Г. Г. ШПЕТ
ИСТОРИЯ КАК ПРЕДМЕТ ЛОГИКИ

I

В качестве одного из первых вопросов научной методологии часто выдвигается вопрос: откуда она должна почерпать материал для своих суждений о логической природе науки. Этому вопросу иногда придают не соответствующее ему в действительности значение и тем весьма осложняют его. Но именно потому на него должен быть дан ясный и определенный ответ, так как неясность и колебания в нем весьма вредно отражаются как на научной, так и на методологической работе. Ответ на этот вопрос, который исходит из анализа задач и предмета самой логики, для многих кажется неубедительным, так как думают, он должен заключать в себе в качестве предпосылок те различия направлений, которые обнаруживаются в сфере самой логики. Значит, бóльшую ясность, как будто, и самый вопрос и возможные ответы на него приобретают, если мы подходим к ним не со стороны собственно логических принципов, а со стороны частных задач той специальной науки, методология которой привлекает к себе наше внимание. В таком случае положение вопроса кажется несомненным: метод науки обусловливается ее предметом, следовательно, методология должна искать для себя материал в самом содержании соответствующей науки.

И в самом деле, когда одним из направлений современной философии был провозглашен так называемый *примат метода*, т. е. убеждение, что сам предмет науки логически определяется методом, на это в науке посмотрели, как на парадокс, а в самой логике такое мнение встретило весьма оживленную и всестороннюю критику. В результате, как это часто бывает, парадоксальность нового утверждения пришлось отнести больше на счет его формы, а суть дела заключалась в том, что этой неопределенной формулой воспроизводилась старая мысль: логика не может и не должна знакомиться со *всем* содержанием тех наук, над методологией которых она работает. Если бы логика ставила себе такие задачи, ее несостоятельность была бы явной. Она брала бы на себя не только работу, выполнение которой требует специальных условий, но сверх того, имея конечной целью изучение методологии *всех* наук, она должна была бы превратиться в своего рода научную энциклопедию с претензиями совершенно беспримерными. В принципиальной оценке таких претензий дело, конечно, не в том — хотя именно это бросается прежде всего в глаза, — что такая задача не под силу человеческому уму, — в конце концов это ведь только эмпирическая ограниченность нашего ума. Существеннее принципиальное же соображение, что логика, будучи наукой о науках, не есть эмпирическая наука о них, устанавливающая свои поло-

жения в виде обобщений из эмпирического состояния и состава человеческого знания. Если верно убеждение логики, что во всякой науке столько науки, сколько в ней логики, то логика должна лежать в основе методологических научных построений, а не быть системой обобщений из данных научного развития.

Но если методологии специальной науки, таким образом, нет надобности знать *все* содержание соответствующей науки, то, может быть, она должна знать, по крайней мере, *часть* ее? Но какую именно часть? Ведь не какую попало! Наивно было бы думать, что мы можем выделить такую часть из целого путем механического раздвоения его содержания. Мы должны указать какой-нибудь признак или принцип этого выделения, и выделяемая часть должна быть не механическим отрезком от целого, а по известным правилам извлеченной из него органической составной частью. Если мы представим себе самые общие указания в этом смысле, вроде того, что выделяемая часть должна быть существенной, важнейшей, наиболее разработанной, наиболее характерной и т. п., то ясно, что принцип такого выбора может быть установлен только при готовом уже понимании того, что же в науке является *методологически* существенным, важным, характерным, т. е. мы уже должны располагать готовыми методологическими понятиями.

Трудности здесь, действительно, не малые. И без того запутанное положение вопроса запутывается еще больше благодаря некоторым соображениям, идущим со стороны, которая для истории логики не является неожиданной, но которая до сих пор, к сожалению, недостаточно дискредитирована в глазах представителей специальных наук. Иногда в связи с убеждением, что метод науки не зависит или не вполне зависит от ее предмета, иногда независимо от этого убеждения, но нередко высказывается мнение, что метод в науке есть только «точка зрения» на ее предмет, что один и тот же предмет может изучаться с разных точек зрения, что поэтому методологическое различие наук зависит, в конечном счете, от различия «точек зрения» на предмет науки. Стоит к этому присоединить до сих пор популярное, хотя и неточное определение логики, как науки о правильном *мышлении*, чтобы придти к общему заключению, что вопросы научной методологии разрешаются в связи с изучением психологии нашего научного познания и на основании его. И так как, далее, субъектами познания являются представители специальных наук, то дело логики соответствующей науки как будто сводится к изучению психологии вообще, и в особенности творческой психологии самих исследователей в области специальной науки.

Такому заключению благоприятствует еще один предрассудок, для искоренения которого, нужно признаться, логика еще недостаточно сделала. Логика сама слишком часто смешивает историю человеческого ума с историей науки, процесс исследования с процессом построения научной концепции. Наука начинает с того, что она фиксирует, называет и определяет *понятие*, но это не есть

начало мысли о предмете этого понятия. И как правило, следует всегда различать между исследованием и нахождением известных истин и их сообщением, доказательством, обоснованием. *Как* искать истину — это один вопрос, *как* изобразить найденную истину — это другой вопрос [1] Творчество исследователя, его «психология» есть материал для ответа на первый вопрос, второй вопрос разрешается в другой области. Эвристические пути к истине сами по себе принципиально не гарантируют ни самой истины, ни ее методологической согласованности с общим содержанием науки. Поэтому, если бы даже оказалось верным, что для уяснения приемов научного исследования нужно пользоваться материалом, который доставляет психология исследования и исследователей, отсюда никак нельзя сделать вывода, что и научная методология почерпает материал из этого же источника.

Итак, в целом, важный для научной методологии вопрос, над каким материалом она должна оперировать, вопрос, в несколько упрощенном виде сводящийся к тому, какую «часть» из содержания науки должен и может иметь в виду логик, при предпосылке, что метод науки обусловливается ее предметом, — этот вопрос, заключая в самом себе уже известные трудности, осложняется еще (позволю себе для краткости обозначения ввести два термина) *научным психологизмом* и *научным техницизмом.*

II

Оба — и научный психологизм, и научный техницизм — суть только виды одного общего «принципиального» психологизма. На этой стороне дела необходимо остановиться, чтобы яснее видеть те затруднения, которыми усложняется наш вопрос, и чтобы по устранении их получить его в возможно чистом виде.

Под психологизмом в самом широком смысле слова я понимаю возведение в теорию и в научный императив стремления искать последнего источника и объяснения *всего* нашего знания, в том числе, следовательно, аподиктического знания, в нашем опыте. Понятие опыта применяется мною здесь также в широком догматическом смысле, где под опытом разумеется всякое *переживание*, испытываемое человеком под влиянием внешних природных и социальных воздействий и под влиянием изменений, совершающихся в собственном психофизическом организме человека. Такое понятие я назвал *догматическим*; такой опыт можно было бы характеризовать, как *нечистый* опыт. Он нечист потому, что во всяком нашем переживании непосредственно и первично данные занимают лишь весьма скромное место; бо́льшая и подавляющая часть его содержания состоит из моментов примышленных, припоминаемых, воображаемых, из моментов толкования, оценки и пр., каковые моменты всегда субъективны и предопределены психологией. Напротив, *чистый опыт* предполагает тщательное отделение всего субъективно привносимого к непосредственным и первичным

данным переживания, и его содержание составляют только эти последние данные. Понятие чистого опыта поэтому можно назвать *критическим* понятием.

Самая возможность получения чистого опыта путем критики опыта нечистого предполагает с нашей стороны умение различать в переживании субъективное и случайное от необходимого и существенного. Разумеется, догматическое понятие опыта также в высшей степени заинтересовано в этом различении, но в приемах, с помощью которых оно хочет осуществить эту цель, ярче всего сказывается основной порок догматического эмпиризма — психологизм. Оно не признает никаких иных данностей, кроме данностей случайного и переменчивого переживания, и потому для него остается принципиально неразрешимым вопрос об источниках необходимости; отсюда скептицизм и релятивизм догматического эмпиризма. Не признавая непосредственной и первичной данности некоторых моментов переживания, догматический эмпиризм вынужден для преодоления случайности переживаний обратиться к содействию *чуда*, в которое он крепко верит. Такая вера — орел на монете психологизма, решкою которой является скептицизм — заменяет собою ту опору, которую критическое понятие опыта видит в первичной данности самой необходимости.

Чудо, на которое уповает психологизм, есть так называемая *индукция*, т. е. прием, с помощью которого должна получиться необходимость, как произведение большого числа случайностей. Поскольку допускается, что индукция может быть осуществлена сознательно, критически, догматический опыт впадает в противоречие, так как такое осуществление предполагает усмотрение необходимого, которое могло бы руководить критикой. Последовательный же догматизм требует, чтобы необходимое выделялось из случайного путем чисто автоматического подбора, и, разумеется, оно все-таки будет *относительно* более устойчивым и постоянным, а не необходимым в строгом смысле. Но действительно неразрешимой загадкой для индукции оказывается тот случай, когда приходится на основании одного-единственного примера устанавливать прочную и подлинную необходимость. При этом весьма существенно иметь в виду, что мы удовлетворяемся в таких случаях «единственным примером» не потому, что у нас нет других примеров, а потому, что нам они не нужны. Там, где необходимость дается первично и непосредственно, для раскрытия ее анализ вовсе не нуждается во множестве случайностей.

Мнимый выход из затруднений догматического понятия опыта предлагается теми, кто, разбив автоматически самый мир опыта на две части, предполагает, будто одна из этих частей, будучи «непосредственно» данной нам во *внутреннем опыте,* обеспечивает нам определенную сферу надежного знания, которое может быть положено в основу всякого другого знания. Этот вариант догматического эмпиризма, основанный на отожествлении «непосредственно данного» в опыте и «внутреннего опыта», представляет собою *психологизм в более узком смысле*, весьма часто связываю-

щийся с метафизикой спиритуализма. Для него характерно убеждение в достоверности «внутреннего опыта», т. е. той стороны переживания, которая изучается путем так называемого *самонаблюдения* и составляет предмет психологии. Если бы основное предположение этого направления было правильно, то психология, т. е. наука о душевной жизни человека и животных, действительно, оказалась бы *основою* всего научного знания, и психологизм был бы правомерным методологическим учением. Но на самом деле психологические процессы столь же случайны и переменчивы, как и все остальные процессы природы, и нет никаких оснований отдавать какое-нибудь преимущество психологии перед другими эмпирическими науками. Психология, точно так же, и по тем же соображениям, что и все остальные эмпирические науки, не может быть признана основою нашего знания, и психологизм в узком смысле так же беспочвен в претензии быть «принципом» для научного знания, как и психологизм в широком смысле.

Иначе обстоит дело в критическом понятии опыта. Чистый опыт не знает всех названных затруднений, так как его чистота именно тем и достигается, что в нем путем предварительного критического анализа устраняется все «случайное» и субъективно привносимое. Переживание, конечно, есть опыт, и пережить что-нибудь значит испытать что-нибудь, «узнать» его, однако это еще не значит, что само переживание есть «знание». Переживания — только поток, который несет с собою множество самых разнообразных «вещей», нужно уметь найти и извлечь из него то, что мы называем «знанием».

Научное знание, и в особенности система его, не есть переживание, а есть *рефлексия о нем*, не есть опыт, а есть критика опыта. Поэтому-то и основ научного знания надо искать не в переживании, а в рефлексии о нем. То, что открывается здесь рефлектирующему взору, есть прежде всего непрестанное течение и непрерывная смена самих переживаний; каждый момент этого течения есть единственный и неповторяемый момент. Но рефлектирующий взор за всей этой пестротой и разнообразием умеет схватывать некоторые сходства, единообразия и однородности. Как бы дальше мы ни группировали переживания по сходству их рода или образа, получатся известные их сферы или области, более или менее устойчивые и постоянные, но всегда все же меняющиеся, возникающие и исчезающие, растущие или распадающиеся, в самих своих границах до крайней степени расплывчатые, и совершенный предрассудок, будто какую-нибудь из этих областей — будь то область опыта физического или психического, настоящего или прошедшего — можно выделить, как область *безусловно* устойчивого, тожественного и необходимого.

Точно такой же чистейший предрассудок, будто бы мы выделяем в самом переживании две «стороны», внешнюю и внутреннюю, опосредствованного и непосредственного, физического и психологического, будто последний нам как-то ближе, интимнее, и наши высказывания о нем достовернее. Переживание всегда

едино и цельно в своей конкретности, и оно непосредственно только в этой своей цельности. Выделение «сторон» в нем есть абстракция, и непонятно, почему же одна абстракция может быть ближе или непосредственнее другой абстракции. Физическое здесь, во всяком случае, стоит в одном ряду с психологическим.

Другое дело, если мы направим свой рефлектирующий взор на само переживание, *как оно есть*, в его конкретной целостности. За всей неисчерпаемой полнотой его содержания мы тотчас разглядим неизменно присущую ему, в себе тожественную *структуру* его. Мы можем также перейти к рассмотрению типов различного рода структур, можем говорить о них как об идеях, осуществляющихся в данной полноте переживания, но мы не можем уже утерять из виду, что само переживание как переживание имеет свою структуру, без которой оно немыслимо и которая поэтому присуща и всякому другому переживанию, какого бы типа и рода оно ни было. Мы так же не можем помыслить переживание без структуры его, как не можем помыслить пространство без измерений: это — то, что составляет формальную сущность переживания. И первое, что мы здесь констатируем, есть то положение, что всякое переживание есть переживание *чего-нибудь*. Не может быть в этом смысле «пустого» переживания, не может быть, чтобы было переживание, а в нем ничего не переживалось. Во всяком переживании что-нибудь переживается, и в этом смысле переживание есть *сознание, на что-нибудь направленное*, ибо без этого нет сознания. Типы и образы переживания, говорю я, бывают разные, — в представлении мы что-нибудь представляем, в воображении что-нибудь воображаем, в воспоминании что-нибудь вспоминаем, что-нибудь любим, желаем, презираем, чтим и пр., и пр. И каждый образ опять меняется, смотря по тому, *что* мы воображаем, любим, отвергаем. Но как для всех «*что*» мы здесь найдем некоторую тожественность в зависимости от того, идет ли речь о воображении, страсти, мышлении и пр., так во всяком переживании или во всяком акте сознания мы найдем *одно и то же*, что мы установили, как *респективность* переживания и переживаемого, сознания и сознаваемого. Здесь именно респективность, потому что, как всякое переживание есть переживание чего-нибудь, так и всякое «что-нибудь» есть что-нибудь по отношению к мысли, представлению, догадке, фантазии, страху и т. д.

И вот, если мы направим свою рефлексию на самое эту респективность, мы здесь воочию убедимся в наличности той необходимости, которая в своем бытии не зависит от смены переживаний и переживаемого, которая пребывает себе тожественной, как бы ни менялось все то, что составляет ее термины. Но теперь спрашивается, нужно ли изучать тысячи переживаний, подвергая в них автоматическому отбору случайное и изменчивое для того, чтобы в остатке найти что-то в высшей степени относительно устойчивое и постоянное? Не достаточно ли анализа одного-единственного переживания, чтобы увидеть существенный и необходимый характер названной нами респективности, чтобы убедиться, что *никакое*

переживание немыслимо вне этого условия? Сосредоточим наше внимание на изучении этой респективности, и мы найдем действительную, а не мнимую основу для всякого строго научного изучения. Здесь лежат подлинные *принципы* нашего знания, а не в психологии или какой-нибудь иной эмпирической науке, ибо сама эмпирическая наука без них невозможна; только здесь мы получаем ясное и критическое понятие чистого опыта.

III

Обращаясь к анализу сознания как переживания, к опыту в его действительной и возможной полноте, мы не рискуем в изучении действительности упустить что-нибудь, но зато как будто стоим перед угрозой быть сметенными самим потоком жизни, затеряться в ее многообразии. Слишком ничтожной представляется нам собственная личность с ее слабыми усилиями и ничтожными средствами перед подавляющим величием самой действительности. Отсюда-то постоянная робость и самоуничижение *эмпиризма*. И совершенно понятны не только его недоверие, но и прямое озлобление против покровительственных замашек *априоризма*, который с самоуверенностью, вынесенной им из собственных идеальных сфер, обещает внести порядок и имманентность в самое эмпирическую действительность. Ни много ни мало, априоризм выступает с проектами «упростить» или, как иногда еще выражаются, «преодолеть» действительность. Само собой понятно, как задача такого «упрощения» отожествляется с задачей познания и как идеал познания полагается в наивозможном удалении от действительности. Эмпиризм с таким выходом из своих затруднений, т. е. с отречением от действительности, разумеется, никогда не согласится, и он будет прав, если отвергнет такой путь познания, как путь безусловно скептический и даже *агностический*. Но действительно ли нет иного пути? Действительно ли мы стоим перед дилеммой: *познавать* только идеальное, а в действительности только *жить*? Я, по крайней мере, этого не думаю.

Произведем прежде всего «очищение» нашего опыта. Это не есть «упрощение» или «преодоление» действительности, так как *чистый опыт*, который мы получим в результате этого приема, есть не что иное, как действительность именно так, как она есть, т. е. во всей ее полноте, но только без того, что привносится к ней нами самими. Если и это есть отречение, то не от действительности, а от самих себя, от своего субъективного и случайного. Подвергая, таким образом, анализу любое переживание, мы, разумеется, *в нем* перестаем жить, мы живем теперь в рефлексии на него, т. е. это значит, делаем его предметом своего рассмотрения, изучения, познания. Действительность от этого опять-таки не становится «беднее» или «проще», она только *из процесса переживания* превращается в *предмет познания*. Если мы, далее, все содержание сознания сделаем предметом нашей рефлексии и нашего изучения, как это делает психология, мы не «упростим» действи-

тельность, а, напротив, убедимся, что она сама составляет только «часть» из того, что подлежит нашему познанию. Очевидно, прежде всего, мы можем сделать предметом самостоятельного изучения все то, *от чего* мы «очищаем» свой опыт, — чтобы в итоге получить действительность в ее первичной и непосредственной данности, — т. е. не только наши воспоминания, выводы, субъективные реакции и чувствования, но и область совершенной фантазии и свободного творчества, словом, то, что мы выделяем как самостоятельный объект психологии под названием психических или, точнее, *психофизических* процессов. Только предвзятая метафизическая точка зрения спиритуализма может превращать эти процессы в самопротиворечивую абсолютную реальность, будто бы *принципиально* отличную от той действительности, в которой живет и действует психофизический организм — человек или вообще животное. Как данное психофизическая действительность есть *та же* действительность, что и все, что окружает животное, в чем оно «живет». Действительность принципиально *одна*, хотя она и разнородна, хотя мы и специфицируем ее изучение по ее различным «сторонам» или различным «частям».

То, что на самом деле принципиально отлично от действительности, так что действительность — только «часть» изучаемого, всего только *одна* из областей предметного, устанавливается совершенно иным путем: не путем рассечения эмпирического на две части и не путем допущения дубликата действительности в виде потусторонних корней ее, а исключительно путем анализа основной корреляции, которая обнаруживается при определении действительности. Лишь только мы констатируем, что эта действительность — «случайна», фактична, существует, мы тем самым утверждаем коррелятивный ей мир необходимого, идеального и сущного. Изучая содержание сознания в его сущности, мы в силу первоначальной респективности самого сознания тем самым приходим к изучению его предметных форм, которые в своем отвлеченном значении могут составить еще особый, также идеальный и сущный предмет. Таким образом, в идеальном, в предмете изучения, мы легко различаем две самостоятельные проблемы: проблема чистой предметной формы и проблема чистого содержания сознания, наполняющего эти формы. Первая проблема — проблема формальных философских наук — имеет дело с абстрактным, несамостоятельным предметом, вторая — материальная проблема — имеет дело с конкретным, самостоятельным предметом, так как всякое содержание мы получаем для изучения уже оформленным.

Предметные формы действительного прежде всего — те же формы, что и идеального. Из этого проистекает приложимость идеальных, например, математических форм к действительности. Но, с другой стороны, никогда не следует забывать, что идеальные формы суть формы чистой *возможности* и что для осуществления последней мы нуждаемся не в одном только «материальном» *комплементе* случайного. Эмпирическое как такое имеет свои

формы, и всегда нужно самостоятельно ставить вопрос о самом действительном и его *действительных* формах. Путем одной дедукции мы ничего здесь поделать не можем, дедукция не выведет нас за пределы возможности. Если мы забудем об этом и станем искать дедуктивного перехода от идеальных предметных форм к эмпирическому или станем устанавливать между ними реальные связи, мы получим одно из двух: или гипостазирование эмпирически данного, т. е. псевдофилософскую метафизическую систему, или низведение идеальных форм до эмпирических качеств, т. е. релятивизм и отрицание знания. Следовательно, с самого начала мы должны признать, что фактически данное нам дается также в *своих* формах. Эти формы могут иметь «всеобщее» значение, но непременно — эмпирически всеобщее, т. е. они могут приписываться «всем S» и «всякому S», но не «S вообще»; не всякому идеально возможному, а *всякому встречающемуся в действительности.* Несмотря на очевидность этого положения, им часто пренебрегают и метафизики, утверждающие самопротиворечивое понятие «абсолютной реальности», и представители науки, утверждающие не менее противоречивое понятие «безусловных законов природы». Между тем, если вдуматься глубже в смысл этого положения, то окажется, что *условность* всяких положений о действительности в нем выражена совершенно недвусмысленно.

Именно, это *условие* лежит в самой природе эмпирического «предмета», возникающего, меняющегося и преходящего. Далее и в связи с этим эмпирические предметы — множественны, как сами эмпирические «вещи»; ни из каких идеальных положений не вывести количества планет в нашей солнечной системе, количества химических элементов и тому подобных *данных* множеств. Применяя сказанное к предметам научного познания, мы и здесь должны остановиться перед принципиальным плюрализмом, тогда как всякая монистическая тенденция здесь ведет к допущению метафизических гипотез. Оставаясь поэтому на почве плюрализма, мы должны ограничиться простым констатированием, что мир действительности как объект научного изучения предстает перед нами как некоторая множественность конкретных «частей» или «членов» конкретного же единства их. Иногда представляют себе дело так, как будто отдельные науки подходят к изучению действительности только с разных «сторон» ее, что изучается, значит, всегда *один* предмет, сама действительность. Это — не точно, если под «сторонами» здесь понимаются выделяемые из «целого» путем абстрагирующего анализа свойства или качества этого целого, которые «потом» путем синтеза будто бы надлежит свести в одну цельную «картину действительности». На самом деле науки изучают не абстрактные свойства и качества вещей как такие. Они могут абстрактно изучать только предметные формы, отвлеченные от всякого частного, постоянно меняющегося содержания. Такими формами для эмпирических наук являются *относительно* устойчивые реальности или даже фикции, как атом, сила, душа и т. п. Так называемые «законы», которые устанавливаются в эмпи-

рических науках, суть общие суждения о такого рода предметных формах действительности, и в этом смысле могут быть названы абстрактными эмпирическими формальными законами действительности. Примеры соответствующих наук: физика, химия, физиология, психология, социология.

Если мы теперь обратимся к изучению таких же форм в их заполненности конкретным содержанием, мы еще нагляднее убедимся в ошибочности только что указанного представления об источниках разделения научного труда. *Области* конкретного изучения действительности суть не отвлеченные стороны, а органические части или *члены* действительности и их *системы*. Разделение наук проистекает не из абстрактного анализа, а из конкретного расчленения. Представим себе конкретный живой организм, например, человека; мы легко допускаем расчленение этого целого не только на отдельные органы, но и на относительно самостоятельные конкретные системы, как мышечная система, костная система, нервная система и, далее, система кровеносных сосудов, пищеварительных органов и т. д. Так, приблизительно, мы из действительности как целого *извлекаем* — а не отвлекаем — конкретные системы «областей» или «миров»: минерального, живого, одушевленного, общающегося, и соответственно получаем предметы для таких наук, как геология, естественная история, описательная психология, история общественного человека и т. п. Не трудно видеть, что все «области» как эмпирически конкретных предметов, так и наук о них имеют между собою общее. За общим предметом, как специфическую характеристику науки, мы ищем общности в приемах изучения, в методах его, наконец, в общих задачах. Нередко это общее обозначали как эволюционный характер научного знания в этих областях, и у нас образовались термины: эволюционные науки, эволюционный метод и пр. Я предложил бы вернуться к старым терминам: *история в широком смысле*, исторические науки, исторический метод, — не только в силу хронологического первенства этой терминологии [2], но и в силу принципиальных соображений, заставляющих нас именно в *истории absolute* найти самое типическое и ясное выражение особенностей конкретного познания действительности.

IV

Признание за исторической наукой такой центральной и определенной роли во всем нашем познании действительно обязывает нас к принятию всех последствий такого признания. Отмечу важнейшие из них, поскольку они имеют значение для темы настоящей статьи. Если оценивать науку не с точки зрения технической или вообще практической выгоды, приносимой ею, а с точки зрения идеала чистого познания действительности, как она есть, то первое место и руководящую роль среди всех эмпирических наук должна занимать не какая-нибудь из отвлеченных формальных наук, а та наука, которая представит собою образец наиболее совершенного познания конкретного в его неограниченной полноте. Такой наукой

может быть только *история*. История даже в самых частных своих темах имеет дело с такой полнотою конкретной действительности, для которой физическое, живое и психическое — только «части» или «члены». Далее, очевидно, что и со стороны метода история должна дать образец конкретного познания действительности, так как идеалом такого познания не может быть разрешение действительности в ряде абстрактных формул мировой механики. Другими словами, история должна занять руководящее место в классификации эмпирических наук не только по приемам, которыми она пользуется при *изучении* действительности, но и по тем методам, к которым она прибегает в *изображении* действительности, — методам, имеющим целью адекватное выражение «того, что есть, как оно есть».

Из этого вытекает еще одно положение. Как бы ни казалось оно радикальным и колеблющим современные философские основы наук, мы должны его признать без всяких оговорок: логика как наука о науках в той части своей, которая касается эмпирических наук, должна быть коренным образом переработана. Возникшему в XIX в. и до сих пор еще господствующему убеждению, будто логика эмпирических наук есть логика естествознания, мы должны противопоставить категорическое утверждение, что *логика эмпирических наук есть прежде всего логика истории.*

Я не могу здесь останавливаться на тех философских перспективах, которые теперь открываются для всего нашего знания [3] и его методологии, но, по крайней мере, в самых общих чертах необходимо указать, как не следует представлять себе названную переработку логики. Вместе с тем, мы придем к более точному определению ее задач, предохраняющему от весьма распространенного до сих пор смешения логики с формальной онтологией или «теорией предмета».

Мы видели, что тем резервуаром, из которого почерпается все наше знание, являются наши переживания или наш опыт. Все, что мы извлекаем из постоянно текущего и обновляющегося содержания нашего сознания, мы можем сделать предметом нашего изучения и, следовательно, получаем его определенным образом оформленным. Нелегко отдать себе философский, строго последовательный отчет в том, как определяется собственно содержание переживания в отличие от предметной формы его. Не так трудно, однако, установить критерий этого различения, с которым философия начинает свой анализ и который вполне достаточен для наших целей. Такой критерий состоит в том, что всякое данное, *имманентно* входящее в поток наших переживаний, мы относим к содержанию сознания, тогда как все *трансцендентное* ему мы относим к предметности, на которую направляется сознание и которая понимается нами сперва, как некоторый неопределенный носитель данного содержания. Как затем убеждает нас более глубокий анализ, этот носитель составляет не что иное, как формообразующее начало утверждаемой нами в нашем познании действительности. Это одинаково верно как по отношению к переживаниям

в их эмпирическом значении, так и по отношению к тому, что мы называем *чистым опытом*. Но только в то время, как чистый опыт есть проблема философии, действительное содержание опыта изучается эмпирическими науками. В частности, между прочим, с этой точки зрения совершенно ясно отношение, в которое вступает сама философия и история как эмпирическая наука. Равным образом понятно и указанное выше отношение между отвлеченно-формальными вопросами исторического предмета и вопросами самой истории как науки о конкретной действительности.

Недоразумения возникают со стороны, которая для последовательного мышления должна казаться довольно неожиданной и которая проясняется только в свете истории и развития нашей философской мысли. Дело в том, что предметное формообразование, о котором у нас идет речь, есть, разумеется, процесс, «движение», и ничего, казалось бы, нет «противоестественнее», как мыслить его статически, в виде какой-то замерзшей в мгновении схемы концептов или в виде штампа, который может оттиснуть на любой материи, но только одни определенные концептивные рельефы и контуры. Между тем к этой мысли нередко приходят те, кто, уловив, что именно в предмете как «носителе» содержания лежит *то же, тожественное*, как стержень, пронизывающее все действительное содержание предмета, начинают затем это тожественное трактовать, как какую-то абсолютно неподвижную, подводную скалу, вокруг которой текут, бушуют и о которую разбиваются волны действительности. Мало того, по странной игре фантазии, эта скрытая от нашего взора за поверхностью действительности устойчивость провозглашается под именем «вещи в себе» подлинным источником и причиной всех видимых нами движений и бурь действительности. Этой фантасмагории трансцендентной «вещи в себе» нисколько, однако, не устраняет пресловутый «критицизм» Канта, прикрывающий действительность не менее фантасмагорическими «формами» трансцендентальной субъективности. Но зато в его парадоксах можно поймать конец нити, которая приводит нас к раскрытию источника одного весьма распространенного не только между профанами, но и между инициатами заблуждения.

Я сделаю сразу ясным, куда клонится моя мысль, если напомню, что те самые предметные формы сознания, о которых у нас идет речь, сплошь и рядом выступают под названием «форм мышления» как *логические формы*. И вот, как это ни странно, но логика с сравнительно давних пор перестала заниматься логикой: она занималась психологией — это уже достаточно обнаружено, — но сверх того, на этом я теперь настаиваю, она занималась также онтологией. Она не только видела в онтологии основу для себя, — против чего нельзя было бы возражать, — она просто теряла свое собственное содержание и занималась содержанием онтологическим. В особенности это относится к так называемым «законам мышления», которые суть только онтологические формулы, и к учению о понятиях и категориях. Логика как будто

забыла, что понятие есть слово, *логос*, и трактовала его или как представление — психологически, или как предметную форму — онтологически. Два обстоятельства благоприятствовали такому направлению логических исследований: 1) преимущественное устремление традиционной логики в сторону концептивности, т. е. понимания понятий и их отношений как *объемов*, 2) мнимая реформа так называемой индуктивной логики, заверявшей, будто настоящая задача логики — в *открытии* и *нахождении* истины. Первое обстоятельство закрывало от логиков *содержание* понятий и, следовательно, значение или смысл слов, благодаря которым из слова только и создается подлинное *понятие*; второе привело к игнорированию того, что понятие есть именно слово, т. е. знак, выражающий значение, и что, следовательно, должно исследовать не приемы нахождения истин, а методы выражения и изложения найденных истин.

Самым печальным, может быть, результатом отожествления логики с онтологией, в конце концов, явилось то, что до сих пор остается нераскрытым основное положение всякой методологии об отношении, которое существует между истинно логическими формами и предметом. Повторяли часто, если не постоянно: метод зависит от предмета, — но понимали ли смысл этого утверждения? Ведь не случайно в итоге этих повторений было провозглашено, что метод определяет предмет!

Стоит вспомнить отнявшие столько времени споры о логической природе исторической науки, чтобы найти яркий пример и подтверждение сказанному. Кажется, до сих пор некоторые убеждены, что рассуждать о «факторах» истории или об «исторических законах» значит — решать вопросы о логической природе исторической науки. Долго спорили, далее, о том, предмет истории есть общее или индивидуальное, и опять-таки этот чисто онтологический вопрос называли логическим и методологическим. Все это, может быть, нужно и полезно, но только это — не логика. Естественно, что, принимая это за логику, действительно логические вопросы о том, как писать, как излагать историю, считали делом вкуса, стиля, «искусства». Далее, в этом же неумении отделить логику от онтологии я вижу источник другого смешения: методов исторического исследования и методов исторического изложения, последствием чего была замена методологии исторических наук методикой исследования в них или так называемой «историкой». В результате «методологи» исторической науки много рассказывали нам о том, где находятся исторические документы и источники, как ими пользоваться, словом, *как их читать*, и ничего или почти ничего не говорили о том, *как писать историю*, т. е. не говорили именно о логике исторической науки.

V

Между тем нигде так ясно не обнаруживается значение и роль логики в познании действительности, как в исторической науке. История как наука знает только один источник познания — *слово*.

Слово является *формой*, под которой историк находит содержание действительности, подлежащее его научному ведению, и слово является тем *знаком*, от которого историк приходит к своему предмету с его специфическим содержанием, составляющим значение или смысл этого знака. Если историк рядом со словом называет еще другие источники своего познания, например так называемые вещественные памятники, то, как очевидно, он имеет в виду фактическую классификацию своих источников, а не характеристику принципиального различия в их познавательной роли «сообщения». С этой точки зрения, поэтому, не требует дальнейшего оправдания наше обобщающее употребление термина «слово». Но именно «слово» как форма, выражающая и сообщающая, и как знак, имеющий смысл, есть тот предмет, изучение которого составляет прямое назначение *логики.* История как наука, следовательно, сразу уже получает свой материал, облеченный в определенные логические формы слова, и в этом-то я вижу ее методологические преимущества, так как та же роль слова и в других эмпирических науках заметна не столь ярко и непосредственно. Всегда кажется, что другие виды и типы знания почерпаются нами в «прямом» наблюдении или в опыте как переживании, еще не запечатленном в слове. Отсюда возникает противопоставление натуралиста и историка, которое может быть характеризовано, как противопоставление *наблюдателя* и *читателя*: натуралист наблюдает, историк читает. Такое представление усердно внушалось нам со всех сторон вместе с «само собой разумеющейся» импликацией, будто «наблюдение» имеет преимущество перед «чтением» как «метод» прямой и непосредственный, тогда как «чтение» — только косвенный и менее совершенный прием познания. Приходилось слышать даже снисходительное поощрение по адресу истории научиться, по крайней мере, читать так, как натуралист наблюдает.

Я думаю, что пора логике стать на путь указанного выше обращения и, признав в истории эмпирическую науку по преимуществу, провозгласить обратный и единственно правильный принцип: нужно наблюдать, как читают, а не читать, как наблюдают. История как наука, таким образом, призывается к тому; чтобы сыграть поистине реформационную роль во всем нашем знании и философии [4]. Несмотря на несколько суеверное преклонение перед чувственной стороной наблюдения, не нужно особенно много размышлений, чтобы убедиться, что дело здесь вовсе не в чувственном восприятии как таком, не в «глазе» и «ухе», а в *уме.* Наблюдать, как и читать, нужно *уметь.* Это — слишком обще. Наш вопрос специальнее: должен натуралист учиться читать или историк — наблюдать? Я утверждаю, что тот, кто хочет не только переживать свои восприятия, но и сделать их предметом познания и кто хочет при этом идти правильным логическим путем, должен уметь читать.

Действительно, что значит здесь «уметь»? Пока мы просто переживаем, испытываем впечатления бытия, от нас не требуется

ни особого умения «страдать», ни ума — активно вмешиваться в «опыт»: раз захватив нас, поток жизни несет нас с собою. Но лишь только в интересах практических или в целях чистого познания мы направляем на «опыт» свою рефлексию, наш ум выходит из своего бездейственного состояния, и наше простейшее «восприятие» разрешается в целую систему «умственных» актов. Сплошь и рядом мы не успеваем опомниться, как наше «восприятие» уносится вместе со всем потоком переживаний, и для «наблюдения» остается самое большее — «воспоминание», бледный, случайный образ. Ум не мог бы уловить «тожественного» в разных моментах «восприятия» и «воспоминания», если бы он не обладал собственными средствами удерживать это «то же» в текучем многообразии переживания. Таким средством для ума является «предложение». Уже просто для того, чтобы остановить на миг переживание перед собою и сделать его предметом «наблюдения», нужно уметь сказать: «вот — оно», «вот — нечто», «вот — то, в чем я хочу дать себе отчет» и т. п. Эти первоначальные, неопределенные, чисто перцептивные предложения тотчас влекут за собою целые системы новых предложений, прежде всего, по той же перцептивно-указательной форме: «это есть нечто», «это есть признак того-то», «это есть действие того-то» и т. д., а затем и всю сложную систему предложений абстрактных, конкретных, простых, сложных, и т. д., и т. д.

То, с чем наблюдатель действительно имеет дело, есть не что иное, как его собственная *система предложений* об изучаемом предмете. Это значит, другими словами, что в своем познании наблюдатель имеет дело со своими собственными суждениями о предмете, и он познает, *читая* им самим составленные предложения. Выходит, что натуралист читает свое собственное, еще не записанное произведение, а историк — записанное и вообще переданное другими. Но стоит вспомнить, как много в действительном наблюдении наблюдатель приносит с собою чужих мнений, предвзятостей, книжных теорий и т. п., чтобы убедиться, что разница эта весьма условна и, во всяком случае, не принципиальна. Мы видели, как трудно бывает получить из анализа текущей жизни «чистый опыт» как предмет чистого идеального познания. Эмпирическое же познание к этому не стремится, оно изучает опыт как он есть, как действительный опыт. Но такой опыт иначе не служит для нас источником познания, как только в определенной *словесной* оболочке и форме. Познание начинается с момента чтения и понимания этого слова. Момент облечения переживания в словесную форму есть первый *логический* акт ума. Уметь наблюдать и уметь читать значит в эмпирическом познании одно и то же: уметь понимать смысл словесного знака, который указывает на соответствующую часть действительности. Так как именно историческая наука прямо имеет дело с «чтением слова», то отсюда само собою ясно ее логическое первенство среди эмпирических наук [5]

Логика, с своей стороны, знает только одно истинное principium cognoscendi — *слово*. Именно как такое, т. е. как principium

cognoscendi, слово есть предмет логики, в отличие от психологии, которая его изучает, как переживание, в отличие от лингвистики, которая его изучает как социальное явление, и в отличие от других наук, изучающих его со стороны эстетической, грамматической и пр. Слово обращено к логике преимущественно своей выражательной и значащей стороной: понятия, предложения, методы, — все это для логики — способы выражения в широком смысле этого термина. Но в более специальном смысле мы должны строго различать между выражательной и значащей функцией слова. Слово *выражает* наши чувства, волнения, словом, нашу субъективную реакцию на всякое событие действительности; *значение* же слова есть нечто, относящееся к самой этой действительности или любой «части» ее содержания. Слово как социальная вещь есть средство взаимного *сообщения*, и то, что слово сообщает, есть прежде всего значение. А то, что называет слово, есть событие в самой действительности, и если только этим событием не является психофизическое состояние самого сообщающего, то слово как выражение этого состояния играет в сообщении лишь второстепенную роль. Конечно, это говорится с точки зрения логики и интересов научного познания, а можно представить себе немало точек зрения, когда нас интересует не то, *что* сообщается, а то, *что* при этом чувствует или как к этому относится сам сообщающий.

Во всяком случае, этого разделения нужно строго держаться, и тогда с его помощью нетрудно разграничить сферы различных научных приемов. Так, если история изучает действительность, то ясно, что на первом плане для нее должно быть слово в его значащей функции, а как относится сообщающий к сообщаемому, есть вопрос второй и, строго говоря, не исторический, а психологический или социально-психологический [6], хотя легко представить случаи, когда отношение сообщающего так отражается на характере его сообщения, что историк вынужден этот по существу второстепенный для него вопрос выдвинуть в центр своего внимания. Напротив, для социальной психологии именно сторона субъективного выражения является главным вопросом, тогда как значение высказываемых суждений для нее только повод, по которому обнаруживается внутренний душевный мир лица, делающего сообщение.

VI

Если мы сосредоточим теперь свое внимание на *слове* со стороны его значащей функции, мы, согласно сделанным выше разъяснениям, найдем, что его значение, как некоторое данное содержание, необходимо дается нам уже *оформленным*, причем формообразующим началом в таком случае является сам *называемый* нами предмет, и мы, следовательно, должны говорить здесь об онтологических формах изучаемого нами содержания. Но это не все. Содержание, имеющее свой формообразующий «корень» в предмете, в то же время, будучи облечено в слове, видно нам как бы через транспарант *форм самого слова*. Эти последние формы как формы

языка многообразны и имеют собственную, т. е. присущую языку, закономерность: это — формы организованной речи. Причем сколько-нибудь углубленный анализ открывает, что наряду с эмпирическими, например грамматическими, формами существуют еще sui generis идеальные формы, которые мы и называем чисто и собственно *логическими формами,* каковые формы я предлагаю — по некоторой аналогии с гумбольдтовской внутренней формою языка — называть *идеальными внутренними формами.* Для них характерно то, что они живут сравнительно самостоятельной жизнью и не только не зависят от форм чисто языкового эмпирического выражения, но сами обусловливают это последнее: всякая речь поэтому является логической речью. С другой стороны, они и не вполне зависимы от онтологического формообразующего начала [7], и, изучая их, мы можем подвести их под некоторые самостоятельные, только им присущие категории. Мера их свободы есть мера возможно чистого логического творчества. Она не безусловна и не безгранична: в основном она, действительно, предопределяется *предметом.* Так, например, логические формы определения, предложения, вывода, будучи относительно свободны, до известной степени предопределяют синтактическую структуру слова, и в то же время сами предопределены соответствующим предметом, и мы поэтому ясно сознаем, что нельзя втискивать в одну и ту же логическую форму определения, предложения и выводы, относящиеся к предмету минералогии, скажем, или химии, и к предмету истории или филологии.

Логические формы потому и суть именно «внутренние» формы, что они прямо не запечатлеваются в наших высказываниях никаким внешним знаком. Мы постигаем их путем исключительно «умственным», и, когда они нами выделяются в особый предмет изучения, они даются только как sui generis предметности. Если бы мы представили себе такой язык, который их прямо отмечал бы каким-нибудь внешним символом, мы очень усложнили бы живую речь, хотя, разумеется, для каждого данного высказывания последней мы могли бы найти такое символическое выражение, которое отмечало бы и его чисто логическую структуру. Принятая в логике формула суждения — S есть P, едва ли, по крайней мере так, как она принята, достаточна, а кроме того, она понимается слишком наивно, когда думают, что три *графически* отдельных ее члена, хотя бы каким-нибудь способом, передают трехчленную структуру предложения. Искусственное втискивание положения, например, «человек мыслит» в формулу: «человек есть мыслящий», составляет дань названной графике, но нисколько не помогает логическому анализу форм и даже не указывает частей предложения. Если следовать принятым определениям субъекта как того, о чем говорится в предложении, а предиката как того, что высказывается о нем, то и тогда можно утверждать, что субъектом взятого нами примера является «мыслящий человек», предикатом — «человек мыслит», а связкой — «мышление человека». На что здесь нужно направить свой умственный взор, чтобы заметить нужные нам

логические формы? К чему они, говоря вообще, приурочиваются? Не имея возможности здесь входить в анализ этого важного для логики вопроса, ограничиваюсь одним утверждением результата этого анализа: логические формы предложения, как такого, могут приурочиваться только к предикату. Предикативная функция слова есть логическая функция κατ''εξοχήν. Но, как дает понять уже приведенный пример, выражение предикативности требует повторения «всего» высказывания, вследствие чего форма предиката есть форма и всего словесного выражения предмета. Эти формы будут различны, как различны предметы, и поэтому каждая научная область предмета будет обладать своими специфическими формами, что, разумеется, не исключает логических и методологических обобщений. Скорее даже предполагает их, и мы на этом основании допускаем не только типологические объединения наук, но и то отношение между ними, которое заставляет нас одни науки рассматривать как основные, другие — как логически производные.

Исходя из этого, мы найдем логическое оправдание выставленного нами положения об основном характере исторической науки по отношению ко всем конкретным наукам о действительности. Следует только ближе выяснить, к какому моменту в научной работе истории логика приурочивает свой предмет исследования. Я все время настаиваю на том, что логика как наука о слове, как «выражение» относится отнюдь не к моменту «исследования», а к моменту «изложения» уже «исследованного» и найденного, что логика ни в коем случае не эвристика, не техника исторической работы. В идее это различие ясно, но в осуществлении оно встречает некоторые трудности. Дело в том, что мы иногда излагаем или, вернее, нам кажется, что мы «излагаем» так точно, как мы «исследуем». Мало того, мы знаем даже особую форму *изложения*, которая называется «исследованием». Нам начинает казаться, что форма самого исследования и есть логическая форма нашей науки. В особенности это смешение часто в исторической науке.

В то время, как натуралист в своей, скажем, абстрактной работе все время «смотрит» и слово считает чем-то второстепенным и даже излишним, и только, обращаясь к «изложению» замеченного, начинает сознательно облекать его в словесные формы, историк, обладая даже самым ярким воображением, восстанавливающим перед ним «картины» изучаемого им, не может уйти от власти и действительного значения обозначающих эти образы слов. Историк, другими словами, всегда живо ощущает логическую магию слов уже в процессе своего исследования и прямо на него направляет свою логическую рефлексию. Больше еще, натуралист как «наблюдатель» просто не замечает внутренно произносимых им слов, фиксирующих перед ним предметы его изучения, тогда как историк находит многообразие логических форм прямо данным в его «источнике», в «документе», и просто для того, чтобы *понимать* «документ», он уже должен отдавать себе — инстинктивно или сознательно — отчет в логической природе этого разнообразия. Формы, усматриваемые историком как «читателем», частично

повторяются им как «писателем», и начинает казаться, что новые логические формы, возникающие в процессе «изложения», суть только обогащение и расширение форм «исследования», а не нечто принципиально новое.

Но разница ясна: историк как исследователь есть читатель, он сам должен *понимать*; историк как писатель должен *дать понять*. Из получающего сообщения о чем-либо историк становится передающим сообщение: он в свою очередь пишет для читателя. Здесь есть взаимная респективность, но отнюдь не тожество и даже не параллелизм. История как процесс в действительном мире не заботится о читателе, чтобы быть понятой, но историк должен не только понять этот процесс через посредство своего «источника» и не только должен позаботиться, чтобы его поняли, он должен сделать еще понятным самый исторический процесс. В конце концов историк у себя в кабинете, в архиве или библиотеке может, как ему угодно, придти к своему пониманию данного ему, но лишь только он захотел придать тому, что он понял, научную форму, он должен соблюдать ее логические требования. Логике решительно все равно, что и как думает историк, она видит свой предмет только в том, *как он* выражает, и опять-таки не свои представления, чувства, чаяния, а то *содержание действительности*, которое сообщил ему «документ».

Может быть, это и излишне, но во избежание недоразумений добавлю еще: хотя логика изучает формы изложения, но она здесь не есть техническая дисциплина. Она не предписывает «изложению» никаких правил; она только исследует идеально возможные формы изложения, т. е. возможные в науке отношения слова к предметному содержанию. Разумеется, практика может ими воспользоваться как регулятивными нормами, но от этого сама логика как наука не становится технической дисциплиной, как не становится техникой геометрия от того, что ее чистыми и идеальными формами воспользуется практика, например геодезия или что-нибудь подобное. Логика есть чистая теоретическая дисциплина, имеющая свои самостоятельные теоретические задачи и интересы. Как такая она ничего не предписывает и ничего не повелевает, а зато ничему и не служит. Понять ее в ее самодеятельности можно только, подходя к ней со стороны этой самодеятельности и, если так можно выразиться, ее самодовления. Это часто забывают и ждут иногда от нее несбыточных благодеяний для научной практики, а когда их не получают, ее же винят в мнимом обмане, в неисполнении собственных неправомерных ожиданий. Кто хочет действительно воспользоваться ее реальной помощью, должен прежде всего понять ее в ее самодеятельности и теоретической чистоте.

VII

Имея в виду именно это требование, я так долго останавливался на выяснении истинной природы логики. Но зато тем скорее я могу теперь перейти к ответу на поставленный в начале вопрос: откуда

нам почерпать свой материал? — применительно к теме: откуда логика исторической науки берет свой материал? A priori было уже ясно, что логика не нуждается в ознакомлении со «всем» тем материалом, который находится в распоряжении самой исторической науки, но казалось, что, по крайней мере, с какой-то «частью» этого материала логик должен быть знаком. Но с какой именно частью? Логика либо должна при выборе этой «части» руководиться случайным и субъективным указанием самих историков на то, что они считают в ней как науке «типичным», «важнейшим» и т. п., и тогда она отказывается от собственных критериев науки вообще, и в частности — исторической науки, либо она должна уже иметь этот критерий и руководиться им. Но иметь такой критерий значит, для логики, по крайней мере, наполовину уже разрешить задачу, которая подлежит еще ее решению. Теперь эти априорные апории мы можем по-новому осветить с точки зрения сделанных нами о природе самой логики разъяснений.

История как наука имеет дело со *словом* как знаком, который интересует историка прежде всего, и даже почти исключительно, со стороны своего *значения*, т. е. со стороны того, *о чем слово сообщает*. Оно сообщает историку о разного рода социальных событиях, отношениях, состояниях, переменах и т. д. Но как раз это все, что составляет действительное содержание истории, *логика* не интересует, ему с *этим* содержанием делать просто-напросто нечего. Однако мы видели также, что такое содержание не дается нам, и даже просто немыслимо, без *формы*. Сосредоточим свое внимание на форме, абстрагируя ее от ее переменчивого содержания, и мы получим особый предмет изучения. Но всматриваясь в него ближе, мы различаем, с одной стороны, формообразующее начало в самом предмете, а с другой стороны, видим все содержание этого предмета через формы его имени и вообще через его семантические формы. Мы выделяем, наконец, из эмпирической обстановки последних идеальные внутренние формы, которые и определяем как логические, в отличие от обусловливающих их чисто предметных или онтологических форм. Логические формы как в своей предметной обусловленности, так и в своей независимости фиксируются нами как искомый теперь предмет изучения. Таким образом мы получаем направление, в котором нужно искать ответы на наш вопрос о материалах логики исторической науки, но сам вопрос этим еще не разрешается, так как ведь в силу спецификации его нужно отдавать себе также отчет в том, *от чего* мы отвлекаемся, переходя от неформального содержания к рассмотрению чистых форм. Этим способом мы не возвращаемся ли опять к «содержанию» и не попадаем ли в прежний круг?

Иногда для выхода из этого круга предлагаются средства поистине героические, напоминающие тот способ, которым Колумб поставил яйцо. Ход рассуждения, который мы можем встретить в таком случае, примерно следующий: метод истории, разумеется, определяется ее предметом, но то, что остается еще на долю твор-

чества самого историка, — весьма обширно, и это есть не что иное, как его *мышление*, которое не вовсе произвольно, а подчиняется некоторым «правилам», каковые и должна ведать логика как наука именно о «правильном мышлении». К этому присоединяется еще соображение: это, мол, значит, слишком ограничивать задачи логики, — утверждать, будто она занята только одним моментом из целого научной работы, моментом *изложения*; сама научная работа — много шире, и как раз момент «изложения» занимает даже второстепенное место, главное же — весь процесс *исследования*.

В основе обоих этих соображений лежит более или менее откровенный психологизм, принципиально логике враждебный. Да и фактически нетрудно видеть, что мы можем изучить хотя бы все в мире «мышления» историков и можем в точности проследить весь ход их умственной работы, но если только при этом нет специального направления нашего сознания на идеальные основы самого мышления, мы никаких идеальных отношений — ни по содержанию, ни по форме — не получим. Самое большее мы этим способом можем получать некоторые психологические обобщения, интересные или, может быть, даже важные для индивидуальной или социальной *психологии*, но к чему обманывать себя, думая, будто мы таким образом сколько-нибудь выводим логику из затруднения или, вообще, будто бы занимаемся ею?

Припомним выше установленные определения, и мы получим более точные указания на основания, в силу которых это соображение должно быть признано вовсе не имеющим значения в решении нашей проблемы. В истории мы все время имеем дело со словом как источником познания. Слово же выступает перед нами в двух основных функциях: оно сообщает некоторое значение, и оно выражает психофизическое состояние сообщающего. Не ясно ли, что если мы займемся мышлением историка вместо того, чтобы исследовать *то, о чем* он мыслит, мы получим, может быть, данные для суждения о личных качествах этого историка, но не о существе и особенностях его науки. От того, что историк негодует или радуется, от того, что он — добросовестен или партиен, от того, что он мыслит непредубежденно или под предвзятым влиянием, — от всего этого, скажем, французская революция не передвинется ни на один миг раньше или позднее, не изменится ни одно из соотношений вызвавших ее причин, не исчезнет и не прибавится ни одно событие. Все в истории было, как оно было. Но скажут, может быть, это — тривиальность, — разумеется, все было, как было, но суть-то именно в том, как *изображает* это историк. И я повторяю: да, суть именно в этом, поэтому-то и важно иметь науку о приемах, способах и методах *научного изложения*. Думайте и чувствуйте, что хотите, но излагайте правильно — не только в соответствии с тем, что было, но и в соответствии с требованиями логики, иначе вы рискуете рассказать даже о том, что было, но только это будет не наука, а, может быть, роман, поэма, проповедь. Я прекрасно знаю, что истори-

ческая наука сама есть социальное и историческое явление и что она развивается в истории, но, поскольку она развивается как наука, она идет в направлении к определенному идеалу, и его нужно попытаться так или иначе определить. Смешно думать, что от определений логики возникнут совершенные историки, — ведь никто не думает, что от определений добродетели появляются святые. Логика в своем учении об идеальной исторической науке есть прежде всего наука для себя, и для себя она должна изображать истинную науку, какая она есть, а каков историк, осуществляющий эту науку, это — не ее забота. С своей стороны и историк не может требовать от логики больше того, что она может дать, т. е. не правил и рецептов составления истории, а только указаний на идеальную природу формальной стороны его науки — света сознания там, где ему приходится сплошь и рядом идти ощупью и в потемках.

Нет надобности останавливаться на тех случаях, когда читателю исторического исследования или историку, изучающему источник, приходится выяснять «психологию» своего автора, — настаивать на этом было бы подлинной уже тривиальностью. Всякий знает, что это нужно делать, делать тщательно и заботливо, входя не только в психологию, но подчас и в медицинские изыскания, но также всякий знает, что не в этом состоит история как наука, не здесь ее предмет, и не здесь ее логика может найти материал для себя.

Обратимся ко второму из приведенных соображений. В нем — психологизм менее откровенный, но все же это — последнее asylum ignorantiae психологизма, когда провозглашается, что принципы исторической науки суть ее эвристические принципы. Когда какой-нибудь Вундт скрывается в это убежище, чтобы спасти в нем лохмотья своих трепаных психологических хоругвей, он этим выдает и всех единомышленников. Формула, их объединяющая, звучит довольно гордо: нельзя ограничивать представление о науке одним ее последним моментом «изложения», наука — именно в исследовании, в работе, а не только в продукте ее. Нужно думать, что так: наука, понятно, не рождается из пены морской, ибо и «ученый» — вовсе не то, что носилось, по мифу, в этой пене. Но как художественное произведение красиво не в силу технической его подготовки, а в силу осуществляемой им красоты, так и история научна не в силу подготовляющих исследований, а в силу того, что осуществляет идею науки. Это — то, что руководит самим исследованием, *то, для чего оно*, в чем оно получает свой завершительный смысл. Именно это значило бы совершенно извратить положение вещей: думать, что в самом исследовании — цель, разум и смысл науки. Авторы так называемых «историк» или методик исторического исследования намечают ряд последовательных ступеней, — кто больше, кто меньше, но в общем они довольно согласно — назову для примера Дройзена, Бернгейма, Мейстера, Сеньобоса — дают разглядеть три основные стадии в этой работе: стадия собирания материала —

эвристическая; стадия его творческой обработки — критика; и интерпретация — стадия изложения. Что последняя, завершительная стадия только и создает науку, об этом, казалось бы, говорить не приходится, следовательно, в ней только и осуществляется логика. Но поразительным образом — хотя бы названные мною писатели — в изложении видят как будто только внешние, «материальные» задачи, а логику ищут либо в технических приемах второй стадии, либо в ее же психологических особенностях. Следовательно, не сужаем мы понятие науки, а только более точно фиксируем ее место и значение.

VIII

Итак, попытаемся найти более действительный выход из указанных выше затруднений, и вместе с тем ответ на наш основной вопрос: из какого материала мы можем извлечь суждения о формах исторической науки в разъясненном выше смысле логических форм, не онтологических и не эмпирически-сенситивных. Эти формы суть идеальные, внутренние формы словесного выражения исторической действительности, или, что то же, *формы исторических понятий*. Их искать нужно, как мы видели, в предикативной функции понятий, т. е. нужно, выходит, обратиться к историческим суждениям и их анализу. Но тут и остановка: нужно действительно знать все суждения или какую-нибудь определенную группу их? Рискну выразить свой ответ в самой крайней форме, пусть это сперва покажется даже парадоксальным, но я надеюсь все же после некоторых объяснений быть понятым правильно.

Представим себе, действительно, самый крайний случай, возможный только в предположении: пусть логика располагает всего *одним* историческим понятием, т. е. всего одним «примером» из конкретно-эмпирической науки истории; но зато самое логику представим себе не ограниченной ограниченностью ее эмпирических представителей. Нет сомнения, что в таком случае логика все же располагала бы всем необходимым для построения логической теории исторической науки. Логика не могла бы, разумеется, предвидеть всех *эмпирически* осуществимых форм, — скажу больше, может быть, она не могла бы предвидеть ни одной из этих форм, кроме данной вместе с «примером», — но она предуказала бы *все* идеально *возможные* формы, а для ее собственных задач больше ничего и не требуется.

Против своего утверждения я не вижу возражений по существу, хотя нетрудно предугадать некоторые возражения психологического типа. Так, могут сказать, что «пример», от которого станет исходить логика, окажется совершенно «случайным» и, следовательно, если она наперед не знает «исторического», она не справится с этим «примером». Но именно логика как идеальная наука «случайным» и не будет заниматься, а, направляясь на данный с каждым «случайным» его *необходимый* коррелят,

на независимое от случая идеальное или сущное, только с ним и будет иметь дело, а не с эмпирически обусловленными формами. Ведь одно из двух: или в данном нам «примере» нет исторически сущного, и тогда, разумеется, логика его и не найдет, или оно в нем есть, тогда она не может его не усмотреть. «Случайное» само по себе — только *повод* для перехода к коррелятивно ему необходимому, а вовсе не основание, из которого «выводится» это необходимое. Весь так называемый *экземплификационный метод* основывается на возможности усмотрения сущного в фактическом.

Точно так же мне кажется неосновательным и другое психологистическое возражение, что один «пример» не раскрывает всего, что относится к сущности соответственного предмета. Именно сущно́е-то все и можно раскрыть, так как оно всегда и всюду остается «тем же», и наоборот, то, что может от примера к примеру меняться и то появляться, то исчезать, не относится к сущному. Это возражение, как и предыдущее, возникает вовсе не из принципиального устранения «тожественного» в вещах и отрицания его познаваемости, а только из недоверия к собственным силам познающего. Но это не относится как раз к тем условиям, в которые мы поставили наш воображаемый случай.

Поскольку же мы должны принять во внимание теперь «способности» познающего, мы не можем отрицать, что «одного» примера «мало». Из этого, однако, только следует, что бо́льшее количество примеров нужно не для логики, а для *логиков*. Следовательно, и наш общий вопрос о том, какой «частью» исторического материала должна располагать логика, чтобы ее теории были достаточно обоснованы, должен быть модифицирован; речь идет о том, с какой «частью» должен быть знаком *логик*. Но тогда очевидно, что этот вопрос не имеет принципиального значения: одному нужно больше, другому меньше, а качество логической теории не зависит от количества привлекаемого ею в виде «примеров» материала. Вообще вопрос о достоинствах логиков не связан с существом самой логики как науки — сколько это не есть вопрос дарования, проницательности, просто случайных обстоятельств и т. п., это — вопрос техники или методики самой логики, вопрос «логического искусства» и «сноровки». Такая методика логики могла бы предусмотреть эмпирические источники ошибок, допускаемых логиком, например, ошибок при отличении существенного от несущественного, признания вида за род и т. п. Как всякая методика, эта методика специфична, ограничена пределами своей науки и, следовательно, не имеет общего применения, и, как всякая методика, она — результат опыта научной практики. Как эмпиричны источники ошибок, так эмпиричны и способы их исправления. Один и тот же «пример» может служить источником первоначальных и исправленных суждений, могут быть привлечены для помощи другие примеры, где известные черты выступают ярче и нагляднее и т. д. Ясно одно, что *количество* примеров в самой логике не играет роли существенной и прин-

циальной, а потому всякий логик в своих суждениях о специальной методологии может исходить из того, что ему так или иначе, *случайно* (sic!) известно из сответствующей науки. История — не исключение. Упрек в недостаточности познаний в научной истории в *принципе* не задевает логика как логика. Но могут сказать: то, что логик считает своим знанием истории,— не научно! Тут, однако, кто же судья? Именно сама логика уже судит о том, что научно и что ненаучно, — для этого у нее должны быть *свои* критерии, — и когда этот упрек делает логику, например, историк, он перестает быть историком и сам судит о своей науке как *логик*. Никакое «увеличение» знаний в области содержания науки не дает нужного критерия.

Итак, в *идее* для логики достаточно «одного» понятия из исторической науки, чтобы говорить о логической природе этой науки. Мне бы хотелось выразить свою мысль еще острее, и я рискну также и на это, хотя, может быть, я обострю только чувства тех, кому и сказанное покажется свидетельством моего расположения к нелепостям. втайне, впрочем, уповаю быть правильно понятым. Я думаю, что логика, получив всего *одно* понятие из исторической науки, если ей понадобятся дальнейшие «примеры», может просто *сфантазировать* их, так что, если бы можно было получить образ фантазии без эмпирического прототипа, то, выходит, ей и «одного» понятия не нужно было бы. Теми, кто любит богатый подбор «примеров», фантазия должна быть даже явно предпочтена: как ни разнообразны формы конкретной действительности, фантазия может быть еще богаче. Единственное ограничение для фантазии здесь в том, что образы фантазии, каким бы они ни наполнялись «содержанием», *формально-логически* должны быть образами исторической фантазии. Но, опять-таки, об этом судит сама логика: она должна довести до ясного сознания то, что смутно ощущается, когда мы отличаем одно научное суждение от другого.

Попробую пояснить мою мысль примером. Я беру действительное историческое суждение повествовательного характера: 1) «В 1619 г. состоялось постановление земского собора о том, что вообще ушедшие посадские люди должны быть возвращены на прежние места». Сфантазирую два новых суждения: 2) «Лишь только человек предоставит свободу своим страстям, он становится образцом для подражания» и 3) «Лишь только была провозглашена восточноевропейская федерация, о. Шпицберген поспешил примкнуть к ней». Всякий, конечно, тотчас видит основание для сравнения этих суждений с первым со стороны *формально-логической*, для установления принципиального сходства последнего с первым и такого же различия первого со вторым. Логика должна раскрыть то, что здесь смутно чувствуется каждым. Возьму еще в пример суждения объясняющего характера: 1) «Первым следствием нашествия татар было ослабление материальной силы русских государств, именно уменьшение числа населения и экономических средств»; 2) «Вследствие рабского

инстинкта, присущего человеку трусливому, он хвалит ближнего в лицо и порицает его в его отсутствие»; и 3) «Необходимость обеспечить себе свободу мореплавания вызвала войну о. Туле с Гипербореями». Роль логики в различении здесь типов причинного объяснения та же, что в прежних примерах.

Правда, по поводу вымышленных примеров всегда возможно возражение: они только потому и подходят для анализа, что они выдуманы *по аналогии* с фактическими примерами. Это — верно. Но на чем покоится возможность построения аналогического примера? Ведь не на его фактической случайной обстановке, а на усмотрении некоторой *идеи*, лежащей в основе факта, и аналогия тогда только формально-логически выполнена, когда ею схвачена идея, то, что существенно для факта. Возможная же ошибка смешения существенного и несущественного одинаково может иметь место как по отношению к фактическому, так и по отношению к фантастическому. Указание на фактическое как на источник самой фантазии есть в сущности только констатирование психологического *факта*, что самая смелая фантазия почерпает свой материал из реального опыта. Против этого нельзя спорить, но это не решает вопроса о *пригодности* или непригодности образа фантазии в качестве примера для логического анализа. Образ фантазии оказывается здесь вполне законным. Логика только обязана точно установить источник этой законности.

Может быть, я сильно смягчу кажущуюся парадоксальность сделанных утверждений, если скажу, что вся суть разбираемого вопроса в том, что *для логики* как такой нет, собственно, образа фантазии: и в фактическом и в вымышленном примере *ей* дано одно. Ее формальный предмет, будучи чисто идеальным, не меняется от того, «воспринимаем» ли мы его, «вспоминаем», «воображаем», или что еще. Для всех этих различных актов он всегда дается как *тот же*. В этом собственно — разгадка самого экземплификационного метода, но и в этом же его ограничение. Как только мы от идеально-возможных форм попытаемся перейти к их эмпирическим осуществлениям, мы обязаны «увеличивать» число примеров и самые свои выводы об эмпирических формах науки почерпать из ее действительного развития. *Историография* как история самой исторической науки — вот материал, из которого тогда приходится почерпать свои сведения тому, кто хотел бы судить об эмпирических формах развития истории. Но должна ли это делать логика? Я думаю, нет, это — дело самой историографии. И именно последняя должна обращаться к логике, чтобы почерпнуть из нее знание идеально-возможных форм и установить, какие из них осуществлены историей.

IX

В надежде примирить с собою противников изображаемого мною такого, можно сказать, необузданного произвола логики, еще раз подчеркну: все это относится к *идее самой логики*, а не к ее эмпирическим представителям. Последние не перестанут справляться

с той же историографией, и в особенности с историей так называемой *философии истории*. Философско-исторические суждения потому должны прежде всего представлять особенную ценность для логики исторической науки, что по своим философским задачам они сразу дают исторические суждения применительно к идеальному историческому предмету, т. е. применительно к его онтологическим формам, а потому, какова бы ни была *фактическая* ценность этих суждений, принципиально они могут быть для логика — «чище» и, следовательно, показательнее. Но, кроме того, развитие философско-исторических суждений как суждений метафизических, т. е. реальных, идет в ногу с развитием науки, и философия истории самим содержанием свидетельствует о росте и изменениях логического и методологического понимания задач истории как науки. Наконец, философия истории, опять-таки как философская дисциплина, в особенности проникнута той методологической рефлексией, для которой у историка *как историка* не остается места. Что историк как историк может иногда в своих объяснительных теориях обнаруживать определенные философско-исторические тенденции, дела, конечно, не меняет: принципиальную грань между гипотезой эмпирической и метафизической нельзя провести с безусловной точностью.

Философия истории дает материал для логика; может показаться, что она дает его и для самого историка. Это было бы неверно. Материал логики — *форма*. А историку, если и нужен такой «материал», то он должен увидать его как *требование* содержания самой своей науки. Для логика же философия истории может быть предпочтительнее, потому что, хотя по содержанию она может быть — как метафизика — и весьма фантастической, но по форме она немыслима иначе, как если философ посмотрит на самые исторические явления как на воплощение, пусть метафизической, но в идее подлинной реальности. Другими словами, само историческое явление для него — знак, смысл коего он стремится раскрыть. А здесь именно и лежит момент зарождения *научной* истории. «Дух», «смысл» истории для историка не может и не должен быть трансцендентностью, но операции над ним историка со стороны формальной — те же, что и метафизика над своею потусторонней реальностью.

В целом, следовательно, все же остается верным, что какие бы облегчения для работы *логиков* в смысле доставления материала из содержания самой науки мы ни нашли, для *логики* этот вопрос остается иррелевантным. Как для расширения фактического знания, так и для углубления философского и логического понимания в области их эмпирического осуществления есть один законодатель и один источник движения вперед — *творчество*.

X

На этом я мог бы остановиться. Мне кажется, что на основной свой вопрос я дал ответ. Но я боюсь, что один из аргументов, на которые я опирался, может показаться недостаточно освещенным.

Я резко противопоставляю методы исследования и методы изложения, эвристику и логику, и в идее такое противопоставление может быть ясно, но почему же в осуществлении мы наблюдаем постоянное смешение этих двух областей? Кажется невероятным, чтобы такое постоянство не имело за собою вовсе никаких оснований и поводов, лежащих в существе дела. Основания, действительно, есть, хотя для уяснения их требуется известного рода subtilitas, и я бы сказал, только тогда, когда до конца продумана и понята принципиальная гетерогенность понятия «метод» в обоих случаях, можно уяснить себе значение эвристики для логики.

Поставлю вопрос следующим образом: как мы видели, логика может почерпать для себя «случайные» примеры из истории как науки, из философии истории, из историографии, но отсюда же почерпает свои «примеры» и *историка*, но при этом она их показывает в специальном свете — в свете эвристических приемов научной работы, — спрашивается, эти примеры как примеры, которыми могла бы, очевидно, воспользоваться и логика, что-нибудь теряют или приобретают в глазах логика от этого специального освещения?

Если «исследование» и «изложение» так противоположны по своим задачам, то скорее от эвристического освещения «пример» должен был бы потерять свое значение для логики. Между тем это не так; в некоторых отношениях такой пример имеет для логики только бóльшую ценность. Правда, это может проистекать именно из того, что историк выбирает для себя примеры особенно ценные в логическом отношении. Но это-то и показывает, что раз историк умеет найти такие примеры, значит у него есть какой-то критерий для их выбора. Мы сразу подойдем к сути дела, если посмотрим на него с точки зрения коренного факта и в то же время условия социальной жизни, — факта, который, конденсируясь в самом историке, делает из него «социального человека» по преимуществу, который из истории как науки создает «социальное действие» и по которому должна ориентироваться вся методология исторической науки. Этот факт есть факт *сообщения*. Сообщение — коренной факт и условие социального общения; его изучение — основа исторической науки; метод этого изучения — основа исторической методологии. Понятие «сообщения» есть понятие, выражающее соотношение и требующее, следовательно, терминов соотношения: говорящий—слушающий, писатель—читатель, авторитет—признание, источник—восприемник и т. п.

Особенное положение историка как такого характеризуется тем, что он в одном лице соединяет оба термина названного соотношения: он — читатель и писатель вместе. Он должен уметь понимать — тут метод исследования, — и должен уметь передать понимаемое — тут метод формулирования. Совершенно ясно, что *понимаемое* не составляет всего содержания источника, и передается дальше, «излагается» не все дословное содержание источника, и, следовательно, форма его выражения определяется

предметом лишь в «понимаемом» содержании. Нельзя думать, что понимаемое — всецело продукт субъективной способности и произвола; во всяком случае при исследовании науки *как науки* эта субъективность — «психология» историка самого — не входит в предмет изложения, так как даже при эмпирической неизбежности субъективности нет нужды возводить ее в принцип, делать из недостатка необходимость, а из необходимости — добродетель. Мы считаемся поэтому с «понимаемым» только как со смыслом. И вот оказывается, что мы имеем дело как бы с двумя предметами, — в действительности с двумя содержаниями одного предмета — предмет, подлежащий исследованию, и *тот же предмет*, но известным образом «преображенный», как предмет для изложения, познанный и в познании понятый.

Таким образом, *один* предмет играет формообразующую роль, но его содержание различно в «начале» изложения и в «конце». Так как «изображается» дальше содержание в идеальных внутренних формах языка, устанавливающихся уже в акте понимания, ибо этот акт требует облечения данного в форму понятия, требует формулирования, — то и выходит, что формы изложения выступают и привлекают к себе внимание уже в стадии самого исследования. Так, *историку* приходится иметь дело с *логическими* формами, а логику приходится обращать особенное внимание именно на эту сторону «примеров», которые он может найти для себя в истории. Таким образом ясно, что названные примеры приобретают особенный интерес для логики, и, следовательно, по-новому вскрывается отношение, которое существует между эвристикой и логикой. Стоит припомнить, какое колеблющееся положение занимает *интерпретация* у авторов «историк», относимая ими то к собственно «исследованию», то к «синтезу» или «построению», чтобы найти конкретную иллюстрацию, подтверждающую сказанное. Именно здесь, в проблеме интерпретации, лежит узел, тесно связывающий историческую науку с логическим учением о природе исторического метода. Логика, ставя перед собою проблему истории, только тогда может надеяться разрешить ее, когда она развяжет этот узел.

Узел завязывается на том месте, где предмет исследования переходит в предмет познания и по мере этого перехода, т. е. по мере того, следовательно, как предмет *познается*. Как бы большой ни казалась нам иногда роль творчества познающего индивида, всегда существуют объективные предметные принципы познания, по которым направляются акты познания, и теория познания как такая именно эти акты в предметной направленности должна выделить в особое принципиальное учение об историческом познании. Некоторые черты этого учения видны наперед и не небесполезно отметить их, хотя бы в самом общем виде.

Увлечение теорией познания как философской наукой, иногда даже отожествляющейся с целым философии как чистого познания, по-видимому, уже погасло, и мы можем более трезво оценить положение гносеологических вопросов среди других проблем

философии. Если мы оставим в стороне теории субъективного идеализма, носящие явно выраженный псевдо-философский характер, поскольку они метафизические гипотезы возводят на степень чистого знания, мы встречаемся с проблемой познания, 1) как с проблемой психологии и 2) как с проблемой принципиальной философии. Оба раза это — частная проблема среди многих других проблем душевной деятельности — с одной стороны, анализа чистого сознания — с другой стороны. Но мы легко поймем, как эта частная проблема начинает играть основополагающую роль, если мы обратимся к ней, исходя из интересов эвристического и логического учения научной методологии. Разумеется, при этом мы обращаемся исключительно к философскому принципиальному учению о познании, а не к психологическим теориям его.

Не нужно только создавать иллюзий насчет размеров и характера действительной помощи, которую в таком случае может оказать нам философское учение о познании. Как и психология, философия занята проблемой познания прежде всего *для себя*, и потому она решает ее в направлении собственных целей и сообразно со своими собственными задачами. Методология поэтому только тогда может целесообразно воспользоваться результатами принципиального анализа, когда она, не довольствуясь его общими положениями, ищет их применения уже для своих специальных целей. Это «применение», однако, не следует понимать в смысле простого «приложения» общих положений к данному частному случаю, так как такой прием ведет либо к потере как раз специфических особенностей данного случая, либо просто к его искажению. Методология, исходя из принципиального признания «плюрализма» наук и их методов, должна в *своих* интересах требовать такого же плюрализма «теорий познания». Самой роковой ошибкой для логики является спешное перенесение методологической характеристики одной науки на другую. Не «теория познания», а *теории познания* — вот, что нужно методологии. «Теории познания» в этом смысле суть прежде всего теории методов исследования, с помощью которых предмет из предмета «исследования» превращается в предмет познания. «Теории познания» суть *теории* наблюдения, самонаблюдения, эксперимента, истолкования и т. п.

Для исторической науки такой *своей* теорией познания является *герменевтика*. В силу указанных выше соображений герменевтика и составляет связующее звено между учением о методах исторического исследования и методах чистого изложения. Поэтому самое насущнейшее требование, которое теперь должна предъявить логика к философским принципам, состоит в том, чтобы нам был дан принципиальный анализ основных понятий герменевтики как теории исторического познания: в первую голову понятий *сообщения* и *понимания*. Только на почве этого анализа создается и специальная историческая герменевтика и специальная логика исторической науки. А если верно мое

утверждение об основном характере исторической науки для всех эмпирических наук, то такая теория познания, очевидно, ляжет в основу и всех их.

История по своим *логическим* методам является основою всего эмпирического познания, как основою по методам исследования для истории может и должна считаться *филология.* Я, таким образом, воспроизвожу мысль, высказанную известным филологом: «Der Philologe ist der Pioner der Geschichtswissenschaft» (Usener). В свете именно этой мысли, кажется мне, раскрывается подлинная сущность исторических методов исследования. Я только добавил бы, имея в виду уже чисто логическую природу истории как науки: и историк — организатор наук о *слове.*
1917, II, 25.

Подробнее об этом противопоставлении см. в моей книге «История как проблема логики». М., 1916. Ч. I. Введение.

[2] См. мою книгу «История как проблема логики».

[3] В общих чертах они намечены в моей статье «Философия и история» (Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. IV).

[4] Я не могу здесь останавливаться подробнее на этом важном и интересном вопросе. Я останавливаюсь на нем в статье, помещенной в философском ежегоднике «Мысль и Слово» (1917 г.), отчасти также уже в моей книге «Явление и смысл» (М., 1914).

[5] Шеллинг (Einl. in d. Philos. d. Mythologie. Ww. II, Abt. B. V S. 329) сравнивал эксперимент с диалектикой и называл хорошего экспериментатора диалектиком, ибо последний оперирует прежде всего с «возможностями», которые сперва в уме, а потом и с помощью инструментов отвергаются, пока мы не приходим к некоторому положению. И это, действительно, *диалектика*, потому что всякая такая «возможность» должна быть *названа*, словесно запечатлена, чтобы стала возможна вся эта работа.

[6] Подробнее я рассматриваю этот вопрос в статье «Предмет и задачи этнической психологии». «Психологическое Обозрение». 1917 г.

[7] Хотя всегда ему коррелятивны, или респективны по отношению к нему.

СТАРАЯ И НОВАЯ ОНТОЛОГИЯ

Н. Гартман

I

Мышление Нового времени видело основную философскую науку в теории познания. При этом предполагалось, что мы знаем больше о познании, чем о его предмете; однако не замечали, что познание само является большой загадкой, так как отношение, с которым оно имеет дело, трансцендентное, т. е. буквально — «выходящее за пределы сознания». Ибо предмет познания существует независимо от самого познания.

Реакцией на это в наши дни является антропология. Оказалось, что познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование, действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными отно-