. Это имеет огромное значение и для нашей проблемы, так как с точки зрения исторической науки возможность отличной от механической теории причинности, и притом психофизической причинности, превращается в *необходимость*.

Что касается, во-первых, понятия причинности вообще, то, правда, не задача истории где бы то ни было искать причинные законы, так как она, сколько бы ни утверждали противное чуждые истории модные натуралистические теории, имеет дело с однократным, особым развитием вещей, а не с общими, неизменными абстракциями, но общий принцип причинности, т. е. идея причинной связи всех индивидуальных событий, остается необходимым особенно для науки о действительности. Но как могла бы она свои однократные эволюционные ряды привести в причинные равенства, когда эволюция всегда означает возникновение чего-то нового? Ясно, что эволюционная история, которая предполагает причинную обусловленность всякого бытия, непременно имеет дело всюду с причинными неравенствами.

Далее, для исторических наук главный интерес представляет культурный человек, который ставит себе цели и хочет действовать в мире, и потому они не могут обойтись без понятия психофизической связи, так же как и без причинного неравенства. В духовном мире мы действуем через посредство тел, которые *также* являются поэтому объектами истории, поскольку они приобретают значение как средство своим особым характером; физический результат всегда является даже ближайшей целью наших стремлений. Историческая наука должна поэтому не только признать вообще необходимую связь между индивидуальным решением воли и индивидуальным физическим результатом, так как без нее всякое действие потеряло бы свой смысл, но эта психофизическая связь может быть лишь прямой причинностью, потому что параллелизм, даже если бы он вообще был осуществим логически, никогда не мог бы заступить место исторической психофизической причинности. Историю интересуют как причины, так и следствие в своей особой и индивидуальной форме, а параллелизм всегда превращает либо причину, либо следствие в какое-то совершенно неизвестное в своей индивидуальности образование, мыслимое лишь схематически, в логических абстракциях, которое уже не представляет никакого исторического интереса.

Из всего этого вытекает не только обособление индивидуального исторического действия от механической причинности, но и логическая фиксация психофизических причинных отношений как неизбежная задача всякого учения о науке, которое не ограничивает себя областью механического естествознания.

О СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ



”Я не доверяю систематикам и сторонюсь их. Воля к системе есть недостаток искренности”*. Многие мыслители нашего времени подписались бы под этими словами Ницше, столь резко отрицающими всякую упорядоченную принципами целокупность философского знания, хотя, конечно, и не все из них согласились бы с тем несколько филистерским обоснованием, которое придал им нравственно фанатичный ”имморалист”. Большинство прибегнет скорее к научным доказательствам. Система есть нечто готовое, завершенное, последнее. Она поэтому необходимо должна быть ложной, ибо если, познавая, мы не ограничиваемся, по примеру частных наук, частями мира, но стремимся к философскому постижению целого, то мы стоим пред материалом, который по существу своему неисчерпаем и работа над которым никогда не сможет прийти к концу. Лишь там, где само мышление становится бедным и тошим, можно замкнуть круг и достичь последнего. Поэтому системы философии годились для эпохи юношеского развития науки, когда люди еще мало знали. Ныне же мы должны быть довольны, если нам удастся, созерцая богатство жизни с возможно различных сторон, достичь предпоследнего. Более того, так как философия, подобно всей человеческой культуре, находится в непрерывном развитии, то идея законченной системы содержит в себе прямое противоречие. Только сознательный отказ от нее может обеспечить нам ту свободу духа, без которой невозможен никакой прогресс знания. Всякой попыткой достичь конца мы сами себя обрекаем на стояние. Не недостаток искренности знаменует, таким образом, воля к системе, но узость духа.

Так приблизительно можно было бы сформулировать ходячие взгляды нашего времени, и отнюдь нельзя сказать, что они безусловно ложны. Они метко вскрывают внутреннюю противоречивость известного рода философской систематики, не исчезнувшей еще и поныне. Если задача философии — познание сущего и если вместе с тем она не должна превращаться в специальную науку, если, следовательно, она в качестве ”гипотетической” всеобщей науки стремится как бы одним махом достичь того, что для совокупности частных дисциплин представляется лишь отдаленной целью — законченного познания целостности действительного мира, — то она совершенно беспомощна против приведенных нападок. Мы не можем надеяться, что нам когда-нибудь удастся без остатка покрыть целокупностью нашего знания целокупность мира. Здесь мы всегда остаемся при предпоследнем.

Но также и там, где философия предоставляет исследование бытия специальным наукам, захватившим теперь в свою власть все его части, сама же ограничивается выработкой "миросозерцания" в том смысле, в каком оно всегда было ее последней целью, т. е. где она ставит себе задачей истолковать *смысл* человеческой жизни на основе учения о значащих *ценностях*, — даже и так понимаемая философия находится в вопросе о завершенности теории ценностей в принципиально не лучшем положении. Материал, с которым она в этом случае имеет дело, точно так же противится оковам готовой систематики. Как бы прочно мы ни были убеждены в том, что ценности обладают независимой от нас значимостью и придают нашему существованию "объективный" смысл, все же они доступны нашему знанию лишь постольку, поскольку обнаруживаются на действительных благах, блага же эти представляются нам всегда как продукт исторического развития. Но все историческое, по существу, имеет в себе нечто незавершенное. Каково будущее, никто не может знать. Одно достоверно: до сих пор оно всегда приносило с собой нечто новое. Бен Акиба не прав. Его точка зрения — точка зрения старца, бессильного уже видеть то, что ему неизвестно. Все совершающееся еще никогда не существовало раньше. Поэтому мы никогда не можем быть уверены в том, не принесет ли нам дальнейшее развитие благ, на которых обнаружатся новые, еще неизвестные нам ценности, и не возникнут ли постольку для философии как науки о ценностях и вместе с тем также и для теории миросозерцания новые проблемы. Ведь вот, например, культурное благо "наука", т. е. искание истины ради самой истины, возникло сравнительно поздно в духовной жизни европейских народов, и даже теперь еще иные философы не понимают его в его сущности, как то показывает нам попытка "прагматистического" обоснования ценности науки ее "пользой". Почему же завтрашний день не может принести нам ничего такого, что снова в корне опрокинуло бы все те системы ценностей, которые мы создаем сегодня?

I. ОТКРЫТАЯ СИСТЕМА

Эти соображения содержат в себе много верного. Философия не может обойти их, и потому она действительно будет избегать придавать своим мыслям во всех отношениях готовый вид. Но значит ли это, что она должна отказаться от всякой систематики? Разве широта и непредвзятость взгляда несоединимы с волей к системе? Или, иными словами: неужели завершенность системы непременно означает, что в ней уже не остается места для нового? Ничто не может помешать философии пользоваться систематическим методом, если только она при этом будет стремиться к тому, что можно было бы назвать *открытой* системой.

Но что значит "открытая система"? Значит ли это, что мысль должна быть в одном и том же отношении систематической и вместе с тем открытой? Это привело бы к противоречию. Впрочем, никто этого и не утверждает. Открытость системы относится скорее исключительно лишь к необходимости воздавать должное незавершенности исторической культурной жизни, так что подлинная систематика может покоиться на

началах, преодолевающих всякую историю, не вступая вместе с тем с ней в конфликт. Тем самым мы отвоевали по крайней мере новую проблему. Посмотрим, на каком пути можно достичь ее возможного при соответствующих обстоятельствах разрешения.

Но прежде надо выяснить себе, что здесь речь идет в самом деле о необходимой проблеме. А именно следовало бы полагать, что, для того чтобы установить систему ценностей, удовлетворяющую истолкование смысла жизни, вполне можно обойтись одним лишь историческим материалом, несмотря на его незавершенность. Нужно только расположить наличные культурные блага в ряд групп, принципиально отличающихся друг от друга по обнаруживающимся в них ценностям, и таким образом привести их в порядок, подобно тому как это делает всякая другая наука со своим материалом. При взгляде на историю поспекантовой философии ценностей можно даже, пожалуй, сказать, что классификация ценностей, заключающих в себе философские проблемы, уже вполне определилась, по крайней мере постольку, поскольку, по-видимому, установилось полное согласие относительно того, каковы их главные группы. Кант рассматривает четыре вида ценностей: логические, эстетические, этические и религиозные ценности. Так что, разделяя историческую область культуры, из которой вырастают философские проблемы, на жизнь научную, художественную, нравственную и религиозную, или "метафизическую", можно и должно, по-видимому, считать ее завершенной. До сих пор по крайней мере дальше не сделано принципиально ни одного нового шага. Даже самая обширная попытка философской систематики ценностей, которую нам дало наше время, философия Мюнстерберга, не выходит за пределы этого четверного деления. Так что проблематичным, судя по всему, остается еще лишь систематический порядок внутри основных групп, причем возникающие здесь вопросы следует разрешать, точно так же примыкая к историческому материалу. Однако большего уже нельзя требовать. Правда, на этом пути невозможно достичь системы, годной на все времена. Но если только понять ее правильно, как учение о мирозерцании, то очевидно, что цель ее вполне достигнута, если ей удалось осмыслить свое время. Историческое развитие всегда опрокидывало прежние попытки достичь большего. Все они умирали в тот самый момент, когда, казалось, достигали своего завершения, и все они похоронены на кладбище истории. К чему умножать эти могилы? Чем больше мы ориентируем систему на исполненное жизни настоящее, тем большую уверенность можем мы питать в том, что она останется жизненной. Если в ходе развития науки мы с нашим мышлением являемся лишь одной ее ступенью, то именно это обстоятельство и связывает нас с будущим. Будущее начнет свою работу с того самого места, где мы должны были прекратить свою, и таким образом оно продолжит *наш* труд. Не заключается ли в сознательном отказе от завершенности как раз наша сила?

В известном смысле соображения эти вполне правильны, и уж во всяком случае несомненно, что философия должна сначала, исходя из исторически данных культурных благ, найти ценности, чтобы затем расположить их в определенном порядке. Но этим отнюдь не решается еще проблема ее систематики. А именно все сводится к тому, что мы

разумею под "порядком". То сочетание мыслей, которое мы именуем системой, не должно быть простым рядоположением. Иначе мы придем к "сумме" в смысле энциклопедии, что поставит нас в нежелательное соседство с философским толковым словарем. В "порядке" должен скорее крыться некий *принцип*. Можем ли мы заимствовать его у истории?

Даже если мы ограничимся классификацией данного материала, мы все же будем стремиться к *полноте* и тем самым уже сделаем первый шаг в сферу сверхисторического. Мы ищем деления, члены которого взаимно исключали бы друг друга, так чтобы все, что не подходит под одну группу, необходимо входило в другую. Так, обращаясь для ясности к примерам, мы можем сказать, что все блага суть лица или нелица, т. е. "вещи", и наше отношение к ним определяется либо как действительность (активность), либо как недействительность, или, следовательно, как "созерцание" (контемплиция)*. Если нам удастся построить систему, покоящуюся сплошь на таких альтернативах (а лишь в таком случае мы приводим данное в полный порядок), то мы не только достигаем возможности обозреть все ценности, обнаруживающиеся в существующих культурных благах, но можем также надеяться найти в ней место и для вновь возникающих продуктов исторического развития, ибо, возвращаясь к нашему примеру, мы не в состоянии постичь появления благ, которые не были бы ни лицами, ни вещами и к которым отношение наше не было бы ни действенным, ни созерцательным. Уже отсюда ясно, как во всякой системе обнаруживаются сверхисторические начала и как они могут соединяться с историческими таким образом, что возникает открытая система.

Но даже сколь полной ни мыслили бы мы устанавливаемую нами классификацию ценностей, она все же не сможет нас удовлетворить, коль скоро мы вспомним задачу философии — дать мирозерцание. Философия должна дать единое истолкование смысла нашей жизни, т. е. многообразие жизни должно быть в ней отнесено к единому все связующему центру, принцип же этого единства не может не быть налицо уже и в той системе ценностей, которую мы кладем в основу нашего истолкования. Но в классификации, характеризующейся только своей полнотой, тщетно искать такой принцип. В ней отсутствует порядок, присущий ценностям как ценностям, — в отношении их значимости, т. е. она не может еще быть понимаема как ряд ступеней или как иерархия ценностей. Но для единого истолкования смысла нашей жизни мы нуждаемся именно в возможности сравнительной оценки ценностей. Поэтому философия должна в еще совсем ином смысле возвести в сверхисторическую систему находимый ею в существующих культурных благах материал. Случайность, никогда вполне не устранимую из сферы только исторического, она должна сочетать с необходимостью иерархии и притом таким образом, чтобы и в возникающих этим путем замкнутых ценностных связях оставалось еще место для незавершенности исторической жизни. Лишь теперь вполне вырисовывается трудность, кроющаяся в понятии открытой системы.

Разрешима ли она? Прежде всего напомним одно общее уже часто высказывавшееся соображение. Бедствия систематики возникают от того, что материал, на котором только и можно найти ценность, находится

в состоянии непрерывного развития. Идея развития делает все, по-видимому, недостоверным и колеблющимся. Но применению этой идеи положен все же непреложный предел, в чем легко убедиться, вспомнив, что все может развиваться, за исключением самого развития. То, что является предпосылкой *всякого* развития, изъято из развития, обнаруживая тем самым также сверхисторический характер. Эту элементарную мысль, упраздняющую *абсолютный* эволюционизм, мы применим к развитию философии ценностей. Сколь постоянно ни изменялась бы она по своему содержанию, следуя развитию исторической культурной жизни, все же то, что относится к ее формальным предпосылкам, по необходимости должно быть изъято из потока развития. Но к ним должно, во-первых, причислить некоторые ценности, обладающие значимостью, во-вторых, некоторые действительные блага, в которых обнаруживаются недействительные значащие ценности, и, в-третьих, также субъектов, оценивающих ценности и блага, ибо только для них может иметь значение мирозерцание как истолкование их жизненного смысла. Поскольку сфера этих по содержанию своему неопределенных понятий изымает нас из исторического развития философии ценностей, мы можем сделать попытку образовать также с их помощью формальные понятия о ступенях осуществления ценностей, причем ценности этого осуществления образуют для оценивающих их субъектов некую определенную иерархию. Эту последнюю не могло бы уже опрокинуть никакое дальнейшее развитие новых культурных благ, потому что ведь она основывается исключительно на том, что необходимо принадлежит *всяким* ценностям и *всяким* благам, оцениваемым субъектами. Взойдя таким образом к сверхисторическим ценностным связям, мы можем затем уже снова поставить их в отношение к заполненной содержанием исторической жизни. И если нам раньше удалось с помощью полной классификации установить для фактически содержащихся в исторической жизни культурных благ некоторый порядок, то тогда из сочетания обоих этих порядков необходимо должна в конце концов получиться система, отличающаяся, с одной стороны, тем, что различные виды ценностей стоят в единой иерархической связи также и в отношении своего содержания, с другой стороны, тем, что в ней все же остается еще место для незавершенной полноты исторических культурных благ.

Тем самым нами выяснена не только проблема открытой системы ценностей, но и направление, в котором следует искать ее разрешение. Если, однако, мы хотим знать, какое значение она может при случае иметь для истолкования смысла жизни, то мы не должны ограничиваться сказанным, но должны также хотя бы только наметить основные черты самой системы. Поэтому сначала мы схематически выведем сверхисторическую иерархию ценностей, затем определим основные принципы деления для полной классификации культурных благ, в заключение же наметим основные линии системы, возникающей тогда, когда ступени ценностей мы поставим в связь с упорядоченным ценностным многообразием исторической жизни. Отсюда в принципе станет уже ясно, в каком смысле философия в состоянии дать единое мирозерцание. Впрочем, мы ограничимся здесь лишь системой ценностей, содержащей в себе лишь основу мирозерцания, но не самое мирозерцание.

II. ТРИ СТУПЕНИ СВЕРШЕНИЯ

Необходимо иметь в виду, что в философии ценностей речь идет прежде всего о самих ценностях в их *значимости* и что, следовательно, нельзя ограничиваться связанной с ценностями действительностью. С другой стороны, однако, невозможно при попытке систематизации игнорировать блага и оценки. Не говоря уже о том, что ценности могут быть найдены только в благах, для вопроса об иерархии ценностей существенным является также и отношение субъекта, так как покоящийся на этой иерархии смысл жизни есть всегда смысл для субъекта. Иерархия ценностей должна быть с самого же начала понята как существующая и обладающая значимостью для субъекта. Поэтому, чтобы установить ее принцип, мы исходим из оценивающего отношения субъекта. Это не может вызывать сомнений, пока мы твердо держимся абстрактного различия между оценкой, благом и ценностью и не пытаемся значимость ценности растворить в психическом отношении к ней. Нас вообще интересует лишь вопрос о "смысле", присущем оценкам в отношении ценностей, а отнюдь не проблема их ценностно-безразличного психического *бытия*. Но так как смысл этот в своем разнообразии может определяться исключительно лишь различиями ценностей, то очевидно, что иерархический принцип, проявляющийся в оценивающем отношении субъекта, оказывается определяющим также и порядок ступеней самих благ и ценностей.

Всякий субъект, осуществляющий ценности в благах, ставит себе некоторую цель, причем стремление к ней будет только тогда представляться ему осмысленным, если он или достигает своей цели, или приближается к ее достижению. Говоря иначе, воля его направлена на *завершение* (*конец*) стремления, и тенденция его — сделать данное стремление, поскольку оно направлено на это определенное завершение, излишним. Достигли мы завершения, конца, и стремлению "пришел конец". Однако завершение это будет представляться достигнутым лишь тогда, когда оно может быть названо *полным*, или *совершенным*, т. е. когда в нем не остается более уже ни одного пробела, который мог бы вызвать в нем новое стремление в том же направлении. Поэтому мы и назовем тенденцию, отличающую собою всякое осмысленное, направленное на осуществление ценностей отношение, тенденцией к *свершению* (*Voll-Endung*)¹. Тенденция эта, поскольку она вообще относится к сущности осуществления ценностей, необходимо определяет собою всякую иерархию ценностей, почему и может быть причислена к формальным началам, обладающим более нежели только историческим значением.

На основании ее одной, однако, еще нельзя установить иерархии ступеней. Мы поставим ее поэтому в связь с другими понятиями, точно так же являющимися более чем историческими. Всякое осуществление ценностей предполагает содержание, которое благодаря "форме" стано-

¹К сожалению, в русском переводе совершенно пропадает параллелизм словесного и логического сочетания, согласно которому *Vollendung* (совершенство, свершение) является сочетанием слов *Ende* (завершение, конец) и *voll* (полный). — *Примеч. пер.*

вится носителем ценностей или которое должно приобрести ценностный вид. Содержание это мы можем мыслить как некое целое, состоящее из *частей*. Допустим теперь, что целое это необозримо в том смысле, что оно состоит из любого, или бесконечного, множества частей; поставим также противоположность незавершенного, *бесконечного* (unendlich) целого и его *конечных* (endlich) частей в связь с тенденцией *свершения* (Voll-Endung), и мы получим тогда несколько видов осуществления ценностей в благах, в которых обнаруживаются принципиально различные ценности. Если тенденция свершения направляется на необозримое целое материала, то в таком случае конечный субъект никогда не сможет прийти к концу его оформления. Достижимые цели имеют тогда лишь значение ступеней бесконечного ряда развития. Мы получаем, таким образом, область благ, которую мы назовем областью *бесконечной целостности* (unendliche Totalität), причем бесконечность следует здесь понимать только отрицательно в смысле незавершенности и отсутствия конца, следовательно, в противоположность к свершению (Voll-Endlichkeit). Но тенденция свершения может, во-вторых, ограничиваться одной только конечной частью материала, если поставлена цель — исключительное ее оформление. В этом случае достижение конца, свершение не знает преград, и это приводит нас к новой области благ, характеризующихся *совершенной частичностью* (vollendliche Partikularität). Наконец, по крайней мере возможна еще третья область, хотя она сначала, пожалуй, и представляется вполне проблематичной. Область эта является синтезом обеих первых областей, так что мы можем назвать ее сферой *совершенной целостности* (vollendliche Totalität). Это есть последняя цель, которую стремление к осуществлению ценностей может вообще себе ставить. Тем самым исчерпывается также количество областей благ, в которых обнаруживаются необходимые с этой точки зрения ценности. Правда, остается еще четвертое сочетание, сочетание бесконечной или несовершенной частичности, но объекты, сюда относящиеся, не могут быть поняты как блага с точки зрения тенденции свершения, ибо с ними не связано ни достижение полного (совершенного) конца, ни приближение к нему, почему появляющиеся в этой области ценности, если вообще здесь имеет еще смысл говорить о ценностях, и остаются всегда случайными.

Если вспомнить, что всякое стремление к осуществлению ценностей и свершению протекает *во времени*, то указанные три области можно будет охарактеризовать еще следующим образом. Так как блага бесконечной целостности суть только ступени в процессе прогрессирующего развития, то значение их для свершения всегда относится к будущему, т. е. ценность их покоится именно на том, что они суть подготовительные ступени для чего-то, что настанет позднее. Мы будем называть их поэтому также *благами будущего* (Zukunftsgüter). В противоположность этому в сфере частичного свершения достигается уже в настоящем. Блага здесь в известном смысле изымаются из ряда развития, они как бы покоятся в своем мгновенном временном бытии; мы можем их поэтому назвать *благами настоящего* (Gegenwartsgüter). Наконец, и третья сфера также стоит в определенном отношении ко времени. Однако ее блага, ввиду того что материал бесконечен и, следовательно, не может быть никогда вполне оформлен, не лежат ни в будущем, ни в настоящем

и должны мыслиться поэтому лишь как вневременные. Назовем их *благами вечности* (Ewigkeitsgüter), не предпреляя еще вопроса об их существовании. Блага временной, земной, чувственной, или "имманентной", жизни будут всегда или благами будущего, или благами настоящего, тогда как блага вечности, если вообще допускать таковые, придется поместить в сферу сверхчувственного, или "трансцендентного". Мы видим, что и с этой точки зрения деление наше исчерпывающе. Все блага необходимо должны или быть благами имманентной жизни, или лежать в сфере трансцендентного, временные же блага могут быть только или благами будущего, или благами настоящего, ибо прошлое не играет с точки зрения тенденции свершения никакой роли, оно не может служить ареной осуществления ценностей. Тем самым и здесь также мы получаем тот сверхисторический принцип деления, без которого не может обойтись открытая система.

Само собой разумеется, понятия трех ценностных ступеней не дают нам еще ничего для истолкования смысла нашей жизни в его содержании. Но они должны быть пусты или формальны; иначе им не вознестись за пределы всякого исторически обусловленного содержания. Все значение их в том, что они дают нам возможность установить с их помощью не только полный порядок, но также и иерархию ценностей. А это нами достигнуто. Рассмотрим сначала первые ступени отдельно. Мы увидим, что ценности их стоят в совершенно определенном отношении друг к другу. Там, где поставлена высшая цель, оформление целостности, мы, будучи конечными существами, поневоле должны полагать свершение в будущем, т. е. довольствоваться ступенью в процессе, всегда являющейся предварительной. Если, наоборот, мы поставим себе целью достижение свершения в настоящем, то нам приходится отказаться от целого и ограничиться одной его частью. Итак, каждая из обеих областей имеет свое преимущество и свой недостаток, почему обе эти области должны быть поставлены на один уровень. Напротив, третья ценностная область, сфера совершенной целостности, объединяет преимущества обеих первых ступеней и упраздняет их недостатки. В ней поэтому и надлежит искать высшее благо, какое только мы вообще в состоянии помыслить. Вместе с тем она освещает с новой стороны взаимоотношение обеих первых ступеней. А именно, ограничение частным может, поскольку эта область рассматривается сама по себе, представляться абсолютным недостатком: на простом, исполняющемся во времени свершении в настоящем тяготеет проклятие конечности. По сравнению с этой ступенью свершения возможность приближения к совершенной целостности сразу же придает благам будущего высшее достоинство. Но если бы нам удалось также и совершенную частичность поставить в необходимое отношение к совершенной целостности и укрепить тем самым настоящее в вечном (что относится уже к компетенции учения о мирозерцании, а не системы ценностей), то совершенная частичность получила бы тогда со стороны трансцендентного мира новое освещение, благодаря которому она в отношении тенденции свершения была бы поставлена даже *выше* бесконечной целостности благ будущего, так как в этой последней сфере мы не выходим за пределы стремления к целому, т. е. никоим образом не достигаем полного завершения.

Нет нужды дольше останавливаться на этих формальных ценностных взаимоотношениях, ибо нам важно было только показать, что здесь вообще можно найти принципы для установления иерархии ценностей. Их плодотворность может обнаружиться лишь тогда, когда мы поставим их в явную связь с определенной по содержанию своему жизнью. Поэтому вернемся назад к намеченной уже выше возможности установить в пределах исторической культуры исчерпывающую классификацию благ, пользуясь при этом принципами деления, покоящимися на альтернативе.

III. СОЗЕРЦАНИЕ И ДЕЙСТВЕННОСТЬ, ВЕЩЬ И ЛИЧНОСТЬ

Так как и этот порядок тоже должен быть сверхисторическим, то ясно, что он может иметь в виду лишь то, что отличает собою все вообще культурные блага. Тем самым нам уже дан исходный пункт для нашей классификации. О всяком культурном человеке мы можем сказать, что, будучи личностью, он живет в связи с другими личностями, т. е. в социальной связи, в которой он тем или иным образом является действующим. Одним словом, в исторической жизни мы имеем дело, во-первых, с *личностями*, во-вторых, с их *социальными связями*, в-третьих, с их *действенностью* (активностью). Вместе с тем мы видим также, что эти три понятия необходимо связаны друг с другом. Всякая личная деятельность направляется, хотя, быть может, часто путем долгих обходных блужданий в сфере безличного, в конце концов на личность. Эта последняя, правда, может при соответствующих обстоятельствах совпадать со своей собственной личностью, но даже и в этом случае следует говорить о социальном моменте, ибо все люди живут в социальной связи, даже тогда, когда действенность их носит антисоциальный характер. Социальному в этом наиболее широком смысле слова следует противопоставлять асоциальное, а не антисоциальное. Этим оправдывается наше объединение культурных благ в группу, ценности которой обнаруживаются на активных социальных личностях.

Но столь же ясно, что в эту группу входят не все культурные блага. Как я уже указывал, кроме действенного (активного) отношения существует еще *созерцательное* (контемплиативное), смысл которого состоит уже не в "практическом" воздействии на мир, а исключительно в созерцании его как объекта. Деление это — полное, так как нас интересует здесь лишь осмысленное, направленное на осуществление ценностей отношение, отношение же это есть всегда либо действенность, либо созерцание. С этой альтернативой теснейшим образом связаны другие, точно так же альтернативные противоположности. Конечно, созерцательное отношение может распространяться на любое содержание переживания. Но все же в нем предметы, на которые оно направляется, будут всегда приобретать иной характер, нежели тот, которым в социальной жизни характеризуются действенные личности. То, на что мы смотрим *только* созерцательным образом, не есть для нас уже "личность" в том смысле, в каком мы сами являемся таковою и в каком всякий другой

человек противостоит нам при взаимодействии. Для созерцания, напротив, сама личность становится *вещью*, изымаясь тем самым из социальных связей, в которых мы находимся, будучи сцепленными с другими личностями при взаимодействии. Отсюда блага созерцания можно назвать *асоциальными*, так что вторая получаемая нами основная группа благ определяется необходимо связанными друг с другом понятиями созерцания, безличности, или вещиности, и понятием асоциального момента. Тем самым мы опять-таки получаем исчерпывающее деление благ, ибо невозможно представить себе, чтобы благо не было ни лицом, ни вещью, ни социальным, ни асоциальным.

То, что деление это, даже независимо от своей полноты, весьма существенно для философии, вряд ли требует доказательства. Разделение философии на "теоретическую" и "практическую", проявляющееся в противоположности созерцания и действительности, старо, так же как и не ново деление предметов на вещи и лица. Однако, устанавливая между этими двумя принципами деления необходимую связь, мы открываем еще нечто другое, что легко уяснят нам следующие примеры. Если принять во внимание указанные предпосылки, становится ясным, что эстетические и логические ценности обнаруживаются на вещах, почему и должны быть объединены в одну группу, тогда как этические ценности относятся, очевидно, к другой группе, так как они пребывают только в лицах или, в крайнем случае, лишь переносятся с лиц на вещи. Далее, к искусству и науке мы относимся созерцательно, наоборот, к лицам, по крайней мере поскольку они этичны, — всегда в той или иной мере действенно. Это объединение логических и эстетических ценностей и отделение их от этических, в противоположность которым они обладают чем-то общим, не только выводит нас за пределы простого, столь обычного рядоположения отдельных ценностей и тем делает возможным их сверхисторическую, на все времена значимую классификацию, но оно необходимо должно обладать также большим значением для истолкования единого смысла жизни.

Наконец, с этим разделением можно связать целый ряд других, тоже очень известных философских понятий. Мы отметим здесь по крайней мере еще одну противоположность, имеющую решающее значение при построении системы. Созерцание по существу своему направляется на все мыслимые содержания переживания. Тем самым понятие той целостности, к которой оно может быть применено, по необходимости определяется как неисчерпаемое, или бесконечное, многообразие, откуда следует, что созерцание, чтобы прийти к концу, всегда будет стремиться к объединению в смысле упрощения. В этом смысле мы можем говорить о *монистической* тенденции свершения. Напротив, если принять во внимание, что активное отношение направлено на лица, то не только возникает совсем иное определение понятия целостности, но вообще становится невозможным уже говорить о монистической тенденции, что имело место при созерцании. Мировое целое, на которое направлена наша действительность, есть совокупность личностей, с которыми мы связаны социальными узами, там же, где речь идет о лицах, как о благах, их надлежит всегда рассматривать в их индивидуальном различии и множественности. Поэтому в активной, социальной и личной области стремле-

ние к осуществлению ценностей должно необходимо носить *плюралистический* характер. Что, подобно другим принципам деления, и понятия "монизм" и "плюрализм" также составляют альтернативу, очевидно само собою. Таким образом, нами достигнута классификация благ, принципы которой не могут быть вовлечены в поток исторического развития культурной жизни.

На других аналогичных основаниях деления мы здесь не будем останавливаться. Для нашей цели нам вполне достаточно приведенных выше. Действительность исторических культурных благ может с их помощью быть приведена в систему, которая позволит связать главные ее группы с ценностной иерархией трех ступеней свершения, в результате чего, как мы увидим, возникает система шести областей, в которой, с одной стороны, находят себе место все имеющиеся налицо блага, с другой — остается также место для тех культурных ценностей, которые при случае могут быть осознаны нами в течение дальнейшего исторического развития.

IV. ШЕСТЬ ОБЛАСТЕЙ ЦЕННОСТЕЙ

1. Чтобы укрепить нашу позицию, приложим указанную точку зрения к какой-нибудь особой области исторической культуры. Это мы имеем право сделать, не подвергая себя упреку в несистематичности и произвольности. Философия должна, насколько возможно, быть научной. Поэтому прежде всего нам следует стать на почву *науки*. Как же определить, следуя изложенным нами выше принципам деления, ту область, в которой мы тогда находимся? Прежде всего, очевидно, что научное отношение относится к созерцанию, что наука не есть личность, но вещь и что ее должно причислить к асоциальным благам, ибо, как велико бы ни было ее значение для социальной жизни, все же обнаруживающаяся на ней своеобразная ценность, истина не может в своей чистоте определяться как социальная. Если что-нибудь истинно, то оно остается истинным, независимо от того, существует ли вообще какая-нибудь общественная группа или нет, тогда как этические блага, брак, семья, государство и т. д. не могут быть даже в отвлечении выделены из социальной жизни, почему ценности их и должны необходимо быть названы социальными. Точно так же ясно, к какой группе благ относится наука со стороны деления по трем ступеням свершения. Она направляется на все, что может стать содержанием нашего переживания, стремясь к его познанию. Тем самым она стоит пред неисчерпаемым материалом, по отношению к которому ее монистическая тенденция никогда не сможет дойти до полного завершения. Ее, следовательно, надо отнести к области бесконечной целостности, к благам будущего, где все достигнутое есть лишь подготовительная ступень к тому, что еще не достигнуто и служит вечной целью достижения. Она остается сферой непреодолеваемого напряжения, сферой бесконечного вопроса, не дающего ей успокоиться и толкающего ее все дальше и дальше, вопроса, на который могут быть даны только предварительные ответы.

Этот недостаток свершения проявляется характерным образом также и в ее логических основах. Ее монистической тенденции противостоят

два дуализма, относящиеся к ее сущности и в теоретической области не поддающиеся объединению: противоположности *формы и содержания* и *субъекта и объекта*. Правда, лишь соединение формы с материей дает нам теоретический "предмет", но все же всякое научное высказывание, в котором обнаруживается (*haften*) ценность истины, необходимо принимает вид суждения, утверждающего *сопринадлежность* формы и содержания. Но в *сопринадлежности* непременно кроется двойственность, так как материя и форма, именно для того чтобы быть утвержденными в своей *сопринадлежности*, по необходимости должны мыслиться как раздельные. Единство "понятия" только кажущееся, ибо понятие содержит истину лишь постольку, поскольку оно по смыслу своему может быть логически приравнено к суждению, т. е. поскольку оно тоже выражает *сопринадлежность* формы и содержания. Аналогично обстоит дело и с другим напряжением — субъекта и объекта. И этот дуализм наука никогда не в силах снять. Субъект всегда должен противостоять независимо от него объекту, раз он вообще объективно познает. Таким образом, и в этом отношении теоретическое созерцание никогда не достигает полного завершения, но остается в своеобразном отдалении от материала, который оно стремится постичь.

Мы не будем здесь останавливаться на вопросе, имеются ли мыслимы еще кроме науки другие области, принадлежащие к этой созерцательной, безличной и асоциальной стороне бесконечной целостности или благ будущего. Нашей задачей было лишь включить научную жизнь в систему и понять ее как исторически данный *пример* первой ступени свершения. Исключительно такое же значение примеров должны иметь также и те культурные блага, которые будут привлечены нами при дальнейшем развитии системы.

2. Сначала покажем, что в сфере созерцания побуждает к выходу за пределы рассудочной (*urteilende*) науки. Достижение свершения требует снятия всякого напряжения. Пока же мы ограничимся здесь лишь отношением формы и содержания. Можно вполне мыслить такой предмет созерцания, элементы которого не разъединены даже как *сопринадлежащие*. Даже более того: когда наше отношение к объекту есть не суждение, а наглядное представление (*Anschauung*), мы совершенно не знаем о том, что он состоит из формы и содержания. Дуализм имеет силу лишь для теоретической рефлексии о нем. Наглядно созерцающий субъект непосредственно "переживает" единство, в котором и сосредоточена ценность. Всякая проблематика, все беспокойство вопроса, даже утверждение *сопринадлежности* исчезло. Так мы приходим к благам, являющим иные, нежели логические, ценности, и реализация их не встречает никаких преград, раз только созерцание добровольно отказывается от овладения целостностью. Зато им достигается совершенная частичность.

В культурной жизни примером такой совершенной частичности служат произведения *искусства*. Подобно науке, и это благо, какую подчас существенную роль оно ни играло бы в социальной жизни лиц, относится не только к созерцательной, но и к безличной и асоциальной сфере, хотя, с другой стороны, оно не выводит за пределы себя самого — в будущее. Оно обладает полнотой значения в каждый настоящий момент. Для многих то, что мы разумеем под свершением, окажется даже прямо

тождественным с эстетической ценностью. Художественная форма, направляясь на отдельно переживаемое содержание, настолько объединяет, собирает его, что тем самым выделяет его из всякой связи с остальным миром и, следовательно, изымлет его из всякого прогрессирующего развития. Так произведение искусства покоится в себе, как совершенная частичность. "Ausgestossen hat es jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit"¹.

Пусть нам не возражают, что эстетическое суждение утверждает сопринадлежность формы и содержания. Суждения всегда теоретичны. "Эстетических суждений", строго говоря, нет. То, что называется этим термином, есть в сущности теоретическое суждение об эстетической ценности. В нем форма и содержание, конечно, разъединены, но именно тем самым мы покидаем сферу эстетического созерцания. При теоретическом рассмотрении и эстетическая ценность также принимает вид "нормы" и сопровождается напряжением. Само эстетическое состояние не знает, однако, этого должностования. Норма значит, но и безмолвствует. Таковы различие и систематический порядок логических и художественных ценностей. И те и другие относятся к сфере созерцательного, безличного и асоциального, но одни обнаруживаются в бесконечной целостности, другие в совершенной частичности.

3. Эта последняя, однако, еще не завершает собою созерцательного ряда. Встает вопрос, не пригодна ли также и третья его ступень для характеристики образований исторической культуры. В искусстве дуализм формы и содержания преодолевается, но в нем остается еще противоположность субъекта и объекта, ибо, только противопоставляя себе произведение искусства как объект, мы имеем к нему чисто эстетическое отношение. Противоположность эта не нарушает частичного совершенства (свершения), потому что все дело лишь в объекте, субъект же как бы совсем забывается. Если, однако, на высшей ступени созерцания должна быть постигнута целостность, то необходимо установление безусловного единства, единства во всех отношениях, следовательно, необходимо также поглощение конечного субъекта Всеединым.

Нередко и в самой науке мы встречаем уверенность в возможности для нее дойти до такого свершения. Согласно этим учениям, сущность мира открывается лишь интуиции, а не рассудку. Впрочем, такое "созерцание мира", как познание, проблематично. Гораздо существование в этой связи исторический факт одного вида *религии*, причем в качестве примера мы можем взять последовательную мистику, хотя бы буддизм. Мистика притязает на созерцательное постижение мира в его целостности, при котором и субъект безостаточно поглощался бы Всеединым. Здесь снят всякий дуализм. Все есть Единый Бог. В *пантеизме* не только монизм получает свое полное завершение, но в этой области совершенной целостности мы имеем также чистейшее выражение безличного и асоциального характера ценностей. Индивид здесь ничто. Общение индивидов уже более не обнаруживает никакого отношения одного к другому. Я есмь ты. Ты еси я. Всякая множественность, а тем самым

¹ "Удалены все свидетели человеческой немощи" (из стихотворения Шиллера "Идеал и жизнь"). — *Примеч. пер.*

также и всякий социальный момент, предполагающий по крайней мере двух лиц, исчезает во Всеедином. "Мир" отрицается. Есть только Бог, и Он есть все.

Этим мы закончим наше установление трех принципиально различных видов созерцания, являемых нам исторической культурной жизнью. Вместе с соответствующими благами и ценностями мы попытались их включить, как ступени единого ряда, в систему. Все остальное, поскольку оно не определяется личными, социальными и активными моментами, от которых мы здесь еще должны отвлечься, следует понимать как смешанную форму трех названных типов. Даже более того: этот ряд логических, эстетических и мистических ценностей не только охватывает собою всю фактически имеющуюся налицо созерцательную, безличную и асоциальную жизнь, но вместе с тем дает нам также гарантию того, что и позднейшие ее виды, которые при соответствующих обстоятельствах принесет с собою дальнейшее культурное развитие, смогут быть включены в него, по крайней мере, поскольку в них обнаруживаются необходимые ценности. Ибо невозможно представить себе еще иную область, которая с точки зрения тенденции свершения столь же отличалась бы от уже рассмотренных нами, как эти последние различаются между собою.

Итак, мы можем теперь оставить эту сторону системы и обратиться к личным, социальным благам действительной сферы. Правда, не все философы признают, что и здесь также имеются ценности, обладающие подлинной значимостью. Ввиду того что сущность философии — созерцание, многие полагают, что только в самом созерцании может быть обретен философский смысл жизни. Последовательный мистик будет даже отрицать всякое значение за другими, немистическими видами созерцания. Единственно ценными поэтому он будет признавать лишь блага вечности. В науке же и искусстве он будет в лучшем случае видеть лишь предварительные ступени на пути, ведущем к "зрению" Всеединого Бога. Здесь, однако, мы не можем считаться с такого рода отношением к отдельным ценностям. Это дело мирозозерцания. Мы ищем возможно более полную систему ценностей. Поэтому, чтобы придать учению о мирозозерцании наиболее широкую основу, мы должны, избегая всякой предвзятой точки зрения, признать также и активную, личную и социальную сферу с ее плюралистическим принципом.

4. Можно ли также и в этой сфере найти для трех ступеней свершения примеры из исторической жизни? Чтобы ответить на этот вопрос, мы будем исходить из ценностей, которые одни только, по-видимому, еще и остаются с точки зрения четверного деления культуры на научную, художественную, нравственную и религиозную жизнь. Этические блага до сих пор не нашли своего места в системе. К какой области они принадлежат? Понятие *нравственной жизни* определить гораздо труднее, чем понятие науки, или искусства, или мистической и пантеистической религии. Всеми признано, пожалуй, будет только одно: этические блага суть личности. При этом мы имеем также полное право ограничиться их действительностью, так как мы предположили, что этическая жизнь не есть созерцание. Мы говорим об этике лишь поскольку она в качестве "практической" философии имеет своим предметом действующего чело-

века. Что придает, однако, действенной личности специфически этический характер? Попытка ответить на этот вопрос привела бы нас к целому множеству проблем, не подлежащих здесь разрешению. Если же мы все-таки хотим отвести нравственным ценностям место в системе, то прежде всего должны выделить область, во всяком случае относящуюся к этической сфере: сознающую долг волю "автономной" личности, добровольно подчиняющейся "закону". Быть может, получающееся таким образом понятие слишком узко. Но им во всяком случае отграничена область, фактически существующая в культурной жизни и обнаруживающая в себе ценности, которые вполне включаются в нашу систему.

Однако мы все же не вправе этим удовольствоваться. Получаемое нами таким образом понятие ценности, сколь узким бы оно ни казалось, слишком широко зато в другом отношении. А именно, реализация *всякого* блага может принимать вид долга, т. е. люди науки и искусства, стремясь к истине ради истины, к красоте ради красоты, точно так же добровольно повинуются норме и обладают автономной волей. (Обстоятельство, имеющее существенное значение для учения о мирозерцании, но могущее быть обойденным нами в данной связи.) Лишь специфически этическую волю надлежит нам здесь подробнее определить. До сих пор мы говорили только о личности и действенности, оставляя совершенно в стороне социальный момент. Поэтому понятие автономии и казалось слишком широким: свободная воля может направляться также и на асоциальные блага безличной, созерцательной жизни. Если же, наоборот, нравственность понимать как социальную нравственность, памятуя, что сознание долга направляется не только на осуществление ценностей вообще, но на реализацию автономных личностей в социальной жизни, то мы придем тогда к новой области благ и ценностей, резко отграниченной от уже рассмотренных. Ей и надлежит указать место в системе.

*Ubi homines sunt, modi sunt**. В каждом союзе действенных личностей образуется нечто, что мы называем "нравами", т. е. определенные формы жизни, считающиеся обязательными для каждого члена общества. Индивид оказывается ими социально связанным. Поскольку речь идет лишь об инстинктивном следовании нравам, они еще лишены для нас интереса. Напротив, когда человек, явно одобряя одни нравы и отвергая другие, становится к ним в сознательное отношение, т. е. когда он делается самостоятельным относительно общества, для того чтобы "свободно" решать вопрос о своих обязанностях, тогда возникает "нравственность" как автономное признание должного в социальной жизни. Это есть свойство воли, порождающее действия, которые обладают значением для совместной жизни людей, причем, разумеется, воля может носить также и антисоциальный характер, не становясь от того менее социальной. Благо, в котором обнаруживаются этические ценности в этом смысле, есть всегда сама личность, во всей сложности ее социальной связанности, ценность же, в силу которой она становится благом, есть свобода внутри общества или социальная автономия. Впрочем, в области этических благ речь идет, разумеется, не только об отдельных личностях, но также и об общественных союзах. Вся социальная жизнь должна быть рассматриваема здесь с одной точки зрения,

с точки зрения формирования ею свободных, автономных личностей. Отправляясь от этого, этика должна затем понять в их этическом значении отдельные общественные союзы, такие, как брак, семья, государство, нация, культурное человечество и т. д. Ценности, обнаруживающиеся в этих благах, мы будем называть *социально-этическими* во избежание упрека в сужении понятия этического. Для наших целей вполне достаточно достигаемого таким образом отграничения своеобразной области. Социально-этическая тенденция стремится к формированию повсюду — как в частной, так и в общественной жизни — свободных личностей, индивидов, определяемых в многообразии своих действий автономной волей. Поэтому также все социальные учреждения в сфере половой, хозяйственной, правовой, политической, национальной жизни должны быть организованы так, чтобы они могли обеспечивать лицам автономию, т. е. благодаря форме личной свободы становиться благами, как бы многообразно ни было их содержание.

Вопрос, который в интересах системы надлежит нам поставить, гласит: можно ли в социально-этической области достичь свершения? Легко видеть, что и здесь ему противостоит само стремление к целостности. Правда, здесь речь идет не об оформлении целокупности содержания переживания, как в теоретическом созерцании, но все же этически существенный мир точно так же безусловно неисчерпаем. Согласно плюралистическому принципу личного свершения (совершенства), все люди в их индивидуальности и особенности одинаково существенны для нравственности. Даже если предположить, что отдельный индивид в состоянии достичь абсолютной автономии, эта способность индивидуального свершения не определяла бы еще собою всеобщей этической тенденции свершения. Существенной является связь личностей, но она, чтобы ограничиться пока только этим одним пунктом, постоянно осложняется рождением новых людей, которых надлежит воспитать к автономии. Непрерывно возникают новые сочетания, порождающие новые трудности с точки зрения социальной свободы. Поэтому совокупность отдельных личностей так же, как и полнота социальных учреждений, никогда не сможет стать этически совершенной в смысле обеспечения ими каждому индивиду соответствующей его особенности социальной автономии. Снятие напряжения между бытием и должествованием здесь недостижимо. Поэтому и эти блага являются, подобно науке, благами будущего и относятся к ступени бесконечной целостности.

Даже более того: как и в теоретической области, мы можем здесь показать, что напряжение это выражает сущность нравственной ценности. Если центральным этическим благом является сознающая долг личность, то должествование и *не должно* из него исчезнуть. Без признания нормы нет свободы в смысле автономии, нет, следовательно, также и социальной нравственности. Недостаток в свершении необходимо связан с социально-этическим благом, в силу кроющегося в нем антагонизма. Все должно быть нравственным, и тем не менее мы лишь постольку нравственны, поскольку свобода достигнута еще не во всех отношениях. *Должествование* *должествования* царствует в этой области бесконечной целостности в активной, личной и социальной сфере системы благ.

5. Тем самым мы не только достигаем включения в систему социально-этической жизни с ее ценностями, но вместе с тем приходим к выводу: тенденция свершения побуждает выйти также за пределы и этой сферы. Разумеется, этическая область этим столь же мало принажается, как теоретическая — включением ее в группу благ будущего. Наоборот, в обоих случаях идея неустанно прогрессирующего бесконечного развития к целостности исполнена неоспоримого величия. Но чтобы признать это, отнюдь не требуется игнорировать ее границу, которая необходимо обнаружится со всей ясностью, как только мы вспомним, что всякая *личная* жизнь действительно живет лишь в настоящем и что поэтому длительное тяготение к будущему, делая ее проблематичной, угрожает ее сокровеннейшей сущности. Она существует всегда лишь для чего-то другого, но это другое точно так же никогда не может быть осуществлено таким образом, чтобы созреть до в себе самой покоящейся жизни. Поскольку имеется в виду лишь работа над сверхличными благами, сознание того, что мы находимся всецело в услужении у будущего, может только возвышать нас. Но если речь идет о самой личности, то мысль, что все в ее существовании есть лишь предварительная ступень, становится невыносимой. Поэтому, в совсем ином смысле, нежели в созерцательном ряду, здесь возникает необходимость новой области, в которой действительно достигается полное завершение и в которой также и настоящая жизнь активного, социального человека приобретает самостоятельное значение. Это опять приводит нас к новой ступени свершения.

Чтобы обозначить эту область каким-нибудь именем, мы тщетно, однако, будем искать для нее подходящий термин в философии, как она до сих пор развивалась. Правда, многие философы утверждали уже, что понятие сознающей долг воли не в состоянии удовлетворительно истолковать смысл нашей жизни. Но ответственность за это несправедливым образом возлагали на этику.

Однако правильное бы было, не трогая автономии, как ее центрального понятия, тем резче поставить вопрос: возможно ли обойтись с помощью одних только этических ценностей при истолковании личного и активного существования? Ограничиваться при этом привлечением эстетических и мистических ценностей тоже нельзя, так как они ведь лежат в безличной и созерцательной сфере. Напротив, необходимо сознать, что существуют блага и ценности, не вмещающиеся в обычные философские схемы. Разумеется, можно все, что относится к активной и личной жизни, *называть* "этическим", но вряд ли это целесообразно, ибо в таком случае одно слово будет обозначать два вида ценностей, не менее различающихся между собой, чем теоретические и эстетические ценности. В понятии мы во всяком случае должны резко отделять блага личной жизни в настоящем от социально-этических благ будущего. Будучи совершенной частичностью, тихими островами высятся они над потоком бесконечного культурного развития, не делаясь от того творениями искусства и не возносясь еще в сферу трансцендентного и безвременного. Это резко отграничивает их, оберегая от смешения.

Но, быть может, "совершенная жизнь" есть лишь простое построение, измышленное в угоду принципам нашей системы и не подтвержда-

ющееся в действительности? Ответ на этот вопрос нелегко дать, принимая во внимание краткость нашего изложения. Множество разнообразных фактов подходят *с виду* под понятие совершенной личной жизни в настоящем, но именно вследствие этого множества им трудно дать единую характеристику. Мы не можем здесь пытаться сделать это, тем более что нас интересует лишь полнота системы ценностей. Поэтому мы ограничимся несколькими примерами, цель которых — лишь показать, что здесь вообще кроются проблемы.

Возьмем социальное в узком смысле. Здесь прежде всего мы наталкиваемся на многообразные отношения, развивающиеся внутри семьи. Конечно, отношения мужа и жены, родителей и детей определяются также и долгом и находятся в услужении у социально-этической свободы. Но имеем ли мы основание оценивать семейную жизнь *только* с этой точки зрения? Мы тогда никогда не поймем вполне значение материнства и то, кем может быть мать для своего ребенка. Материнство есть ценность, обладающая значением не только для будущего развития. Напротив, социальная связь, в которой она обнаруживается, носит вполне характер себе довлеющей, в себе покоящейся жизни в настоящем. То же самое относится также ко всем тем отношениям, которые мы называем любовью, добротой, дружбой, общительностью, т. е. ко всем тем благам, что играют такую большую роль в частной и интимной жизни. Какое многообразие ценностей возникает здесь в зависимости от того, идет ли речь об отношениях людей различного или одного и того же пола, взрослых к взрослым, детей к детям или взрослым к детям, в доме или вне дома. Все это совершенно заполняет живой, настоящий момент, не нуждаясь, чтобы стать значительным, ни в каком включении в ряд, и здесь именно в большей своей части кроется смысл нашего личного, активного, социального существования. Наконец, и антисоциальное поведение приобретает в этой сфере громадное значение. Мы бежим от всякого "общества", чтобы "прийти к самим себе", и мы тогда действительно можем оставаться совершенно одни, в тоске и блаженстве (Erfüllung) или одни с природой, "глядя в ее глубокую грудь, как в сердце друга"*.

При этом возникает в нас также великое богатство благ в зависимости от того, с чем мы на родине или на чужбине вступаем в отношение: с живой природой зверей и растений или с "мертвой" природой, например, созерцаая звездное небо, когда наше Я "космически" расширяется. Всякому ведомы такие часы одиночества с их покоящейся в себе ценностью. Возможно ли значение их втиснуть в одну из обычных схем? Быть может, к ним и примешиваются религиозные моменты, но они не исчерпывают их существа. Точно так же вряд ли удастся свести без остатка на рассмотренные до сих пор ценности и смысл, обнаруживающийся в более обширных социальных союзах. Так, нация, поскольку она стоит в связи с политической жизнью, несомненно, представляет собою социально-этическое благо, но вместе с тем значение ее выходит далеко за пределы государства. Коллективные личности народов, подобно отдельным индивидуальностям, суть блага, значение которых не исчерпывается включением их в качестве простых ступеней в поток исторического развития.

Нелегко, правда, сказать, на чем это основывается. Говоря, что индивидуальная личная жизнь являет свой особый "стиль", свою покоящуюся в себе "мелодию", свой ни с чем не сравнимый "ритм", что тем самым она сполна оправдывает свое существование, отклоняя всякий вопрос о внешней его цели, мы, правда, часто имеем в виду именно то, что сейчас пытаемся определить. Но образы эти, которыми мы стараемся охарактеризовать свершение в настоящем, заимствованы все из эстетической сферы, а этого мы в данной связи не должны делать, ибо если обе ступени совершенной частичности и обнаруживают несомненно много родственных черт (например, в том, что их нормы безмолвствуют и осознаются как долженствование лишь теоретической рефлексией), то все же необходимо резко отделять рассматриваемые сейчас нами формы жизни от эстетических форм. Иначе мы придем к понятию "прекрасной души"* или к родственным ему понятиям созерцательного эстетизма, от смешения с которым мы пуце всего желали бы оградиться. Не с объективной гармонией, полнящей созерцание и отрешающей нас от общественного воления и действия, но исключительно лишь с ценностями личного, активного и социального существования имеем мы дело при выделении совершенной жизни в настоящем в особую область. С бóльшим правом, чем где бы то ни было, мы могли бы говорить о "ценностях жизни", для того чтобы как-нибудь назвать эту область совершенной частичности. Но не должно никогда забывать, что жизнь, как простая жизнь, ценностно безразлична и что поэтому лучше избегать этого термина¹.

Уже теперь должно было бы стать ясным, что при истолковании смысла нашей жизни невозможно обойтись без ценностей, обнаруживающихся в совершенном настоящем личного существования, и что поэтому они по праву требуют себе места в системе. Если до сих пор философия совершенно игнорировала или смешивала их с другими ценностями, то тому есть множество оснований. Отчасти в этой сфере речь идет о невидных, повседневных, тривиальных вещах. Ценности их до того самоочевидны, что не бросаются в глаза. Количественно они, правда, играют большую роль в каждой человеческой жизни, иные из них даже повседневно. Но быть может, именно потому их и не считают достойными стать предметом философского исследования. Наука, искусство, религия — все это, так сказать, "великие" дела, проблемы нравственности тоже волнуют всех, так как долг с его "ты должен" повелительно являет нам серьезный лик жизни. Частичное же личное свершение в настоящем с его скромной тишиной кажется лишенным всякого величия, даже иногда всякой серьезности. Разве хотя бы некоторые из упомянутых выше благ не слишком уж обыденны и заурядны? Философия должна вознести нас над повседневностью. С полным правом держится она вдали от простого свершения в настоящем.

Так думают многие, и все-таки совершенно неправильно при построении действительно всеобъемлющего мирозерцания ограничиваться тем, что определяет смысл существования святых, высоконравственных

¹Ср. статью Риккерта "Ценности жизни и культурные ценности" // Логос. 1912—1913. Кн. 1—2. — *Примеч. пер.*

героев, политических борцов и полководцев, гениев науки и искусства, вообще исключительных людей. Средний человек также обращается к философии, которая поэтому не имеет права игнорировать то, что по количественному своему протяжению, часто даже главным образом, наполняет смысл жизни.

Это игнорирование рассматриваемых нами благ в их своеобразии в значительной мере объясняется, вероятно, следующим обстоятельством, которое характеризует вообще всю область личной, активной, социальной жизни и которое можно было бы назвать началом *личной уни.* А именно в созерцательной, безличной и асоциальной сфере различные ценности могут быть не только в понятии отделены одна от другой, но они также фактически обнаруживаются в различных благах. Действительность, с которой связан логический смысл, редко является также носителем эстетических ценностей. Иначе обстоит дело здесь. Одна и та же личность является носителем различных видов ценностей. Обстоятельство это, однако, не уничтожает необходимости их абстрактного разделения. Напротив, желая уяснить себе смысл нашей жизни, мы должны именно строжайшим образом разделять то, что фактически всегда тесно связано друг с другом, дабы не упустить различий. Лишь тогда сможем мы также оценить в их значении конфликты, которые всегда могут возникнуть между различными ценностными областями личной жизни и которые в особенности не заставят себя долго ждать в отношении между этическими обязанностями и благами совершенной жизни в настоящем.

Впрочем, мы не можем более останавливаться на всех вопросах, встающих здесь перед нами. Нашей задачей было лишь показать, что мы имеем здесь вообще дело со своеобразными, не сводимыми к другим ценностями. Чтобы еще более оттенить принципиальную важность этой новой ценностной области, мы в заключение остановимся еще на одном пункте, в известном отношении выводящем нас за пределы чистых благ настоящего и постольку обладающем значением также и для всего строя системы. Несомненно, личный смысл одних человеческих жизней определяется более благами будущего и бесконечной работой над ними, смысл других жизней, напротив, — благами настоящего и их свершением. При этом для непредвзятого взора обстоятельство это несомненно связывается с различием полов. Конечно, перед каждым человеком, женщиной так же, как и мужчиной, надо ставить социально-этические требования. Но все же вряд ли кто будет отрицать, что, несмотря на возможные исключения, мужчина по существу своему более приспособлен к работе над будущим, в особенности в общественной жизни, женщина же по существу своему более приспособлена к работе над настоящей жизнью, как она протекает в тиши и сокровенности. Лишь односторонний моралистический фанатизм, оперирующий исключительно понятиями развития и прогресса, может видеть в этом принижение ценности женщины. Но если, исходя из тенденции свершения, мы поймем блага настоящего в их принципиальном значении, поймем их как необходимый элемент, без которого не может обойтись полная, себе довлеющая человеческая жизнь, то тогда откроется возможность отвести женскому началу в его своеобразии столь же высокое место в совокупном смысле существова-

ния, как и мужскому, хотя и нельзя отрицать, что работа над исторически развивающейся общественной культурой и производится главным образом мужчинами. Даже если бы "женственность", когда жизнь принимает ее форму, и не осознавалась как долженствование, она все же представляет собою совершенно исключительную по значению ценность в области личных благ настоящего. Это наше мнение не следует смешивать с часто встречающимися различиями вроде того, что значение женщины в том, что она "есть", значение же мужчины в том, что он "делает", что женщина стоит ближе к природе, чем мужчина, что в ней существенно состояние, а не деятельность, что она более субъективна и менее объективна и т. д. В сфере личного свершения, в настоящем речь также идет о действиях, об активности, даже об объективной "культурной работе", по крайней мере в том смысле, что работа эта далеко выводит нас за пределы простой природы, хотя, конечно, это активность и культурная работа совершенно особого рода, ибо действия эти не суть только ступени в историческом развитии, но, преодолевая историю, они находят в себе свое полное завершение.

Отсюда открывается для нас также возможность оценить значение половой любви для смысла жизни и определить ее место в системе благ. В ней обнаруживается своеобразная ценность свершения. При этом, разумеется, речь идет не об естественном влечении, ибо, как все только естественное, оно ценностно безразлично. Мы также совсем не входим в рассмотрение значения любви для продолжения рода, так как с этой точки зрения она принижается до уровня средства для внешних целей и уже никогда не сможет быть понята в своем своеобразии как благо в настоящем. Точно так же мы совершенно отвлекаемся и от ее социально-этического значения, так что не будем, например, входить в рассмотрение отношения ее к форме брака. Мы оставляем в стороне также и, быть может, присущую ей религиозную санкцию. Нас интересует сейчас лишь само индивидуализированное личное любовное отношение в своей самодовлеющей сущности, и при истолковании его большое значение приобретает отношение между бесконечной работой над будущим и свершением в настоящем. И, если оба они в равной мере являются элементами нашего осмысленного существования и если каждый из них, рассматриваемый изолированно, представляет собою односторонность, тогда и понятно, что мужчина, присужденный к незавершаемой работе над будущим и часто оттого глубоко страдающий, должен желать возможно теснейшего чувственно-духовного жизненного общения с женщиной, могущей уже в настоящем достичь как своего собственного свершения, так и свершения своих действий, видя в этом как бы восполнение и завершение своего собственного существования, без необходимости отказываться для этого от своего стремления к бесконечной целостности. И наоборот, женщина, ощущающая, быть может, свою жизнь в настоящем как некоторую ограниченность, находит в любви к мужчине и к его делу освобождение от границ настоящего, приобщается к перспективам будущего, отнюдь не утрачивая от того законченного в настоящем характера своего существа. Таким путем (здесь только бегло намеченным) сможем мы также постичь значение известных слов, что лишь мужчина и женщина вместе составляют "полного" человека.

Мы поймем тогда, что идеал "человечности" сообразуется отнюдь не с тем, что есть общего у мужчины и женщины, как будто мужественность и женственность — простые "оболочки" человека, но что свершения должно искать в соединении существенно различного и через это различие взаимно сопряженного. Поскольку в отношениях полов, покоящихся на этой основе, нам дан синтез обеих первых ступеней личных ценностей, постольку начало *любви* представляет собою высшую ценность совершенной личной жизни в настоящем.

6. Вместе с тем мысль о синтезе ведет нас дальше. Как в созерцательной сфере, так и здесь пред нами открывается перспектива третьей ступени, объединяющей в себе преимущества первых без их недостатков. При этом ясно, что "земная" любовь их не выражает, хотя она и объединяет настоящее с будущим. На ней лежит клеймо конечности и частичности, и потому с точки зрения иерархии ступеней свершения она до тех пор будет представляться проблематичной, пока нам не удастся связать ее с высшим благом и его абсолютной ценностью. Очевидно, в еще большей степени это можно сказать и о других благах совершенной жизни в настоящем: всем им недостает необходимой связи с целокупностью личной вселенной. А это приводит нас к проблеме совершенной целостности в действенном и личном ряду системы ценностей. Как должно мыслить заключительную ступень личного ряда? Это последний вопрос, на который нам надлежит ответить.

Сравнение со ступенями созерцания даст нам этот ответ. Там монистическая тенденция свершения пробивалась к Всеединому сначала чрез дуализм формы и содержания, затем — субъекта и объекта. И здесь также совершенная частичность разрешала напряжение автономного этического долженствования. Но множественность индивидуальной жизни должна была от этого лишь возрасти. Каждый индивид находит частичное свершение в своем *особом* роде. Мы находимся в области плюрализма и должны в ней оставаться. Поэтому и на высшей ступени совершенная целостность не должна превращаться в единое "целое", отменяющее полноту личной жизни — подобно божеству пантеизма. Напротив, последняя ступень являет здесь необходимо две стороны. Во-первых, тут до того не может идти речи о поглощении субъекта объектом, что, напротив, надлежит построить идеал абсолютного субъективного свершения, т. е. идеал абсолютного совершенного *субъекта*: на место пантеизма становится вера в личного Бога. Но кроме того, наряду с ним необходимо должна также оставаться совершенно нетронутой множественность отдельных лиц или "душ". Итак, второй раз уже мы приходим в системе к *религии*, и это вполне понятно и необходимо, ибо раньше мы могли отвести в ней место лишь пантеизму. Теперь очередь за другими религиозными ценностями. Если, завершая созерцательный, безличный и асоциальный ряд, вера в силу монистической тенденции необходимо тяготела к отрицанию мира, то здесь, где должна достичь свершения личная жизнь многих индивидов, речь может идти только об утверждении полноты личной и социальной действительности. Во всяком случае Бог и "мир" здесь не совпадают и по необходимости остаются различными, как бы ни было тесно их соединение. Отношение к Божеству как к совершенной целостной личности, правда, освобождает конеч-

ное существование субъектов от несовершенств, но не в силах его мистически уничтожить. Напротив, чрез личное приобщение к трансцендентному и вечному Лицу, любимому нами и, как мы верим, любящему нас, должны мы возвысить нашу личную жизнь в ее индивидуальной полноте. Только таким образом плюралистическая тенденция получает свое завершение. Эта религия поддерживает и укрепляет жизнь в настоящем и будущем, сообщая ей ценность, которую ее собственная частичная сила ей не в состоянии дать. Вечное вносится во временное, божественное — в человеческое, абсолютное — в относительное, совершенное — в незавершаемое и конечное, целостность лица — в частичность, благодаря чему сообщается также смысл тому, что до сих пор в личной жизни могло казаться несовершенным или даже прямо противоречащим всякому смыслу.

Сказанного достаточно для выяснения принципа. Разумеется, в одном мирозерцании не могут ужиться вместе два вида религиозных ценностей. Мы развертываем здесь возможно полнее различные ценности в их систематическом порядке, и в этой связи нас не интересует проблема того, как возможно единое истолкование религиозной жизни. Еще менее задаемся мы вопросом об "истинности" той или иной религии, но просто лишь констатируем факт, что личный Бог *теизма* и полнота действенных душ точно так же умещаются в нашей схеме, как раньше — в созерцательном ряду — нашли в ней место мистика и пантеизм. Полученной нами тогда совершенной целостности объекта должна здесь соответствовать совершенная целостность субъекта, и если там вся лично-индивидуальная, действенная и социальная жизнь исчезала в блаженной нищете монизма, то здесь, напротив, богатство ее плюралистически утверждается в вечном. Будучи личностями, все индивиды стоят в личном отношении к личному Божеству, объединяя таким образом свою индивидуальную частичность с совершенной целостностью. В качестве индивидов они действительно причастны "Царству Божию на земле", почему и могут стать более чем конечными индивидами. Наконец, также и социальный момент является вознесенным за пределы сферы преходящего. Ведь в этой религии полноты Божество противостоит каждому Я как особое Ты, с которым индивид находится в теснейшем и сознаваемом общении. Божественная любовь вбирает в себя земную и дает ей высшее освящение. Во всех отношениях — в личном, действенном и социальном верующий может надеяться на освобождение от проклятия конечности.

Сказанным достаточно характеризуется эта область, носящая, подобно последней ступени созерцания, религиозный характер, но тем не менее обнимающая ценности принципиально иного рода. Если в заключение мы спросим, каково ее отношение к действительной культурной жизни, то среди исторических религий мы, пожалуй, не найдем ни одной, которая бы вполне покрывалась этим идеалом личного совершенства. Впрочем, для нашей систематической связи обстоятельство это не имеет значения. Достаточно того, что некоторые из самых существенных черт, выведенных нами схематически, нашли свое выражение также и в фактически существующей религиозной жизни, например в христианстве. Но даже не только в христианстве: повсюду, где жива вера в личного

Бога, наряду с которым множественность индивидуальных душ сохраняет свою самостоятельность, обнаруживается принципиальная противоположность этой веры всякому монизму и пантеизму. Впрочем, в исторических религиях следует скорее видеть смешанные образования, в которых одновременно встречаются элементы обоих типов. Например, такой смешанной формой является, несомненно, христианская мистика, объединяющая личные ценности социальной действительности с пантеистическими идеалами асоциального созерцания. Однако нашей задачей является не столько классификация исторической культурной жизни с ее оттенками и переходами, сколько установление иерархии благ в соответствии с принципиальными различиями обнаруживающихся в них ценностей.

V. НАУКА И МИРОСОЗЕРЦАНИЕ

Мы можем теперь закончить наше рассмотрение системы. Она охватывает шесть родов ценностей, претендующих на значимость и, следовательно, содержащих в себе философские проблемы. Мы не только поняли необходимость философских дисциплин логики, этики, эстетики и двух видов философии религии, но установили также необходимость построения новой, до сих пор еще не существовавшей части системы — философии совершенной личной жизни в настоящем. Таким же точно образом и новые блага, которые, быть может, явит нам будущее развитие, должны будут найти свое место в системе. Постольку система открыта и вместе с тем все же представляет собой систему. Главное же, мы имеем теперь не простое рядоположение отдельных областей, но их иерархию в двух рядах, состоящих каждый из трех ступеней, так что в принципе становится возможным поставить вопрос об едином смысле нашего существования.

Однако, с другой стороны, необходимо столь же определенно заявить: о *решении* проблем мирозозерцания эта система ценностей нам еще ничего не говорит. Под иерархией мы всегда разумели лишь чисто *формальное* отношение. Какое из благ имеет значение высшего или центрального, из какой области надо исходить, чтобы прийти к единству мирозозерцания, и как по содержанию своему определяется порядок ценностных ступеней — это во всех отношениях остается еще нерешенным. Чему принадлежит примат: личному или вещественному ряду? Где истина: в монизме или плюрализме? Должно ли "мир" принимать или отвергать? Мы не имеем даже права утверждать, что абсолютные ценности необходимо должны лежать или на последней ступени созерцания, или на последней ступени действительности, ибо вполне возможно, что обе эти области равноценны друг другу, или даже, наконец, вся сфера совершенной целостности может быть объявлена, вследствие своего трансцендентного характера, проблематичной. В таком случае как теизм, так и пантеизм оба окажутся отвергнутыми, но тогда взаимоотношение благ будущего и благ настоящего в обоих рядах, личном и безличном, станет уже совсем спорным, и неизвестно будет, на чем должно более строить мирозозерцание: на науке или искусстве, на

нравственности или на личном свершении в настоящем. Какой идеализм истиннее: логический или эстетический, этический или "эротический", как его можно было бы назвать по имени высшего начала личных благ настоящего? Или, быть может, все эти точки зрения в отдельности односторонни и недостаточны? Все это пока представляется одинаково возможным, и мы отнюдь не собираемся даже хотя бы только наметить здесь желаемое решение. Неизвестно еще даже, в состоянии ли вообще философия, как чистая наука, ответить на эти вопросы. Весьма вероятно, что она должна удовлетворяться лишь развитием на основе системы ценностей различных возможных форм внутренне последовательного истолкования жизненного смысла и предоставить уже отдельному индивиду выбрать то мирозерцание, которое более всего подходит к его личному сверхнаучному своеобразию. Во всяком случае все это не касается самой системы ценностей и потому должно быть оставлено здесь без рассмотрения.

Зато нам предстоит еще рассмотреть другую проблему, касающуюся характера философии как науки. Допустим, что нам удалось ответить на все вышеупомянутые вопросы, построив достаточно широкое и объемлющее мирозерцание. Тогда возникнет еще один вопрос, относящийся уже к системе благ. А именно учение о мирозерцании до сих пор еще не нашло в ней своего места. Под конец философия должна включить в систему также и самое себя. Желая, конечно, быть наукой, она, по-видимому, относится к первой ценностной области, но из наших рассуждений можно вывести заключение, что задача ее в таком случае должна ограничиться указанной формальной классификацией ценностей. Причины тому ясны. Единое и материальное (а не только формальное) истолкование смысла жизни уже не имеет более характера открытой системы, ибо последний покоился на том, что ценностные области были определены *только* формально. Если, чтобы получить мирозерцание, мы *наполним* наши схемы каким-нибудь содержанием, то тем самым мы замкнем систему. А это снова возвращает нас к проблеме, из которой мы исходили, причем трудность ее только возрастает. Мы познали науку как благо будущего. Таким образом, замкнутое мирозерцание на научной основе представляется крайне проблематичным. Даже более того. Замкнутость означает на нашем языке то же, что и завершенность или свершенность, поэтому учение о мирозерцании *необходимо должно* быть помещено в иную сферу, нежели наука. Разумеется, оно остается созерцанием. Но так как факт существования многих систем отклоняет мысль о совершенной целостности, то мирозерцания должны быть уподоблены *созданиям искусства* с их совершенной частичностью. И действительно, таково широко распространенное мнение, и наша система ценностей дает ему вполне понятное объяснение.

Но даже будучи замкнутой системой, философия все же не есть искусство. Напротив, она сплошь, т. е. отнюдь не только в своей основе, остается наукой, и именно наша классификация благ показывает это. Мы не должны забывать, что ценностные области по объему своему *шире* тех примеров, которые мы привели выше для их иллюстрации, и что поэтому их нельзя без оговорок называть по именам этих последних. Но тогда становится возможным расширить понятие науки. Сказан-

ное нами до сих пор относится к совокупности частных наук и для них остается также и впредь полным значения, что познание целостной действительности есть цель, лежащая в бесконечной дали. Та нередко постулируемая "гипотетическая" метафизика, задача которой — предвосхищать работу частных дисциплин, чтобы заполнить остающиеся еще пробелы в специальных науках, является совершенно проблематичным предприятием. Но в философии как учении о мирозерцании и не идет речь о познании *действительности*. Задача ее истолковать смысл жизни, в том числе и смысл познания действительности, и именно на этом частном примере особенно легко уяснить себе общий принцип, которым в отношении замкнутости философия отличается от специальных наук. В качестве логики она необходимо рефлектирует на *последние* цели теории. Так заступает она место метафизики, причем, стремясь уяснить *смысл* жизни, она *никогда* не сможет удовлетвориться предварительным, в особенности же при попытке единого истолкования всего совокупного смысла человеческого бытия. Отсюда понятно, почему специальные науки всегда могут ждать будущего, философия же необходимо должна искать *завершения*, хотя бы это даже было только частичное завершение. В особенности философия свершения необходимо приводит к требованию завершенности. Но обстоятельство это, ставя ее лишь в противоположность к *частным* наукам, не уничтожает тем самым ее *научного* характера. Философия не только созерцательна, но, поскольку она принимает форму суждений и понятий, она носит также теоретический отпечаток, почему и должна быть названа наукой. Нет никакого основания объявлять метод специальных наук единственно научным.

В отделении учения о мирозерцании от науки правильным поэтому является лишь одно: философия, необходимо спрашивающая о последних целях, тем самым лишает себя в известном смысле участия в бесконечном ряду развития, т. е. она отказывается от бесконечной целостности и, желая достичь необходимой для нее завершенности или свершения, сама добровольно выбирает себе частичность, сознавая, что, вследствие неисчерпаемости и бесконечности материала, сущность теоретического созерцания исключает для занимающегося наукой конечного временного субъекта возможность действительного соединения свершения с подлинной целостностью. Поэтому ее можно определить также как такую научную деятельность, задача которой — обрести в потоке неустанно движущегося развития недвижную точку, остановиться, для того чтобы, оглянувшись на пройденный путь, осознать значение для жизненного смысла всего до сих пор достигнутого. Правда, для этого необходимо не бояться истины и, что одно и то же, не бояться также заблуждения, а кроме того, с этим связано также добровольное самоограничение, отречение в отношении будущего. Но и то и другое, мужество и отречение, находят свое оправдание в том, что теоретическое созерцание, ставя себе высшие цели и вопрошая о последнем (о завершении), нуждается в таких неподвижных точках свершения.

Но отказ от бесконечной целостности не принижает ли учение о мирозерцании как науку? Никоим образом, ибо это частичность и отречение совсем особого рода. А именно, ими отнюдь не упраздняется

включение в ход развития науки как блага будущего. Можно даже сказать, что из сущности философии как учения о мирозерцании вытекает необходимость развития ее в замкнутых системах, т. е. в формах завершенной частичности, но именно развития, и притом развития бесконечного. Казалось бы, зрелище истории философии делает проблематичным всякое окончательное завершение и понуждает к безропотному смирению. И вместе с тем оно все-таки внушает мужество систематику. Прошлое философии подобно не кладбищу, где одни только могилы, как это сперва казалось. Правда, элементы познания действительности, которые содержатся в философских системах прежних времен, в значительной своей части устарели и имеют только чисто "исторический" интерес. Но те мыслители, которые ставили вопрос о смысле жизни и выразили его в законченной системе, — именно эти мыслители менее всего могут быть причислены к мертвецам. Пред иными из них совершенно бессильно время, и тем более бессильно, чем определеннее искали они *последние* цели человеческого существования, чем более стремились завершить, закончить свою систему. Именно конечный характер их частичности, который кажется сначала ведущим к смерти, обеспечивает им бессмертие. Они *могли* завершить свою систему, — в этом их величие. Потому-то они и поднимаются высоко над потолком бесконечного исторического развития, посылая нам свой свет из тьмы времен.

Все это еще резче проясняет нам своеобразный характер научной формы учения о мирозерцании. Совершенная частичность замкнутой системы в конце концов находится все же в услужении у бесконечной целостности и постольку является причастной ее достоинству. Конечно, философ попадает в совершенно особое положение. Он знает, что рано или поздно развитие перешагнет через систему, которую он сейчас возводит. Но его прельщает задача удержать хотя бы то, чем он сейчас владеет, дабы не сгинуть в потоке развития. И он имеет на это право, если только действительно убежден в том, что мысль его более объемлюща и более едина, чем мысль его предшественников. Говоря словами Фихте, он вступил в их наследие и строит себе "дом", чтобы жить в нем. Ведь рано или поздно *все* мы, как временные существа, должны прийти к какому-нибудь концу. Если мы и в науке решаемся искать такой конец и философствуем в уверенности, что совершенный плод наших индивидуальных и частичных усилий есть вместе с тем необходимая ступень в бесконечном целом сверхиндивидуального процесса развития, то, возвращаясь к нашей системе ценностей, мы, очевидно, стоим тогда посредине между бесконечной целостностью и совершенной частичностью, между благами будущего и благами настоящего, и нет никаких оснований отрицать возможность нахождения в этом месте системы науки, стремящейся быть чем-то большим, нежели простое специальное исследование.

Установить место в систематическом плане важно и потому, что ведь и в личном, действенном и социальном ряду системы мы получили благо, посредствующее между первой и второй ступенью свершения. Только теперь система получает вполне симметричный вид. Там действительная, личная любовь мужчины к женщине обеспечивала причаст-

ность его, как существа будущего, к совершенной жизни в настоящем, открывала ему возможность в неустанном стремлении к дальнему достичь все же частичного свершения. Здесь созерцательная, безличная любовь к знанию, философия в подлинном значении слова, объединяет свершение в настоящем с перспективами будущего. Философский эрос, как тоска по свершению, не должен отказываться от блаженства достижения. Он не удовлетворяется бесконечным, хотя и знает, что всякая *речь* о совершенном будет только "косноязычным лепетом" (Stammeln). Постигая таким образом самое себя во всем своеобразии своего научного характера, философия кладет последний камень в здание системы ценностей, завершая его в формальном отношении. На его основе она может затем надеяться прийти к миросозерцанию, соединяющему единство точки зрения с широтой кругозора. В этой "воле к системе", быть может, кроется великая нескромность, но в царстве теоретического созерцания нет места "моральным" критериям.

ПРИМЕЧАНИЯ

Произведения Генриха Риккерта становились известными в России сразу же после их выхода в свет. И объяснялось это не только существовавшей тогда модой на неокантианство, но и своеобразной интеллектуальной потребностью. При всех своих не всеми разделявшихся философских пристрастиях Риккерт импонировал тем, что убедительно отстаивал "чистоту" философии, стремился выявить ее специфику, методы и ценностные ориентации, выступал против попыток ее размывания, растворения в других науках и подчинения им. Он был генератором идей, плодотворность которых для философских исследований подтвердилась и в дальнейшем. К этому следует добавить, что неокантианство оказывалось не просто философским течением, но университетской философией, а его основоположники были не кабинетными учеными, а талантливыми преподавателями, профессорами известных германских университетов. Через их лекции "прошли" многие представители российской интеллектуальной элиты. Достаточно назвать имена философов С. Л. Франка, Ф. А. Степуна, Б. В. Яковенко, С. И. Гессена, М. М. Рубинштейна, будущего поэта Б. Л. Пастернака. Идеями неокантианства активно интересовался теоретик символизма писатель Андрей Белый. Произведения Риккерта неоднократно переводились на русский язык, правда, не все из этих переводов были удачными. Наиболее адекватными (и не без основания) сам Риккерт считал переводы своего ученика, будущего видного философа русского зарубежья С. И. Гессена.

В настоящую книгу включены прижизненные русские издания сочинений Риккерта (впрочем, других и не было). В силу значительной временной дистанции эти издания подверглись необходимому редактированию, связанному с уточнением, прояснением и унификацией терминов, написания имен, устранением нередких смысловых и буквенных опечаток, не говоря уже об исправлении орфографии и пунктуации в соответствии с современными правилами.

О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФИИ

Статья "О понятии философии" ("Vom Begriff der Philosophie") была опубликована в международном ежегоднике по философии культуры "Логос" (Logos. 1910/1911. Bd. 1). В русское издание журнала, выходившее в московском издательстве "Мусагет", она была включена в № 1 за 1910 г. (с. 19—61). Поскольку Риккерт был активным участником "Логоса", неоднократно публиковался в нем, для характеристики его взглядов небесполезно привести оценку направления журнала, данную редакторами его русского издания, пытавшимися возобновить это издание спустя более чем десятилетие за рубежом: "В основе старого "Логоса" лежала *идея автономии философского знания*. Этою идеей "Логос"... отмежевывался от всех философских направлений, обосновывающих философское знание на каких бы то ни было внефилософских началах, будь то наука (натурализм, психологизм, историзм), право и политика (исторический материализм, русские "субъективисты") или религия (религиозная философия мистического и онтологического характера). В отличие от этих односторонних и гетерономных

направлений "Логос" предметом и содержанием философии всегда мыслил всю полноту культуры и сущего, а ее задачей — постижение смысла этой полноты под знаком строгой автономии философского знания... Такой критический подход к философии, такое сосредоточение интересов преимущественно на вопросах методологии и теории знания многие принимали за творческое бессилие, за мертвую гносеологическую схоластику, подменяющую живое опытное знание мира бесплодной критикой возможного о нем знания, одним словом — за возрождение школьного кантианства, и только... По существу весь устремленный к положительному, систематическому творчеству, "Логос" все же полагал, что возможно оно исключительно на основе глубокого усвоения как унаследованного достоинства, так и всех новейших достижений философской мысли. Отсюда интерес "Логоса" ко всем главным течениям новой философии, стремление указать на разнообразные проблемы, возникающие для философии в различных областях культуры и жизни, его попытка связать работу русской мысли с усилиями и достижениями западной философии. Но во всем этом "Логос" никогда не видел своей последней цели. Всю эту работу он всегда считал лишь предварительной, лишь приуготовлением путей к новому подъему систематического философского творчества" (Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Под ред. С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Б. В. Яковенко. Прага, 1925. Кн. 1. С. 5—6).

С. 15. * по преимуществу (*греч.*).

С. 16. * "Кем был бы Бог, толкающий лишь извне?" (*нем.*). Из стихотворения И. В. Гёте, входящего в цикл его поэтических изречений "Бог, душа и мир" (1815) (см.: *Goethe J. W. Gedichte*. М., 1980. S. 307).

С. 21. * *Квантификация* (от лат. *quantum* — сколько) — количественный подход, исчисление.

С. 29. * См. посвященную этой проблематике статью Риккерта "О системе ценностей" (наст. изд. С. 363).

С. 36. * Статья Риккерта "Два пути теории познания. Трансцендентальная психология и трансцендентальная логика" на русском языке была опубликована в издании "Новые идеи в философии" (Спб., 1913. Сб. 7).

** См. в рус. перев.: Введение в трансцендентальную философию. — Предмет познания. Киев, 1904 (перевод Г. Шпета).

С. 40. * *Гуссерль Э.* Логические исследования. Спб., 1909. Т. 1.

НАУКИ О ПРИРОДЕ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ

Книга, которую во многом можно считать ключевой для понимания методологии Риккерта и его философских представлений в целом, сначала вышла в виде небольшой брошюры (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen, 1899), а в 1910 г. была значительно расширена и переработана автором. В настоящей публикации представлен перевод, сделанный с этого второго немецкого издания и вышедший в 1911 г. (Спб.: Образование) под редакцией С. И. Гессена.

С. 46. * мир человеческого знания (*лат.*).

С. 47. * См. *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 89, 278—279.

С. 49. * Полное название работы К. Менгера "Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Oekonomie insbesondere" (в рус. перев.: Исследования о методе социальных наук и политической экономии в особенности. Спб., 1894).

С. 54. * В рус. перев.: Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. Спб., 1903.

** В рус. перев.: Философия истории (см. наст. изд. С. 129).

С. 56. * См. в рус. перев.: *Вундт В.* Введение в философию. Спб., 1902.

С. 57. * неясным образом (*лат.*).

С. 59. * Так называлась кампания, которую проводил первый германский рейхсканцлер О. Бисмарк в 70-х гг. прошлого века для того, чтобы ослабить позиции католической церкви в Южной Германии.

С. 69. * *Генерализация* (генерализирование) (от лат. *generalis* — общий) — обобщение, т. е. логический переход от частного к общему или подчинение частных явлений общему принципу.

С. 73. * В оригинале: *A System of Logic ratiocinative and inductive*. V. 1—2, 1843 (переизд. 1900). В рус. перев. — Спб., 1899, переизд. 1900, 1914.

С. 74. * Ср.: *Гёте И. В.* Максимы и размышления // Избр. филос. произв. М., 1964. С. 372.

С. 76. * Имеется в виду книга Л. фон Ранке "Римские папы, их церковь и государство в XVI и XVII вв." (1834—1839) (в рус. перев. — Спб., 1869).

С. 90. * *Гёте И. В.* Оправдание замысла (1807) // Избр. филос. произв. М., 1964. С. 68.

С. 95. * *Мейер Э.* К теории и методике истории. М., 1903; 1912.

С. 97. * Название этой книги "Причинность и телеология в споре о науке".

** Книга С. И. Гессена "Индивидуальная причинность. Исследование по трансцендентальному эмпиризму" представляет собой диссертацию, которую он защитил в 1910 г. во Фрейбургском университете, где занимался под руководством Риккерта.

С. 102. * Речь идет о немецком физике, психологе и философе Г. Т. Фехнере (1801—1887).

С. 104. * *Haeckel E.* *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin, 1868; 11. Aufl. 1908 (в рус. перев. — т. 1—2. Спб., 1914).

С. 118. * И. П. Эккерман передает следующее аналогичное по духу высказывание И. В. Гёте о математике: "Я уважаю математику как самую возвышенную, полезную науку, поскольку ее применяют там, где она уместна, но не могу одобрить, чтобы ею злоупотребляли, применяя ее к вещам, которые совсем не входят в ее область и которые превращают благородную науку в бессмыслицу" (см.: *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981. С. 187—188; см. также: *Гёте И. В.* Избр. филос. произв. М., 1964. С. 457).

С. 127. * *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле (1873) // Полн. собр. соч. М., 1912. Т. 1. С. 393.

С. 128. * *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель. Спб., 1898; 2-е изд. — Спб., 1901.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Работа Риккерта "Философия истории" ("*Geschichtsphilosophie*") опубликована в сборнике, посвященном 80-летию известного немецкого историка философии Куно Фишера и вышедшем в 1907 г. в Гейдельберге вторым изданием (первое издание было опубликовано в 1905 г.) под названием "*Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*" ["Философия в начале двадцатого столетия"] под редакцией В. Виндельбанда (помимо Риккерта, в нем приняли участие В. Вундт, Э. Ласк, О. Либман, Т. Липпс, Э. Трёльч и другие философы). На русском языке она вышла отдельным изданием в переводе С. И. Гессена в 1908 г. (Спб., изд. Д. Е. Жуковского).

С. 130. * По всей вероятности, речь идет о книге Риккерта "Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в историческую науку", вышедшей в переводе А. М. Водена в 1903 г. К переводу был приложен внушительный список только замеченных опечаток и всякого рода неточностей. Впрочем, об этом переводе С. И. Гессен заметил, что он хотя и "не передает изящества и легкости языка подлинника и тем затрудняет чтение книги, но все же удовлетворяет требованиям точности и научности" (см.: *Риккерт Г.* Философия истории. Спб., 1908. С. V).

С. 133. * Работа Э. Ласка "*Fichtes Idealism und Geschichte*" ["Фихтевский идеализм и история"] (Tübingen, Leipzig, 1902) — первый его значительный труд, в котором он, следуя за Риккертом, трактует индивидуальное по сути дела как иррациональное, видя, в частности, истоки этого взгляда в антирационалистическом идеализме Фихте. В последующих своих работах он подвергает критике противопоставление индивидуального и общего как иррационального и рацио-

нального, доказывая, что всякое индивидуальное включает в себя и иррациональное (содержание, материя), и рациональное (форма) (см., например, об этом: *Вышеславцев В. Этика Фихте*. М., 1914. С. 61—63).

С. 145. * Книга немецкого историка М. Лемана "Шарнхорст" (Т. 1—2. Лейпциг, 1886—1887) относится к жанру исторической биографии. Она изображает деятельность прусского генерала Герхарда Иоганна Давида Шарнхорста, создателя национальной армии на базе всеобщей воинской повинности, которая сыграла значительную роль в освободительной войне против наполеоновской Франции.

С. 146. * Стоит упомянуть о рецензии Х. Гёффдинга на сборник, в котором была опубликована настоящая работа Риккерта. Рецензия вышла в "Göttingischen gelehrten Anzeigen" (1906. № 1).

** Полное название книги Г. Лотце "Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele" ["Медицинская психология, или Физиология души"] (Leipzig, 1852).

С. 149. * В своей книге "Les principes fondamentaux de l'histoire" ["Основные принципы истории"] (Paris, 1899) А. Ксенопол существенным для истории считал то, что явления в ней выступают в виде фактов последовательности и не подчиняются законам в отличие от явлений природы, которые имеют характер фактов повторения. Тем не менее он не отрицал причинной связи между историческими явлениями, благодаря которой и образуются "ряды событий". Хотя его взгляд на историю во многом был близок к позиции Риккерта, однако он расходился с последним, отрицая значение ценностного подхода для исследования исторического процесса.

С. 164. * общество (лат.).

С. 168. * противоречие в определении (лат.).

С. 175. * Имеется в виду книга Т. Карлейля "О героях, почитании героев и героическом в истории" (1841).

** Немецкий историк Л. фон Ранке является основоположником так называемой объективной школы в немецкой историографии. Сферой его интересов была в основном история политики и дипломатии. Отсюда его тезис о примате внешней политики над внутренней и изучение архивных документов как главный исследовательский прием. Специфика методологии Ранке особенно наглядно проявилась в его трудах "Немецкая история в эпоху Реформации" (1839—1840), а также "Римские папы, их церковь и государство в XVI и XVII вв." (1834—1839), на которые неоднократно ссылался Риккерт.

С. 179. * необходимое условие (лат.).

** основание (гр.).

С. 182. * Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XX, XXI. Н. 1. 1904—1905. В этом труде М. Вебер прослеживает истоки европейского капитализма и усматривает их в моральных заповедях протестантизма, воспитывавших бережливость, расчетливость, трудолюбие, честность.

С. 184. * Имеется в виду работа В. Дильтея "Идеи описательной и анализирующей психологии" (1894), в которой заложены основы так называемой понимающей психологии (он называет ее описательной психологией, или герменевтикой). Основной категорией здесь является понимание, противопоставляемое объяснению, базирующемуся на анализе, расчленении и систематизации психических явлений. Понимание имеет своим объектом целостные переживания, неразлагаемые на элементы и постигаемые интуитивным путем (путем интроспекции — самонаблюдения или "вживания" и т. п.). Описательная психология является, по Дильтею, основой методологии наук о духе, в том числе постижения явлений культуры прошлого (см.: *Дильтей В. Исследовательная психология*. М., 1924).

С. 186. * Речь идет об исходном принципе философии Фихте, согласно которому теоретическому отношению к предмету, созданию целостной теории знания должно предшествовать практическое, деятельностное отношение к нему, основанное на самосознании (самоопределении), которое не дано изначально, а есть никогда не завершающаяся задача, цель, к которой необходимо вечно стремиться.

С. 187. * Ranke L. v. Weltgeschichte. Bd. 1—9. Leipzig, 1888—1902.

С. 188. * Имеется в виду, по всей вероятности, коллективный труд "История человечества", вышедший в начале века (6. г.).

С. 190. * *Медиатизировать* (от лат. *mediatus* — выступающий посредником) — здесь означает "лишать самостоятельности". Термин имеет свое историческое содержание: им обозначался происходивший в начале XIX в. в Германии процесс присоединения мелких княжеств, которые были самостоятельными членами так называемой Священной Римской империи, к более крупным государствам.

С. 193. * *Шиллер Ф.* Резињьяця [Отречение] (1784). В переводе Н. Чуковского: "История и есть всемирный суд".

С. 194. * *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 87, 91.

С. 195. * Речь идет о посмертно изданных "Лекциях по философии истории" Гегеля (1837). См.: *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории // Собр. соч. М.; Л., 1935. Т. 8.

С. 200. * неясно (требует выяснения) (*лат.*).

** Р. Эйкен, начиная с 80-х гг. XIX в., в своих трудах активно выступил за возрождение идеалистической метафизики против господствовавшего тогда позитивистского мировоззрения. Разрабатывая концепцию метафизики духа, он понимал под духовным миром (обнаруживаемым через духовную деятельность, культуру) прежде всего автономную вечную единую ценность, которая должна стать высшей умопостигаемой реальностью. См., например, его книги: "Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit" ["Единство духовной жизни в сознании и деятельности человечества"] (Leipzig, 1888); "Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" ["Борьба за духовное содержание жизни"] (Leipzig, 1896) и др.

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Изложение и критика модных течений философии нашего времени

Книга "Философия жизни" ("Die Philosophie des Lebens") вышла на языке оригинала в 1920 г. Русское издание опубликовано в 1922 г. (Пб., "Academia") в переводе Е. С. Берловича и И. Я. Колубовского.

С. 207. * Имеется в виду главный персонаж одного из важнейших произведений немецкого философа Ф. Ницше, творчество которого послужило становлению философии жизни, — "Так говорил Заратустра" (1883—1885).

** Речь идет о немецком философе О. Шпенглере, представителе философии жизни, одном из основателей философии культуры. В 1918 г. вышел 1-й том его главного труда "Закат Европы", который имеет подзаголовок "Очерки морфологии мировой истории".

С. 209. * В упомянутой книге немецкий искусствовед Р. Гаман называет в качестве отличительной черты импрессионизма психологизм, поскольку для него единственно реальным оказывается непосредственно данное, т. е. психологические впечатления, а трансцендентный мир, мир существующей самой по себе действительности (он, по мнению автора, зафиксирован в естественно-научных суждениях), выступает как фикция. Ссылаясь на книги Риккерта "Границы естественно-научного образования понятий" и "Предмет познания", Гаман пишет: "Исходя из метода мышления логического, систематического и оперирующего понятиями по примеру наиболее строгих метафизиков и систематиков, даже прямо борясь с импрессионизмом", Риккерт обосновывает "немало сторон импрессионизма как фундамента мышления". Попытки такого обоснования он усматривает в признании Риккертом невозможности "всеобщего синтеза", в отрицании непосредственной данности и тем самым достоверности трансцендентно (самих по себе) существующих вещей (к допущению чего приходят лишь "посредством умозаключений") и, наконец, в выводе, что действительным выступает только "содержание сознания или содержание субъекта" (*Гаман Р.* Импрессионизм в искусстве и жизни. М., 1935. С. 20—23). Проблема непосредственно данного, которое для Гамана оказывается исходным пунктом субъективизма (и

даже солипсизма), Риккерт посвятил специальную статью "Метод философии и непосредственно данное. Опыт постановки проблемы", в которой он анализирует, как должна относиться философия ценностей к непосредственно данному, из которого исходят интуитивизм и позитивизм (Логос. Прага, 1925. Кн. 1. С. 109—155).

** См. в рус. перев.: Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кн. 1 и 2. С. 1—35.

С. 212. * основание познания (лат.).

** См. в рус. перев.: Зиммель Г. Конфликт современной культуры. П., 1923.

С. 214. * Имеется в виду драма в стихах И. В. Гёте "Торквато Тассо" (1789—1790).

С. 215. * "Что значит знать? Вот, друг мой, в чем вопрос" (Гёте И. В. Фауст. Ч. I. Перевод Б. Пастернака).

С. 218. * "Сколь изобильно небо! Звезда за звездой!" (нем.). Из стихотворения И. В. Гёте "Певец" (1783). В переводе Ф. Тютчева: "Как звезды в небе перещесть?"

С. 220. * Учение о регенерации было сформулировано Р. Вагнером во второй период его творчества в значительной степени под влиянием знакомства в середине 50-х гг. с философией А. Шопенгауэра. В нем он усматривает путь спасения от обреченной на гибель бездушной механической цивилизации посредством возрождения основанных на подлинной религиозности, пронизанных мистическим духом культурных ценностей (см. его труд "Религия и искусство", 1880). В музыке Вагнера эти идеи наиболее ярко воплотились в его последней опере "Парсифаль" (1882), которую он считал своего рода священнодействием, христианской мистерией, венчающей все его творчество.

** См. посвященную Р. Вагнеру книгу Ф. Ницше "Рождение трагедии из духа музыки" (1871) (Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 57—157).

С. 221. * "Не имей жизнь никакого смысла, и будь я вынужден выбрать бессмыслицу, тогда и мне его мудрость показалась бы наиболее достойной выбора" (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 25; Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 21).

** "Всюду, где было живое, обнаруживал я волю к власти" (там же. С. 100; Соч.: Т. 2. С. 82).

С. 222. * Там же. С. 10; Соч. Т. 2. С. 8.

** Там же. С. 100; Соч. Т. 2. С. 82.

С. 223. * жизненный порыв (фр.) — основное понятие А. Бергсона в его учении о творческой эволюции.

** неявным образом (лат.).

*** творческая эволюция (фр.).

С. 224. * См., например: Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. Здесь учению А. Бергсона посвящен специальный раздел.

С. 225. * Речь идет о книге Г. Зиммеля "Lebensanschauung" ["Взгляд на жизнь" или "Жизневоззрение", "Жизнепонимание"]. München, Leipzig, 1918.

С. 226. * Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels, 1905.

С. 227. * Имеется в виду учение И. В. Гёте о первофеномене (или первоявлении — Urphänomenon), под которым он понимал особенное, т. е. явление, заключающее в себе существенное, всеобщее (например, "перворастение", "первоживотное"). Ср.: "даже редчайшая форма втайне повторит прообраз" — из стихотворения "Метаморфозы животных" (1820) (Собр. соч.: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 461). "Первичный феномен, — писал Гёте, — идеален (как последнее познаваемое), реален (как познанное), символичен (ибо охватывает все случаи, тождествен со всеми случаями) (Гёте И. В. Избр. филос. произв. М., 1964. С. 356).

** Сочинение Э. Гуссерля "Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии" было опубликовано в ежегоднике "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung". Bd. 1. Tl. 1, 1913.

*** См. примечание к с. 277.

**** Статья Ф. А. Степуна называется "Трагедия творчества (Фр. Шлегель)".

С. 228. * Книга Г. Файхингера "Философия "как если бы" была написана в 1877—1878 гг. и вышла в свет в 1911 г. (Berlin), затем неоднократно переиздавалась. В ней он отпирывался от высказывания Канта о том, что необходимо

обращаться к основным понятиям метафизики (душа, мир, бог), как если бы (als ob) их объекты были реальными (см.: Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 571—572). Отсюда он делал вывод, что мы не можем знать, каковы объекты понятий типа "атом", "абсолют" и т. п. "на самом деле". Относясь к ним как к фикциям, мы должны использовать их как "биологически" полезные для нашего поведения, для практического ориентирования в мире.

С. 229. * Или "Закат Запада". Таково более точное название книги О. Шпенглера, которая в нашей литературе известна по ее первому переводу на русский язык, сделанному Н. Ф. Гарелиным, как "Закат Европы" (Т. 1. М.; Л., 1923).

** Фаустовской О. Шпенглер называл западноевропейскую культуру (в отличие от аполлоновской — греко-римской) и видел ее характерные черты в экстенсивности (завоевательности), чистой беспредельности, историческом релятивизме, политическом динамизме, индивидуализме в этике, преобладании музыки в искусстве и т. п. Фаустовская душа — это бестелесное и беспредельное пространство, динамизм внутреннего мира, выражающийся в самосознании, понимание прекрасного как подлинно духовного начала.

С. 230. * "...Но словам ведь соответствуют понятия" (нем.) — реплика ученика (студента) в разговоре с Мефистофелем из 1-й части "Фауста" (Гёте И. В. Фауст // Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 70. Перевод Б. Пастернака).

С. 235. * Понятие, предложенное У. Джеймсом (см., например, его посмертно изданную книгу очерков "Essays in Radical Empiricism". N. Y., 1912). Под радикальным эмпиризмом он понимал признание самодовлеющего характера опыта, не опирающегося ни на что. Его отличие от других форм эмпиризма он усматривал в утверждении, что в опыте обнаруживаются не только отдельные факты, но и связи между ними, которые, таким образом, не привносятся извне.

С. 241. * Имеется в виду, по всей вероятности, книга В. Дильтея "Einleitung in die Geisteswissenschaften" ["Введение в науки о духе"] (Leipzig, Berlin, 1883). Уже после смерти философа (в 1926 г.) вышла его книга "Die Welt des Geistes" ["Мир духа"]. Выражением его философских исканий был предсмертный, оставшийся незаконченным труд "Теория понятий о мире", 1910.

** многое, но немного (лат.).

С. 242. * Термин Б. Паскаля: "Я могу представить себе человека без рук, без ног, без головы... Но я не могу вообразить человека без мысли... Не в пространстве должен я искать своего достоинства, но в правильности мысли... В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, малую точку; мыслью я ее объемлю" (Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 105).

С. 245. * интуитивное познание (интуитивная истина) (лат.).

С. 246. * в зародыше (букв. в орехе) (лат.).

С. 247. * Риккерт здесь характеризует взгляды кантианца Форберга (который, впрочем, был слушателем Фихте и даже высказывал атеистические взгляды, что нашло отражение в его статье "О развитии понятия религии") по аналогии со взглядами более позднего кантианца Г. Файхингера, считавшего, что наши знания о мире есть фикции, допущения "как если бы", которые в лучшем случае ограничиваются миром явлений и не дают представления о действительности, как она есть "на самом деле" (см. примечание к с. 228).

** Полное название произведения Л. Тика "Die denkwürdige Geschichtschronik der Schildbürger..." ["Замечательная историческая хроника граждан Шильды"]. Оно было опубликовано в его трехтомном сборнике "Народные сказки, изданные Петером Лебрехтом" (1797). Шильдбургер на немецком языке означает глупец, простофиля. Шильдбургеры (букв. граждане Шильды) у Тика — это образы просветителей, пытающихся, например, поймать свет просвещения в мышеловку, исправлять воров, читая им оды, и т. п.

С. 248. * Гёте И. В. Фауст (Пролог на небе). В переводе Б. Пастернака: "Но эти превращения в свой черед/Немеркнущими мыслями украсьте".

С. 249. * Здесь и выше цитата из стихотворения И. В. Гёте "Божественное" (1783). В переводе Ап. Григорьева: "По вечным, железным,/Великим законам,/Всебытия мы/Должны невольно/Круги совершать./Человек один/Может невозможное;/Он различает,/Судит и рыдит,/Он лишь минуते/Сообщает вечность".

С. 250. * "В твоей груди содержание/И в твоём духе форма" (нем.) — из стихотворения И. В. Гёте "Прочное в сменах" (1802). В переводе Н. Вильмонта: "В сердце — трепет вдохновенья,/В духе форму сохранит".

С. 257. * "Чеканная форма, что живя развивается" (нем.) — из стихотворения И. В. Гёте "Перевозглаголы. Учение орфиков" (1820). В переводе С. Аверинцева: "Живой чекан, природой отчеканен".

С. 263. * "Der Lotze". Речь идет о "Гамбургском еженедельнике по немецкой культуре". В его № 1 за 1901 г. была, в частности, опубликована статья Риккерта "Естественно-научное мировоззрение?".

С. 271. * В рус. перев.: *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. Прологомены к критике чистого опыта. Спб., 1913. На языке оригинала книга впервые вышла в Лейпциге в 1874 (1876) г.

С. 272. * В рус. перев.: *Кидд Б.* Социальная эволюция. Спб., 1897. На языке оригинала книга английского социолога вышла в 1894 г.

С. 274. * *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 601.

С. 275. * Имеются в виду следующие слова Ф. Ницше: "Что такое обезьяна по сравнению с человеком? Посмешище либо мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека — посмешищем либо мучительным позором... Когда-то были вы обезьянами, и даже теперь человек больше обезьяна, нежели иная из обезьян" (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 10; Соч. Т. 2. С. 8).

С. 277. * В работе "Гений войны и немецкая война" М. Шелер стоял на откровенно милитаристских, шовинистических позициях. Он прославлял немецкий "гений войны", усматривая лишь в нем путь к объединению Европы. Впоследствии он осудил свои направленные на защиту войны выступления.

С. 278. * Из поэтических произведений Ф. Шиллера эту мысль с наибольшей силой выразило его стихотворение "Торжество победителей" (1803).

** убежище невежества (*лат.*).

С. 280. * "Сера, мой друг, всякая теория" (нем.) — слова Мефистофеля из 1-й части "Фауста" И. В. Гёте. В переводе Б. Пастернака: "Теория, мой друг, суха".

С. 283. * реальнейшее сущее (*лат.*).

С. 298. * laissez faire, laissez passer (*фр.*), букв. позволяйте делать (кто что хочет), позволяйте идти (кто куда хочет), т. е. не мешайте и не препятствуйте. Это лозунг экономической свободы, выдвинутый в XVIII в. французскими экономистами-физиократами, требовавшими невмешательства государства в экономические отношения.

С. 299. * *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. Наука логики. С. 89.

С. 302. * См.: *Ницше Ф.* Ценность европейской культуры // Собр. соч. М., б. г. Т. 9. С. 45.

С. 303. * См.: *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981. С. 148.

С. 304. * *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 601.

С. 305. * *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 10; Соч. Т. 2. С. 8.

** В переводе Б. Пастернака: "Какой я бог! Я знаю облик свой./Я червь слепой, я пасынок природы,/Который пыль глотает пред собой/И гибнет под стопою пешехода" (*Гёте И. В.* Фауст. Ч. 1).

С. 306. * Слова Гомункула из 2-й части "Фауста" И. В. Гёте. В переводе Б. Пастернака: "Природному вселенная тесна,/Искусственному ж замкнутость нужна".

С. 307. * вывод из недоказанного (аргумент, основанный на выводе из положения, еще требующего доказательства) (*лат.*).

С. 323. * См. наст. изд. С. 363.

С. 326. * Из стихотворения И. В. Гёте "Майская песня" (1771). В переводе А. Глобы: "Как все ликует,/Поет, звенит!" или А. Фета: "Все нежит взоры, / Все нежит слух".

** *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра (Плясовая песнь). М., 1990. С. 94; Соч. Т. 2. С. 77.

С. 328. * Речь идет о Фридерике Брион (1752—1813), дочери пастора Иоганна Якоба Бриона из деревушки Зезенгейм, возлюбленной Гёте в годы его учебы в Страсбурге в 1770—1772 гг. Ей посвящена значительная часть стихотворений поэта, вошедших в цикл "Зезенгеймские песни". В этом цикле поэзия предстает как выражение непосредственного переживания и не имеет ничего общего с расудочной поэзией классицизма.

** "Система природы" (1770) — основное сочинение французского философа-просветителя П. Гольбаха.

*** Гёте И. В. Ко дню Шекспира // Собр. соч.: В 10 т. М., 1980. Т. 10. С. 262—263.

**** неделимое есть невыразимое (лат.).

С. 330. * Имеется в виду докторская диссертация А. Бергсона "Опыт о непосредственных данных сознания" (см.: Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т. 1). На русском языке впервые вышла в переводе С. И. Гессена под названием "Время и свобода воли" (М., 1910).

С. 332. * "Самое высокое, полученное нами от Бога и природы, есть жизнь. Стремление беречь и лелеять жизнь неискоренимо прирождено каждому, ее особенности остаются тайной и для нас, и для других" (Гёте И. В. Максимы и размышления // Избр. филос. произв. М., 1964. С. 359). В письме к С. Буассере от 6 июля 1828 г. Гёте писал: "И так жизнь, продвигаясь вперед, идет среди потерь и продолжает равномерно работать, создавая полотно непрерывного бытия, вечной необходимости". А в его письме к Ф. А. фон Бойльвиуду от 18 июля 1828 г. есть такие строки: "С радостью путь продолжай" (см.: Конради К. О. Гёте. Жизнь и творчество. М., 1987. Т. 2. Итог жизни. С. 620).

С. 334. * Этот образ связан у А. Бергсона с представлением об интеллекте как обладающем "естественным непониманием жизни", поскольку он заключает в одни и те же рамки поочередно бесконечное число предметов, которые могут помещаться и является тем самым познанием, лишенным жизненного содержания и представляющим одну лишь форму (см.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1914. С. 134, 148).

С. 335. * Фихте И. Г. Назначение человека // Соч.: В 2 т. Спб., 1993. Т. 2. С. 220.

С. 336. * См. примечание к с. 223.

С. 337. * острие (фр.).

** См. сноску к с. 206.

С. 342. * Из стихотворения Ф. Гёльдерлина "Сократ и Алкивиад". В переводе В. Микушевича: "Кто глубины постиг, жизнью любитесь".

ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРИЧИННОСТЬ И ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ

Статья Риккерта "Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus" вышла в сборнике философских трудов ("Philosophische Abhandlungen"), посвященных 70-летию известного немецкого логика Христофа Зигварта (Tübingen, 1900). (В некоторых библиографических описаниях этой статьи слово "причинность" ("Causalität") передается точнее — "Kausalität".) На русском языке она опубликована в издании "Новые идеи в философии". Спб.: Образование, 1913. Сб. 8. С. 1—36. Перевод Г. Федотова.

С. 344. * "Ни тело не может определить душу к мышлению, ни душа не может определить тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь такое)" (лат.) (Спиноза Б. Этика (Ч. III, теорема 2) // Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 457).

** "порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей" (лат.) (Спиноза Б. Этика (Ч. II, теорема 7) // Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 407).

С. 345. * Речь идет о 1-й части книги Риккерта "Границы естественно-научного образования понятий", которая была опубликована в 1896 г. (2-я часть вышла в 1902 г.).

С. 346. * после этого (лат.). Английский философ Д. Юм считал, что на отождествлении post hoc (связи следования одного события за другим) с proutet

нос (вследствие этого) основана психологическая привычка видеть за каждым предшествовавшим событием причину события, следующего за ним.

** причина равна следствию (лат.).

*** "все, хотя и в различных степенях, одушевлены" (лат.). Эти слова переданы у Спинозы в таком контексте: "Все, что было нами изложено до сих пор, имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам, которые, хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены" (Спиноза Б. Этика (Ч. II, теорема 13, схолия) // Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 414).

С. 348. * Наиболее подробно представления о взаимоотношении физического и психического рассмотрены в книге Л. Буссе "Geist und Körper, Seele und Leib" ["Дух и тело, душа и плоть"] (Leipzig, 1903).

** движение и покой (лат.).

*** бесконечный разум (лат.).

С. 350. * Риккерт здесь ссылается на свои книги "Предмет познания" и "Границы естественно-научного образования понятий", которые уже после написания этой статьи были переведены на русский язык.

С. 351. * См. в рус. перев.: Паульсен Ф. Введение в философию. М., 1908.

С. 352. * Речь идет о книге Г. Т. Фехнера "Elemente der Psychophysik" ["Элементы психофизики"] (Leipzig, 1860), где, рассматривая соотношение психических и физических явлений, он мыслит их соответствие не причинно обусловленным, а функциональным (коррелятивным, причем поддающимся математическому описанию), т. е. в конечном счете в духе психофизического параллелизма.

** См. в рус. перев.: Эббингауз Г. Основы психологии. Спб., 1911—1912. Т. 1. Вып. 1—2.

*** третий член сравнения (критерий сравнения) (лат.).

С. 353. * Именно немецкий зоолог и физиолог К. Фогт был автором утверждения, которое приводит Риккерт: мозг продуцирует (производит) мысль, так же как печень — желчь.

** Имеется в виду книга Дюбуа-Реймона "Die sieben Welträtsel" ["Семь мировых загадок"] (Leipzig, 1882). По своей проблематике она является продолжением его труда "Über die Grenzen des Naturerkennens" ["О границах познания природы"] (Leipzig, 1872), где он выдвинул свое знаменитое утверждение "Ignorabimus" ["Мы этого не узнаем"], касающееся механизма функционирования психических явлений.

С. 354. * Полное название книги А. Рия "Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft" ["Философский критицизм и его значение для позитивной науки"] (Bd. 1—2. Leipzig, 1876—1887).

** См. примечание к с. 21.

С. 356. * Концепция специфической энергии органов чувств, сформулированная в качестве закона в XIX в. прежде всего немецким физиологом Иоганнесом Мюллером (1801—1858) и английским физиологом Чарлзом Беллом (1774—1842), исходит из того эмпирического факта, что реакция на внешний раздражитель зависит от специфики самого органа чувств (так, в глазу возникают зрительные ощущения и от света, и от механического или электрического раздражения, а в ухе слуховые ощущения не только от звука, но и от различного рода других воздействий). Отсюда ощущения рассматривались как не дающие правильного представления о внешнем мире, что стало основой так называемого физиологического идеализма, о котором говорит далее Риккерт.

С. 357. * уход в бесконечность (лат.).

С. 359. * с порога (лат.).

О СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ

На языке оригинала статья Риккерта "System der Werte" вышла в журнале "Logos" (1914. Bd. 4). В переводе на русский язык она была опубликована в журнале "Логос" (Спб.; М. [изд.-ва М. О. Вольф], 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 45—79).

С. 364. * Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом (Изречения и стрелы) // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 560.

С. 367. * Подобное деление заставляет вспомнить о книге немецкого философа В. Штерна "Person und Sache" ["Личность и вещь"], первый том которой вышел в 1906 г. По Штерну, личность отличает внутренняя активность, вещь — пассивность. Впрочем, в персоналистической по своему характеру системе Штерна и вещь — это, по сути, личность низшего порядка, каковыми он считал, например, неодушевленные предметы. Русский философ Н. О. Лосский, которому была близка идея Штерна об иерархии личностей, считал его одним из создателей современной теории ценностей (см. его работу "Ценность и бытие" в кн.: *Лосский Н. О. Бог и мировое зло.* М., 1994. С. 256—307).

С. 378. * Где люди, там и правила (*лат.*).

С. 381. * Из "Фауста" И. В. Гёте (ч. 1, "Лесная пещера", монолог Фауста). Ср. в переводе Д. Веневитинова: "Но я могу в ее таинственную грудь,/Как в сердце друга заглянуть" или Б. Пастернака: "Но я могу до самого нутра/Заглядывать в нее, как в сердце друга".

С. 382. * Термин Ф. Шиллера, характеризующий его представление о целостности личности, когда снимается противоречие между эстетическим и этическим, между реальным и должным в ее устремлениях.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин* Аврелий (354—430), христианский теолог, философ, писатель, церковный деятель — 331
- Авенариус* Рихард (1843—1896), швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма (махизма) — 224, 271, 276
- Адлер* Макс (1873—1937), австрийский философ, представитель неокантианства — 97, 137
- Акиба* бен Иосиф (ок. 50—132/135), иудаистский теолог и проповедник (законоучитель) — 365
- Александр Македонский* (356—323 до н. э.), царь Македонии (с 336 до н. э.), создатель крупнейшей монархии древности — 187
- Аполлон*, в древнегреческой мифологии бог-целитель и прорицатель, покровитель искусств, олицетворение космической и человеческой гармонии — 220
- Аристотель* (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист — 66, 73, 74, 213, 331
- Белов* Георг (1858—1927), немецкий историк — 50, 136, 175
- Бергсон* Анри (1859—1941), французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни, лауреат Нобелевской премии по литературе (1927) — 18, 31, 219, 222—229, 242, 243, 267, 269, 275—278, 283, 284, 288, 328—331, 334, 335, 337
- Бернгейм* Эрнст (1850—1942), немецкий историк — 136
- Бетховен* Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор, пианист, дирижер — 9
- Бисмарк* Отто фон Шёнхаузен (1815—1898), немецкий политический деятель, первый рейхсканцлер Германской империи (1871—1890) — 106, 108
- Боймер* Гертруда (1873—1954), немецкая писательница, публицистка, участница женского правозащитного движения — 335
- Бокль* Генри Томас (1821—1862), английский историк, представитель географической школы в социологии — 136, 145
- Браге* Тихо (1546—1601), датский астроном — 5
- Бруно* Джордано (1548—1600), итальянский философ-пантеист и поэт — 193, 194
- Буркхардт* Якоб (1818—1897), швейцарский историк и философ культуры — 7, 145, 304
- Буссе* Людвиг (1862—1907), немецкий философ и психолог — 348, 349

- Бэр* Карл Эрнст (1792—1876), естествоиспытатель, один из основателей эмбриологии, работал в Германии, Австрии, с 1834 г. — в России — 76, 77, 106, 146
- Вагнер* Рихард (1813—1883), немецкий композитор, дирижер, реформатор оперы — 220, 275
- Вебер* Макс (1864—1920), немецкий историк, социолог, экономист, юрист, в методологии ориентировался на неокантианство — 49, 182, 271
- Вейсман* Август (1834—1914), немецкий зоолог, представитель неodarвинизма — 106, 146, 272
- Вильгельм I* (1797—1888), прусский король (с 1861) и германский император (с 1871), из династии Гогенцоллернов — 145
- Виндельбанд* Вильгельм (1848—1915), немецкий философ, глава Баденской школы неокантианства — 3, 8—11, 74, 87, 88, 135
- Виноградов* Павел Гаврилович (1854—1925), историк, профессор Московского и Оксфордского университетов — 189
- Воден* А. М., переводчик и философ — 130
- Вольф* Каспар Фридрих (1734—1794), естествоиспытатель, один из основателей эмбриологии, с 1766 г. работал в России — 104
- Вундт* Вильгельм (1832—1920), немецкий психолог, физиолог, философ, один из основателей экспериментальной психологии — 56, 79, 138, 222, 346, 347
- Гайм* Рудольф (1821—1901), немецкий историк философии и литературы — 247
- Галилей* Галилео (1564—1642), итальянский физик, астроном, математик, мыслитель — 5, 47, 144, 226
- Гаман* Иоганн Георг (1730—1788), немецкий философ-иррационалист, критик, писатель — 219
- Гаман* Рихард (1879—1961), немецкий историк искусства — 209
- Гарвей* Уильям (1578—1657), английский врач, один из основателей современной физиологии — 104
- Гартлебен* Отто Эрих (1864—1905), немецкий поэт, прозаик, драматург — 250
- Гегель* Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма — 4, 5, 7, 12, 27, 40, 49, 50, 132, 195, 196, 200, 201, 207, 218, 226, 227, 255, 299, 308, 329, 331
- Геккель* Эрнст (1834—1919), немецкий биолог-эволюционист — 104, 106
- Гёльдерлин* Фридрих (1770—1843), немецкий поэт — 342
- Гельмгольц* Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894), немецкий естествоиспытатель, автор трудов по физике, биофизике, физиологии, психологии — 146
- Георге* Стефан (1868—1933), немецкий поэт-символист — 214, 335
- Гераклит Эфесский* (ок. 540 — ок. 480 до н. э.), древнегреческий философ, представитель ионийской школы — 251, 252, 256

- Гервинус* Георг Готфрид (1805—1871), немецкий историк и литературовед — 79
- Гердер* Иоганн Готфрид (1744—1803), немецкий философ и писатель-просветитель — 219, 328
- Гессен* Сергей Иосифович (1887—1950), философ, ученый-педагог, публицист, с 1923 г. в эмиграции — 97
- Гёте* Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель, естествоиспытатель — 74, 90, 103, 106, 118, 213, 214, 219, 220, 229, 243, 248, 249, 303, 326, 328, 329, 332, 334
- Гёффдинг* (Хёфдинг) Харальд (1843—1931), датский философ, психолог, историк философии — 146, 177, 182
- Гиббон* Эдуард (1737—1794), английский историк — 79
- Гольдштейн* Юлиус, немецкий философ и публицист — 228
- Готейн* Эберхард (1853—1923), немецкий историк — 59
- Гундольф* (наст. фам. Гундельфингер) Фридрих (1880—1931), немецкий историк литературы, эссеист — 213, 214
- Гуссерль* Эдмунд (1859—1938), немецкий философ, основатель феноменологии — 3, 12, 40, 226, 227, 241, 242
- Данте Алигьери* (1265—1321), итальянский поэт, создатель итальянского литературного языка — 192, 214
- Дарвин* Чарлз Роберт (1809—1882), английский естествоиспытатель, создатель теории эволюции органического мира — 105, 106, 177, 178, 263, 267—269, 272—278, 294, 299, 303, 304
- Декарт* Рене (1596—1650), французский философ, математик, физик, физиолог — 47, 242, 249, 331
- Джеймс* (Джемс) Уильям (1842—1910), американский философ и психолог, один из основателей прагматизма — 3, 224, 226, 228, 235, 247, 309, 312, 329, 337
- Дильтей* Вильгельм (1833—1911), немецкий философ и историк культуры, представитель философии жизни, основатель понимающей психологии — 3, 8, 11, 40, 44, 49, 51, 138, 183, 192, 225—227, 239—242, 329, 334, 335, 337
- Дионис*, в древнегреческой мифологии бог плодоносящих, стихийных сил земли, растительности, виноградарства — 220, 275, 320
- Дове* Альфред (1844—1916), немецкий историк — 92, 180, 187
- Дройзен* Густав (1838—1908), немецкий историк — 136
- Дюбуа-Реймон* Эмиль Генрих (1818—1896), немецкий физиолог — 115, 353, 354
- Зибек* Пауль, немецкий издатель и редактор — 45
- Зибель* Генрих фон (1817—1895), немецкий историк и политический деятель — 92, 145
- Зигварт* Христоф (Кристоф) (1830—1904), немецкий логик, по философским взглядам был близок к неокантианству — 345, 348, 349

- Зиммель** Георг (1858—1918), немецкий философ и социолог, представитель философии жизни — 135, 209, 212, 225, 226, 251—257, 285, 311, 312, 329, 334
- Ибервег** Фридрих (1826—1871), немецкий философ и историк философии — 247
- Кант** Иммануил (1724—1804), немецкий философ, родоначальник немецкого классического идеализма — 3—5, 10, 39, 47, 49, 77, 132, 133, 137, 194—196, 199, 228, 242, 249, 256, 271, 272, 313, 323, 331, 337, 350, 354, 355, 366
- Карлейль** Томас (1795—1881), английский философ, писатель, историк — 175
- Кеплер** Иоганн (1571—1630), немецкий астроном — 5, 47
- Кидд** Бенджамин (1858—1916), английский социолог, социал-дарвинист — 272
- Кирхгоф** Густав Роберт (1824—1887), немецкий физик — 92
- Коген** Герман (1842—1918), немецкий философ, глава Марбургской школы неокантианства — 5, 11
- Кондорсе** Мари Жан Антуан Никола (1743—1794), французский философ-просветитель, математик, социолог, политический деятель — 110
- Конт** Огюст (1798—1857), французский философ и социолог, один из основателей позитивизма — 3, 5, 49, 176, 177
- Коперник** Николай (1473—1543), польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира — 5, 194
- Кронер** Рихард (1884—1974), немецкий философ, сначала сторонник неокантианства, затем представитель философии жизни и неогегельянства — 222
- Ксенопол** Александру (1847—1920), румынский историк и социолог — 44, 149, 157
- Кьеркегор** Сёрен (1813—1855), датский философ, теолог, писатель — 3, 219, 308, 311
- Лагард** (наст. фам. Беттнихер, Лагард — по матери) Пауль (1827—1891), немецкий протестантский теолог и ориенталист — 179
- Лампрехт** Карл (1856—1915), немецкий историк — 7, 50, 83, 96, 136, 145, 209
- Ланге** Фридрих Альберт (1828—1875), немецкий философ и экономист, представитель раннего неокантианства — 3
- Ласк** Эмиль (1875—1915), немецкий философ, представитель неокантианства — 49, 133
- Лассаль** Фердинанд (1825—1864), немецкий публицист и адвокат, деятель рабочего движения, социалист — 110
- Лассвиг** Курд (1848—1910), немецкий писатель и философ, представитель неокантианства — 345
- Лейбниц** Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед — 47, 331
- Леман** Макс (1845—1929), немецкий историк — 145

- Либман* Отто (1840—1912), немецкий философ, представитель раннего неокантианства — 3, 4
- Линднер* Теодор (1843—1919), немецкий историк — 136
- Лосский* Николай Онуфриевич (1870—1965), философ, основатель интуитивизма, представитель персонализма в России, с 1922 г. в эмиграции — 31
- Лотце* Рудольф Герман (1817—1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель — 146, 336
- Майя*, в древнеиндийской мифологии обозначение иллюзорности бытия, нередко персонифицируется в облике божественной женщины — 198, 201
- Максвелл* Джеймс Клерк (1831—1879), английский физик, создатель классической электродинамики — 146
- Мальтус* Томас Роберт (1766—1834), английский экономист, пытавшийся сформулировать т. н. "естественный закон народонаселения" — 267, 272, 274
- Марбе* Карл (1869—1953), немецкий психолог — 80
- Маркс* Карл (1818—1883), немецкий мыслитель, создатель коммунистического учения, названного его именем — 3, 7, 131, 263
- Мах* Эрнст (1838—1916), австрийский философ и физик, один из основателей махизма (эмпириокритицизма) — 5, 224, 276
- Медикус* Ф., немецкий философ и историк, представитель неокантианства — 188
- Медичи*, итальянское семейство, правившее во Флоренции в XV—XVIII вв. — 58
- Мейер* Эдуард (1855—1930), немецкий историк — 95, 96, 98, 136, 157
- Мелис* Георг (1878—?), немецкий философ, автор работ по философии истории и истории философии, этике, эстетике — 49
- Менгер* Карл (1840—1921), австрийский экономист — 49
- Микеланджело Буонарроти* (1475—1564), итальянский скульптор, живописец, архитектор, поэт — 58
- Милль* Джон Стюарт (1806—1873), английский философ-позитивист, экономист, общественный деятель — 3, 5, 73, 138
- Моммзен* Теодор (1817—1903), немецкий историк — 7
- Моррис* Макс (1859—1918), немецкий историк литературы — 328
- Мюллер* Иоганнес фон (1752—1809), швейцарский историк — 79
- Мюнстерберг* Гуго (1863—1916), немецко-американский психолог и философ, испытывал влияние неокантианства — 31, 44, 138, 366
- Мюнх* Фриц, немецкий философ — 288
- Навилль* Анри Адриен, швейцарско-французский философ, автор неоднократно переиздававшейся книги "Классификация наук" — 135
- Наполеон I* (1769—1821), французский император (1804—1814, март—июнь 1815), ос-

- нователь династии Бонапартов — 103, 108
- Нибур* Бартольд Георг (1776—1831), немецкий историк — 7
- Ницше* Фридрих (1844—1900), немецкий философ и поэт, один из основателей философии жизни — 3, 127, 220—222, 224—229, 242, 247, 254, 263, 265—267, 269, 273—278, 298, 302—304, 308, 309, 311—313, 319, 320, 329—332, 334—337, 342, 364
- Новалис* (наст. имя и фам. Фридрих фон Харденберг) (1772—1801), немецкий поэт и философ, теоретик романтизма — 219
- Ньютон* Исаак (1643—1727), английский математик, механик, астроном, физик, основатель классической физики — 47, 137, 296, 330
- Оствальд* Вильгельм Фридрих (1853—1932), немецкий физико-химик и философ, лауреат Нобелевской премии (1909) — 271
- Парменид* (ок. 540 — ок. 470 до н. э.), древнегреческий философ, основатель элейской школы — 251
- Пауль* Герман (1846—1921), немецкий языковед, германист — 48, 56—58, 74, 107, 135
- Паульсен* Фридрих (1846—1908), немецкий философ, автор работ по истории философии, этике, педагогике — 228, 247, 349
- Пирс* Чарлз Сандерс (1839—1914), американский философ, логик, математик, естествоиспытатель, родоначальник прагматизма — 3
- Платон* (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ — 30, 60, 69, 255, 279, 331, 332
- Плотин* (204/205—270), античный философ, основатель неоплатонизма — 245, 331
- Полибий* (ок. 200 — ок. 120 до н. э.), древнегреческий историк — 79
- Птолемей* Клавдий (ок. 90 — ок. 160), древнегреческий астроном, создатель геоцентрической системы мира — 5
- Пушкин* Александр Сергеевич (1799—1837), поэт и прозаик — 9
- Равá* Адольфо (1879—1957), итальянский юрист и философ, представитель неокантианства — 44
- Равессон-Мольен* (наст. фам. Лаше) Жан Гаспар Феликс (1813—1900), французский философ-спиритуалист — 219
- Рамон-и-Кахаль* Сантьяго (1852—1934), испанский биолог, специалист в области гистологии, лауреат Нобелевской премии (1906) — 265
- Ранке* Леопольд фон (1795—1886), немецкий историк — 7, 75—77, 92, 145, 175, 176, 180, 187—190, 197, 198
- Риккерт* Генрих (1863—1936) — 3—12, 31, 40, 45, 65, 110, 131, 206, 207, 382
- Риль* Алоиз (1844—1924), австрийско-немецкий философ, представитель неокантианства

- 68, 94, 95, 98, 128, 137, 142, 144, 146, 162, 193, 354
- Ример* Фридрих Вильгельм (1774—1845), немецкий филолог и историк литературы — 118
- Роден* Огюст (1840—1917), французский скульптор — 319
- Рольф* В. Г. (ум. 1883/1884), немецкий биолог, выступавший против дарвинизма — 221, 262, 274, 275
- Руссо* Жан Жак (1712—1778), французский философ и писатель — 265, 328, 331
- Сократ* (470/469—399 до н. э.), древнегреческий философ — 247, 342
- Спалланцани* Ладзаро (1729—1799), итальянский естествоиспытатель — 104
- Спенсер* Герберт (1820—1903), английский философ и социолог, один из основателей позитивизма — 263, 264, 266, 267, 298, 299
- Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677), нидерландский философ — 30, 245, 313, 331, 344, 346
- Степун* Федор Августович (1884—1965), философ, историк, культуролог, писатель, с 1922 г. в эмиграции — 227, 244
- Тацит* (ок. 58 — ок. 117), римский историк — 79
- Тённис* Фердинанд (1855—1936), немецкий социолог — 79, 104, 110, 136, 146
- Тик* Людвиг (1773—1853), немецкий писатель-романтик — 247
- Тилле* Александр (1866—1912), немецкий экономист, автор работ по социально-политической проблематике — 263
- Толстой* Лев Николаевич (1828—1910), писатель и мыслитель — 301
- Трейчке* Генрих (1834—1896), немецкий историк — 145
- Трёлъч* Эрнст (1865—1923), немецкий протестантский теолог, философ, социолог и историк религии — 49
- Тьерри* Огюстен (1795—1856), французский историк — 79
- Тэн* Ипполит (1828—1893), французский философ, историк, психолог, искусствовед — 136, 145
- Файхингер* Ганс (Ханс) (1852—1933), немецкий философ, основатель журнала "Kant-Studien" (1897) и Кантовского общества (1904) — 228
- Фейербах* Людвиг (1804—1872), немецкий философ, представитель антропологизма — 3
- Фехнер* Густав Теодор (1801—1887), немецкий физик, психолог, философ, писатель — 352
- Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма — 40, 49, 132, 133, 186, 195, 196, 209, 219, 228, 247, 335, 390
- Фишер* Куно (1824—1907), немецкий историк философии, последователь Гегеля — 45, 54, 130, 132, 239

- Фогт** (Фохт) Карл (1817—1895), немецкий философ и естествоиспытатель, представитель вульгарного материализма — 353
- Форберг**, немецкий философ, последователь Канта, слушатель лекций Фихте — 228, 247
- Фридрих II** (Фридрих Великий) (1712—1786), прусский король (с 1740), из династии Гогенцоллернов, полководец — 106
- Фридрих Вильгельм IV** (1795—1861), прусский король (с 1840), из династии Гогенцоллернов, с 1857 г. в связи с сильным психическим расстройством отошел от государственных дел — 79, 83, 96
- Фришгейзен-Кёлер** Макс (1878—1923), немецкий философ, последователь Дильтея — 65, 68
- Фукидид** (ок. 460—400 до н. э.), древнегреческий историк — 79
- Цезарь** Гай Юлий (102/100—44 до н. э.), римский диктатор и полководец — 9
- Целлер** Эдуард (1814—1908), немецкий историк — 5
- Шарнхорст** Герхард Иоганн Давид (1755—1813), прусский военный деятель, генерал (с 1807) — 145
- Шекспир** Уильям (1564—1616), английский драматург и поэт — 214, 328
- Шелер** Макс (1874—1928), немецкий философ, один из основателей современной аксиологии, социологии познания, философской антропологии — 209, 227, 241—244, 277, 278, 280, 288, 301
- Шеллинг** Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма — 132, 219, 222
- Шефер** Дитрих, немецкий историк культуры, культуролог — 59
- Шиллер** Иоганн Фридрих (1759—1805), немецкий поэт, драматург, философ и теоретик искусства — 193, 278, 289, 303, 315, 376
- Шлегель** Фридрих (1772—1829), немецкий критик, филолог, философ, писатель, теоретик романтизма — 219, 227, 228, 244
- Шлоссер** Фридрих Кристоф (1776—1861), немецкий историк — 304
- Шопенгауэр** Артур (1788—1860), немецкий философ, представитель волюнтаризма — 3, 113, 132, 191, 201, 219—222, 247, 274, 275, 304
- Шпенглер** Освальд (1880—1936), немецкий философ и историк культуры, представитель философии жизни — 219, 229
- Шпенцер**, естествоиспытатель, сторонник механистического толкования теории Дарвина — 273—277
- Штраус** Давид Фридрих (1808—1874), немецкий теолог и философ, сторонник пантеизма — 265
- Эббингауз** Герман (1850—1909), немецкий психолог, представитель ассоциативной психологии — 352
- Эйкен** Рудольф (1846—1926), немецкий философ, последова-

- тель Фихте и сторонник христианского спиритуализма, лауреат Нобелевской премии по литературе (1908) — 200, 228, 229
- Эйнштейн* Альберт (1879—1955), физик-теоретик, один из основателей современной физики, лауреат Нобелевской премии (1921) — 330
- Экхарт* Иоганн (Мейстер Экхарт) (ок. 1260—1327/1328), немецкий философ-мистик — 245
- Эльстер* Эрнст (1860—?), немецкий историк литературы — 80
- Энгельс* Фридрих (1820—1895), немецкий философ, историк, публицист и политический деятель, соратник К. Маркса — 3, 131
- Эренфельс* Христиан (Кристиан) фон (1859—1932), австрийский философ и психолог — 270
- Юм* Дэвид (1711—1776), английский философ, историк, экономист — 79
- Якоби* Фридрих Генрих (1743—1819), немецкий писатель и философ, представитель т. н. "философии чувства и веры" — 219
- Ясперс* Карл (1883—1969), немецкий философ и психиатр, представитель экзистенциализма — 309, 311—313

Составитель *В. М. Персонов*

СОДЕРЖАНИЕ

Генрих Риккерт и неокантианское движение. <i>А. Ф. Зотов</i>	3
--	---

О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФИИ

I. Субъект и объект	15
II. Ценность и действительность	22
III. Истолкование смысла	29

НАУКИ О ПРИРОДЕ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ

Предисловие	44
I. Постановка проблемы	45
II. Исторически сложившаяся ситуация	47
III. Основная противоположность	50
IV. Природа и культура	54
V. Понятие и действительность	59
VI. Естественно-научный метод	66
VII. Природа и история	72
VIII. История и психология	78
IX. История и искусство	84
X. Исторические науки о культуре	89
XI. Промежуточные области	103
XII. Количественная индивидуальность	111
XIII. Индивидуальность, индифферентная по отношению к ценности	119
XIV. Объективность культурной истории	122

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Предисловие автора к русскому переводу	130
Примечание ко второму изданию	131
Введение	132
Глава I. Логика исторической науки	135
Глава II. Принципы исторической жизни	165
Глава III. Философия истории как всеобщая история	186
Литература	203

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Изложение и критика модных течений философии
нашего времени

Предисловие	206
Введение	207
Глава I. Жизнь как модное понятие	209
Глава II. Современные философы жизни	218
Глава III. Беспринципность жизненной философии интуиции	230
Глава IV. Форма жизни и содержание жизни	250
Глава V. Биологистический принцип	257
Глава VI. Прежний и новый биологизм	262
Глава VII. Критика биологистического принципа реальности	280
Глава VIII. Критика биологистического принципа ценности	289
Глава IX. Борьба против системы	306
Глава X. Жизнь и культура	315
Глава XI. Правда философии жизни	326

ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРИЧИННОСТЬ И ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ

О СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ

I. Открытая система	365
II. Три ступени свершения	369
III. Созерцание и действенность, вещь и личность	372
IV. Шесть областей ценностей	374
V. Наука и мирозозерцание	387
Примечания	392
Указатель имен	403

Генрих Риккерт
НАУКИ О ПРИРОДЕ
И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ

На переплете помещена репродукция с картины
Феликса Валлоттона (1865—1925)
"Пейзаж с деревьями" (1911. Музей изящных искусств. Кимпер).

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*
Ведущий редактор *Р. К. Медведева*
Редактор *Ж. П. Крючкова*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Р. Я. Лаврентьева*

ЛП № 010273 от 10.12.97.
Сдано в набор 16.02.98. Подписано в печать 13.04.98.
Формат 60 × 90 1/16. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура "Таймс".
Печать офсетная. Усл печ.л. 26,00. Уч.-изд. л. 31,82. Тираж 4000 экз.
Заказ № 3335.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Российский Государственный
информационно-издательский Центр "Республика"
Государственного комитета Российской Федерации по печати.

Издательство "Республика".
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.

Издательство
"РЕСПУБЛИКА"



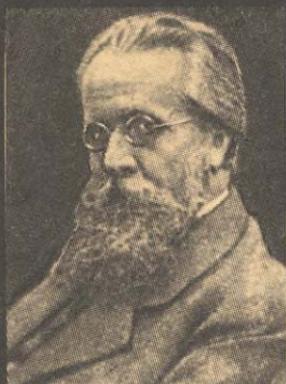
в серии
"БИБЛИОТЕКА
ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ"

выпустило в свет:

- Кропоткин П. А. Этика (1991)
Лосский Н. О. Условия абсолютного добра (1991)
Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность (1992)
Бердяев Н. А. О назначении человека (1993)
Кьеркегор С. Страх и трепет (1993)
Толстой Л. Н. Путь жизни (1993)
Фромм Э. Психоанализ и этика (1993)
Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса (1994)
Лосский Н. О. Бог и мировое зло (1994)
Рерих Н. К. О вечном... (1994)
Карлейль Т. Теперь и прежде (1994)
Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий (1995)
Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство (1995)
Соловьев В. С. Оправдание добра (1995)
Булгаков С. Н. Тихие думы (1996)
Смит А. Теория нравственных чувств (1997)
Бубер М. Хасидские предания (1997)
Торо Г. Высшие законы (1998)

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ:

- Мандевиль Б. Басня о пчелах (*пер. с фр.*)
Мур Дж. Этика (*пер. с англ.*)
Торо Г. Высшие законы (*пер. с англ.*)



В чем отличие задач
специальных наук
от философских?
Какую проблему
выдвигает мир, если
мы имеем в виду его
целое, и в чем состоит
собственно философская
работа? мы попытаемся
содействовать
выяснению всех этих
вопросов.

Генрих Риккерт