



Г. Г. ШПЕТ

История как проблема логики

Критические и методологические исследования

<...> То, что Кант писал по адресу Фихте, еще в большей степени должно быть отнесено к Шеллингу, который неоднократно заявлял о необходимости считаться только с «духом» критицизма, а не с буквой кантовского учения. В замечании к одной из своих статей, напр<имер>, он решительно заявляет: «В виду некоторых отзывов, которые я слышал о первых главах этой статьи, я считаю необходимым указать, что я отнюдь не собирался ни переписывать того, что написал Кант, ни узнавать, чего собственно Кант *хотел* со своей философией, а только, чего он, *по моему пониманию, должен* был хотеть, если только в его философии есть внутренняя связь» *. Правы были, я думаю, те, от кого Шеллинг слышал непонравившееся ему замечание: в интерпретации «духа» кантовской философии он вел себя слишком свободно, и можно прямо утверждать, что уже в первых его произведениях не осталось ни буквы, ни духа Канта. Уже в первых своих работах Шеллинг опирается на Спинозу, Лейбница, Якоби, находя у них не только полезную для себя мысль или частность, но нередко, обращаясь к ним за подкреплением собственных принципов. Как ни высоко он ценит Канта и новый поворот философии, исходивший от него, положительные принципы свои он берет не от Канта; напротив, самого Канта он исправляет по этим принципам.

Именно только на Шеллинге мы и имеем в виду здесь остановиться, так как вопрос об истории сразу привлекает к себе его внимание **, и раньше этого вопроса складывалось у Шел-

* WW. I, B. 1, S. 375; ср. Ib. S. 404, 348, др.

** Лиско в значительной степени прав, когда он, отметив уже в юношеских работах Шеллинга особый философский интерес к пробле-

линга независимо от Фихте*. Собственно законченное представление о Шеллинге можно получить только, рассмотрев его Систему трансцендентального идеализма и его Лекции о методе академического изучения. Обычно так и оценивают философию истории Шеллинга, т. е. принимая во внимание все им высказанное по этому вопросу. Но наша цель состоит только в том, чтобы показать *первый шаг*, характеризующий направление, в котором пытается решить историческую проблему послекантовская философия; с него же мы начнем и вторую часть наших исследований.

Мне кажется необходимым здесь же, хотя бы кратко, затронуть этот вопрос, чтобы сразу подчеркнуть свое мнение, радикально расходящееся с распространенным в некоторых философских кругах убеждением, будто философия истории немецкого идеализма вырастает на почве кантовского критицизма. Но *post hoc* не есть все-таки *propter hoc*!¹ Напротив, с первых шагов Шеллинг, — а он первый из идеалистов поднял вопрос об истории, — уклоняется от Канта; еще больше — романтизм; еще больше — Гегель. Шеллинг ставит вопрос о Философии истории впервые в «Общем обзоре новейшей философской литературы», помещенном им в «Философском журнале» в 1797 и 1798 гг.; статья о Возможности философии истории следовала непосредственно за его Статьями к изъяснению идеализма наукоучения, которые в свою очередь составляли развитие некоторых тем, затронутых Шеллингом уже в его Философских письмах о догматизме и критицизме (1795). Таким образом, все эти работы проникнуты одним духом и даже одной мыслью и могут осветить нам вопрос о *первом положительном* шаге новой философии**.

ме истории, заключает: «Dieser Kampf zwischen Geschichte und Philosophie, unmittelbarer Erfahrung und Wissenschaft, Nothwendigkeit und Freiheit wird uns in allen Schriften Schellings wieder begegnen, die Auflösung des Zwiespalts ist das Ziel, welches seine Philosophie anstrebt» (H. Lisco, Die Geschichtsphilosophie Schellings 1792—1809. Jena 1884. S. 8).

* Ср. Georg Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804. Heidelberg 1907. S. 69.

** Впоследствии в Системе трансцендентального идеализма Шеллинг почти буквально повторяет некоторые мысли об истории, высказанные в упомянутом обзоре, но, с другой стороны, он высказывает и новые мысли, а потому мы строго ограничиваем свою задачу истолкования «первого шага» Шеллинга только названным в тексте материалом.

Иногда Канту ставят в особую заслугу то обстоятельство, что он сделал попытку восстановить подлинный, платоновский смысл термина «идея» и таким образом способствовал устранению той неопределенности в употреблении этого термина, которая господствовала в философии XVIII в. У самого Канта этот термин приобретает, хотя и далеко не платоновское значение, но некоторыми сторонами все же соприкасается с последним, поскольку у Платона, во всяком случае, *идеи* присуще и регулятивное значение. И поскольку речь идет о терминах *как словах*, Кант бесспорно вносил своим распределением не только твердый порядок в терминологию*, но вместе с тем с пользой для философии противодействовал укоренению термина английской философии, *idea*, обозначавшего простое «представление», а не продукт *разумного* усмотрения. Но если посмотреть на дело по существу, то окажется: 1) что ограничение «идеи» разумно-регулятивной функцией совершено Кантом произвольно и вопреки традициям положительной философии, 2) что поэтому «заслуга» Канта не простирается дальше распределения *слов*, так как *значение* термина «идея» в философии XVIII в., именно в рационалистической философии, *не было утеряно*, а напротив, поддерживалось очень настоятельно. Кант этого не заметил, и по очень простой причине, потому что значение платоновской идеи, *как предмета непосредственного разумного, через Ratio, усмотрения, сохранилось в том самом понятии ratio*, которое Кант устранял уже в своей докритической философии**. Для его же критической философии понятие идеи, как регулятивного принципа, является коронным понятием.

Положительный сдвиг с кантовского негативизма прежде всего должен выразиться в новом утверждении конститутивно-

* Kr. d. r. V. S. 376—377 B.

** Конечно, термины *ratio* (как разумное основание) и *idea* (как *ἰδέα*) не покрывают всецело друг друга, но указываемое мною сходство их значения касается, бесспорно, самого *существования* их. Было бы весьма интересной и важной задачей проследить исторически и сравнительно странствия обоих терминов по истории философии в их то сближающемся до тождества, то расходящемся применении. В особенности интересно, конечно, употребление этих терминов в средневековой философии, где соответствующие определения можно найти у Августина, Скота Эриугены, Фомы Аквинского² и др., напр<имер>, Эриугена: «...ἰδέα quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt...» (De divis. naturae, II, 2. P. 529 по изд. Миня).

го значения идеи. Шеллинг обнаружил поистине философский гений, *начав* с этого утверждения. Но тем самым он создает новую по сравнению с Кантом почву для философии и методологии истории. Гольдфрих* совершенно правильно отмечает эту разницу между Кантом и Шеллингом: «Кант исходил из противоречия между произволом в частности и планомерностью в целом и опосредствовал его регулятивно благодаря введению идеи в субъективном смысле, как методологического средства исторического построения. Шеллинг обнаруживает ту же противоположность. Но кантовское разрешение через посредство идеи становится у него из регулятивного конститутивным». Как же это произошло?

Камнем преткновения для всех серьезных сторонников кантовской философии, как и источником ее критики со стороны противников, являлась пресловутая «вещь в себе» Она именно вводила столь нестерпимый для Фихте и Шеллинга дуализм, на преодоление которого и направляются прежде всего их крайние усилия. Установление «единого принципа» философии стало ближайшей и настоятельной потребностью философии, как ее понимали Фихте и Шеллинг. И Шеллинг только воспользовался готовой мыслью рационализма, именно его учением о *ratio*, когда признал, что раз *все обусловлено*, то принцип, начало этого всего, можно найти только в том, что *безусловно*, т. е. в том, что может быть разумным основанием для всего, но само уже не имеет дальнейшего основания. «Нет положения, — утверждает Шеллинг, — по своей природе лишено в большей степени основания, чем положение, которое утверждает абсолютное в человеческом знании. Именно потому, что оно утверждает абсолютное, для него самого нельзя уже привести никакого основания»**. Смысл кантовской критики состоял в том, что источником всякого синтеза у него было не разумное основание, а деятельность трансцендентальной аперцепции или трансцендентального *я*. Связь Шеллинга с Кантом в том и сказывается, что это *я* ставится им на первых порах на место рационалистического Бога как первого принципа, но уже с самого начала обнаруживается и отступление Шеллинга от Канта, когда это *я* из «условия возможности» априорных синтетических суждений превращается в Абсолютное, т. е. само *я* наделяется атрибутами разумного основания.

* *Goldfriedrich*. Die historische Ideenlehre in Deutschland. Brl., 1902.
То же самое отмечает и К. Фишер. Шеллинг. С. 316.

* WW. I, B. 1. S. 308.

Безусловное как разумное начало — это уже голос Спинозы и Лейбница — есть источник необходимости, но само оно — *свобода*. *Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione* — утверждал именно Лейбниц*. Понятие свободы у Шеллинга, таким образом, с самого начала есть понятие метафизическое и конститутивное, ибо свобода есть ничто иное, как разумное основание.

Другой вопрос — состоятельно ли рассуждение Шеллинга и в какой мере оно правильно, но, очевидно, что при таких принципах нельзя удержать той философии истории, которую мы встретили у Канта, где закономерность исторического процесса создавалась «планом» природы, а свобода понималась не как свобода безусловного, а как свобода человеческой воли. Коренное различие, которое и дает нам право утверждать, что именно у Шеллинга начинается новый, поворотный пункт в философском и методологическом решении исторической проблемы! Наиболее остроумное, что было сказано по этому вопросу теми, кто хочет видеть в Шеллинге развитие кантовских идей, а не их «снятие», принадлежит Мелису. По его толкованию, в политически-прагматическом и психологическом изображении всемирной истории, которое мы находим у Канта, нужно видеть только «экзотерическую»³ сторону кантовского учения**. «С этой интерпретацией философии истории Канта, с односторонним подчеркиванием того, что в ней только экзотерично, Шеллинг, конечно, никоим образом не мог отдать должное великой мысли своего предшественника». Может быть, это так, — но ведь для непосвященных в тайны кантианской магии эзотерическая сторона кантовского учения есть вещь недоступная и, вообще говоря, даже неинтересная ни для кого, кроме членов самого «братства»... В частности Шеллинг определенно заявлял, что ему неинтересно, чего «хотел» Кант, а важно только, к чему его принципы логически «принуждали». Удивительно, как Мелис не замечает, что они «принуждали» к *новому* отношению к исторической проблеме, иному, чем отношение Канта, когда он сам пишет, — хотя и включая в это признание смягчающие оговорки, — нижеследующие слова: «В философии истории свобода вовлекается Кантом до известной степени во временной процесс развития, тогда как рядом с этим *sub specie aeternitatis* стоит интеллигибельный акт свободы, конституирующий метафизический характер отдельной индивиду-

* Edit. Erdm., p. 669.

** Mehlis, o. C., S. 8 и 54.

альности. Этот интеллигибельный акт свободы как такой остался одинаково неплодотворным как для кантовской философии истории, так и для этики, тогда как в философии Шеллинга он приобрел первенствующее значение» *. Но ведь в этом вся суть, и ясно, что утешающее различие экзотерического и эзотерического кантианства дела не меняет.

Факт, что эмпирическая свобода воли человека, как это имеет место у Канта, и абсолютная свобода безусловного, к которой устремляется Шеллинг, лежат в принципиально различных областях, приобретает особенное значение, когда оказывается, что для постижения этой «свободы» мы нуждаемся в особом источнике познания. И самое замечательное, что этот источник есть *отвергнутая Кантом* столь решительно как нелепость *интеллектуальная интуиция*.

По Мелису, и в этом оказывается виноват Кант **: «Кантовская априорная конструкция истории немало способствовала тому, чтобы побудить его последователей к метафизическим спекуляциям. Знание мирового плана, которое предпосылала эта конструкция, не могло быть приобретено средствами простого рассудка, философия нуждалась для этого в органе, который обеспечивал бы ей возможность проникнуть в сокровеннейшую сущность вещей и этот орган философия нашла в интеллектуальной интуиции... Вместо того, чтобы исследовать в смысле теории познания на основе категориальных отношений и отнесения к ценности, ставят историю на метафизический базис». Не есть ли это уже совершенно эзотерическое толкование Канта, раз вопрос поднимается о *ценностях*? И все-таки выходит Шеллинг отступился от Канта! Но Мелис совершенно не прав, если думает, что интеллектуальная интуиция вводится Шеллингом для познания «мирового плана», — означает ли это знакомство с «намерениями природы» или с ценностями «долженствования». Не Кант дал повод к «метафизическим спекуляциям» и введению интеллектуальной интуиции для познания абсолютного, а это есть простое восстановление традиций положительной философии. Это — только плохое знание и непонимание рационализма, когда думают, будто рационализм есть теория, стремящаяся познать вселенную с помощью одного лишь рассудка с его исключительно логическими функциями, т. е. с помощью чисто аналитического образования понятий и выводов, как чисто логического и формального перехода

* Ibid. S. 8.

** Ibid. S. 27.

от положения к положению. Шеллинг изучал историю философии не по Бруксеру⁴, и источником его учения об интеллектуальной интуиции было учение Спинозы, как оно изложено у самого Спинозы. То кантовское — и то через Фихте, — что сюда было внесено Шеллингом, состояло только в перенесении разумного основания рационалистов из Бога в я. Впоследствии, как известно, Шеллинг искупил и этот грех субъективного идеализма.

Шеллинг убежден, что сам Спиноза почерпнул свою интеллектуальную интуицию из самосозерцания*. Это толкование неосновательно в том отношении, что оно превратило бы рационализм Спинозы в спиритуализм! Намеренно ли или не намеренно здесь допущена Шеллингом ошибка, совершенно неважно, важно только: в отношении Спинозы, что Шеллинг мог, действительно, найти в нем опору для рационализма и для учения об интеллектуальной интуиции, но не для субъективизма, а в отношении Канта, что Шеллинг идет таким образом не только против буквы, но прямо против *духа* кантовского учения. Только один раз Кант выступает на защиту духа своего учения, — это в своем «Опровержении идеализма»⁵, и, как не трудно видеть, здесь, действительно, речь идет о существенном для кантовской философии моменте. Шеллинг явно идет против кантовского утверждения и примыкает к той формулировке декартовского «проблематического идеализма», которая, по Канту, выражается одним утверждением: «Я есмь»**.

...Что же такое интеллектуальная интуиция, по Шеллингу? Нам присуща, говорит он***, чудесная способность в смене времени проникать к своему я, обнаженному от всего внешне-

* Шеллинг ссылается при этом на пол. 30, кн. V, Этики Спинозы, цитируя его след. обр.: «Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi» (Письма о догматизме и критицизме. Письмо 8. WW. I, B. 1, S. 317). В этой цитате пропущено после словечка se «et corpus», что лишает ссылку Шеллинга всякого авторитета! Логическое же ударение этого положения Спинозы лежит на словах sub specie aeternitatis. В доказательстве этого положения Спиноза дает след<ующее> определение — разрешающее, кстати сказать, circulus vitiosus его определения 8 Части I, — Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam. Итак, вопрос собственно в том, как мы приходим к усмотренную essentia.

** Kr. d. r. V. S. 274 ff. B.

*** WW. I, 1, S. 318 f.

го, и таким образом созерцать вечное в форме неизменности. Эта потенция есть интимнейший, подлиннейший опыт, от которого единственно зависит все, что мы знаем и чему верим о сверхчувственном мире. «Эта интуиция прежде всего убеждает нас в том, что что-то в собственном смысле *есть*, тогда как все прочее только *является*». От чувственной интуиции эта интуиция отличается тем, что проистекает только из *свободы*, и неведома тому, кто, находясь под властью объектов, едва доходит до сознания. Но и для лишенных свободы самосозерцания доступно некоторое приближение к ней, некоторое чутье или углубление (*Tiefsinn*), само ускользающее от сознания и раскрытия, — Якоби описал такое состояние. «*От опытов*», от непосредственных опытов должно исходить все наше знание: это — истина, высказанная уже многими философами, которым для полной истины недоставало только выяснения вида этой интеллектуальной интуиции. Конечно, от опыта должно исходить наше знание, — но так как всякий направленный на объект опыт опосредствуется каким-нибудь другим опытом — от *непосредственного* опыта в самом узком смысле слова, т. е. опыта самочинного и независимого от всякой объективной причинности. Только этот принцип — интуиция и опыт — может вдохнуть жизнь в мертвую, неодушевленную систему; даже самые отвлеченные понятия, которыми играет наше познание, связаны с некоторым опытом, который направлен на жизнь и конкретное бытие».

Учение Шеллинга об интеллектуальной интуиции по существу означало принципиальное отречение от Канта, хотя Шеллинг продолжал утверждать, что он действует «в духе» критической философии. В то же время это было явное возвращение к рационализму. Об этом свидетельствует не только прямое указание Шеллинга на Спинозу. Достаточно вспомнить, что дух рационализма, даже в его школьном вольфовском выражении, ни в чем так не сказывается, как в определении разума как способности непосредственного усмотрения связи истин, восходящих к их первому «самостоятельному» основанию*. Пусть Абсолютное называется у Шеллинга до поры до времени Я, а не Богом; но Абсолютное, как *causa immanens*, есть вещь безусловно иного порядка и иного философского узрения, чем Абсолютное, которое можно толковать только как «моральную идею» и роль которого сводится только к тому, чтобы дать нам

* Ср. в особ. § 930 нем. Метафизики Вольфа: «Was selbständig ist, hat den Grund seiner Wirklichkeit in sich» usf.

критерии для «оценок», вместо того чтобы служить конститутивным принципом самой действительности. Таким образом, интеллектуальная интуиция, действительно, не была ни «отношением к ценности», ни выражением категориального отношения — по сравнению с кантовской философией она была *новым* принципом.

В Письмах о догматизме и критицизме Шеллинг очень удачно формулирует разницу между догматизмом и критицизмом*: «Вы никогда не могли понять, как могут навязывать догматизму утверждение, что вообще не существует синтетических суждений. Вы давно уже знаете, что обе системы были не согласны не в вопросе: существуют ли вообще синтетические суждения, но в вопросе, идущем гораздо дальше: где лежит принцип того единства, которое выражается в синтетическом суждении». Этот принцип рационализм видел в разумном основании, имеющем предметное «объективное» значение, критицизм — в синтетической деятельности субъекта познания. *Формально* Шеллинг также ставит *я* на место Бога, но, находя в *я* Абсолютное, последнее основание, само не имеющее основания иначе как в себе же, он тем самым находит в нем Бога и возвращается к рационализму**, который восходит в конце концов к платонизму.

Уже в Статьях к уяснению идеализма наукоучения⁶ Шеллинг вводит новое понятие, которое характеризует его понимание *я* вовсе не как гносеологического субъекта, это понятие — *дух****. Дух, по Шеллингу, есть то, что является только *своим собственным* объектом. «Дух должен быть объектом для *самого себя*, однако, постольку он не есть объект *первоначально*, а есть абсолютный *субъект*, для которого *все* (и он сам) является *объектом*». В связи с такой интерпретацией «субъекта» *resp.* объекта для Шеллинга возникает идея нового решения старой проблемы об отношении «бесконечного» и «конечного». Явля-

* Письмо третье. WW. I, 1, S. 295.

** В Письме шестом (WW. I, 1, S. 308—309 Anm.) Шеллинг замечает: «Бог есть, — это самое недоказанное, самое недоказуемое, самое необоснованное положение, столь же необоснованное, как высшее основоположение критицизма: “я есм!” Термин “Бог” заимствован из богословия, термин *я* — из психологии, но в переводе на онтологический язык или на язык “первой философии”, какая же разница в их смысле? Но разница между *я* как “гносеологическим” субъектом познания, и *я* как метафизическим Абсолютным, очевидна, — как между холостым и боевым патроном...»

*** WW. I, 1, S. 366 f.

ется дух конечным или бесконечным? Как *объект* он должен быть конечен, но так как он не является объектом *первоначально*, то по своей природе он не может быть конечен. В нем заключается самое первоначальное *объединение бесконечного и конечного* — что само уже составляет определение духа. Та самая интеллектуальная интуиция, которая дает нам постигнуть в одном общее и частное, единое и многое, раскрывает нам и это объединение бесконечного и конечного*. Таким образом, открывается путь для нового разрешения старой антиномии. При этом, разумеется, и на область конечного, на область *исторического* в самом собственном смысле слова, должен пролиться новый свет. Из Писем о догматизме мы можем увидеть, что направление, в котором движется мысль Шеллинга, действительно, должно для проблемы истории представлять особый интерес**.

Главное дело всякой философии, говорит здесь Шеллинг, состоит в решении проблемы конкретного существования, «присутствия» (Daseyn) мира. Но поскольку философия исходит от «бесконечного», как она может прийти к «конечному»? Это — проблема *всякой* философии, но решение ее возможно, по мнению Шеллинга, только *одно*, и это решение дано Спинозой: такого перехода нет. Это — единственное возможное решение, хотя различные философские системы могут давать ему различные толкования. Но тут Шеллинг и высказывает мысль, которая само собою выдвигает на первый план вопрос об истории: «Философия, правда, не может перейти от бесконечного к конечному, но она может переходить обратно, от конечного к бесконечному». Поскольку такой вопрос может быть признан одним из основных вопросов философии, постольку уже утверждается принципиальное место *философии истории*, так как этот вопрос и есть ее собственный вопрос.

В цитированных статьях Шеллинг сам утверждает***: «Все действия духа направляются на то, чтобы *представить бесконечное в конечном*. Цель всех этих действий — *самосознание*, и история этих действий есть ничто иное, как *история самосознания*». Но «история самосознания» или лежит в области принципов, тогда это есть чистое описание сознания, или «феноменология», или это есть история осуществления разума в

* О связи этой проблемы с философией истории по позднейшим сочинениям Шеллинга см. Mehlis, o. C., Kap. VI, S. 118 ff.

** Письмо седьмое WW. I, 1, S. 313 ff.

*** WW. I, 1, S. 382.

действительности*, тогда это — *философия истории*. Между тем Шеллинг в своем «Обзоре», заканчивающем эти статьи, прямо утверждает, что «*философия истории невозможна*!» Как это понимать? **

В своих рассуждениях о возможности философии истории*** Шеллинг исходит из мысли, что если бы математический *метод* стал методом всеобщим, — при каковом условии было бы достигнуто совершенство всех научных знаний, — то всякий *эмпиризм* в науках должен был бы исчезнуть. Отсюда естественный вопрос: вся ли область опыта или только часть, и какая именно, входит в состав науки κατ' ἐξοχήν? К области опыта относят, с одной стороны, *природу*, с другой стороны, *историю*; это деление соответствует делению на теоретическую и практическую философию; следовательно, *должна быть философия природы и философия истории*. Шеллинг таким образом принимает кантовское деление. Но спрашивается, входит история в состав науки κατ' ἐξοχήν или по терминологии Канта можно было бы сказать: в состав «собственно науки»? Другими словами: «возможна ли философия истории»? Шеллинг предпринимает попытку ответить на этот вопрос и замечает по этому поводу, что он не знает ни одной сколько-нибудь глубокой критики *возможности* философии истории. Между тем само только что указанное разделение взято Шеллингом от Канта и Кант в девятом положении своей «Идеи»⁷ заявлял уже, что философия истории возможна.

Забегая несколько вперед, мы можем пролить свет на отношении Шеллинга к Канту в этом пункте. Именно в Лекциях о

* Шеллинг, кстати, утверждает, что «объект философии есть действительный мир» (WW. I, 1, S. 464).

** Означенный Обзор Шеллинга имеет в виду ответить на три вопроса: как возможна философия природы, истории и искусства, но отвечает только на вопрос о возможности истории. В каком направлении был бы в конце концов решен им здесь вопрос о философии истории, однако легко предвидеть, если сопоставить высказываемые им в «Статьях» взгляды с позднейшим отношением его к истории, — именно искусство здесь должно было бы быть высшим синтезом, примиряющим «необходимость» природы и «свободу» истории. Но так как мы намеренно ограничили свою задачу, то и здесь не выходим из пределов Обзора. Рассматривая впоследствии философию истории Шеллинга в целом, я надеюсь показать, что трудности, из которых не мог выйти Шеллинг, возникли у него именно из его желания действовать в «духе» Канта и Фихте.

*** WW. I, 1, S. 461—473.

методе академического изучения* (1803) Шеллинг прямо указывает, что его не удовлетворяет в кантовском понимании истории. Практическая цель истории, говорит он, исключает универсальность и ограничивает предмет. Поучающая цель требует правильной и эмпирически обоснованной связи событий, просвещающей *рассудок*, но, если к этому нет иных добавлений, оставляющей *разум* неудовлетворенным. «И кантовский план истории в космополитическом смысле имеет в виду лишь рассудочную закономерность истории в целом, которую Кант только ищет выше, именно в общей необходимости природы, благодаря чему возникает из войны мир, в конечном счете даже вечный, а из многих других заблуждений возникает, наконец, истинный правопорядок. Но этот план природы сам есть только эмпирическое отражение истинной необходимости, равно как и цель упорядоченной таким образом истории должна бы называться не столько *eine weltbürgerliche*, сколько *eine bürgerliche*, именно — изобразить переход человечества к спокойным взаимным сношениям, промыслу и торговле, а это, в свою очередь, как высшие плоды человеческой жизни и ее напряжения». И Шеллинг приходит к заключению, которое мы пока оставим без рассмотрения, что просто эмпирическая связь событий всегда прагматична, а история в своей высшей идее должна быть независима и освобождена от всякого субъективного отношения, и вообще эмпирическая точка зрения не может быть высшей точкой зрения исторического изложения. Мы обратим внимание только на то, что Шеллинга не удовлетворяет 1) кантовский прагматизм, который в широком смысле есть ничто иное, как привнесение для истории целей *извне*, и который не может удовлетворить требований, предъявляемых к истории со стороны *разума*; 2) кантовское сужение задач истории поставлением ей ограниченных *эмпирических* целей политики; 3) кантовское привнесение «субъективного отношения», т. е. *оценок*. Как раз все специфически кантовские черты, от которых рационализм отчасти сумел быть свободным с самого начала, отчасти шаг за шагом освобождал себя, как от психологических привнесений «здравого смысла».

...Что же предлагает Шеллинг? Мы видели, что Мелис, на протяжении всей своей книжки говорящий о «ценностях» у Шеллинга, тем не менее однажды констатировал, что Шеллинг, как и его время, «вместо того, чтобы исследовать историю в смысле теории познания на основе категориальных отношений

* WW. I, B. 5. S. 309.

и отнесеней к ценности, ставили историю на метафизический базис»*. Назовем принципы Шеллинга «метафизическим базисом», какое за этим словом скрывается содержание?

На свой вопрос о возможности философии истории Шеллинг отвечает, как уже указано, отрицательно. Доказать это можно, по его мнению, анализом понятия истории: нет ли в этом понятии признака, который противоречит такому сочетанию, как «философия истории»? История, как познание того, что совершается, имеет предметом не *устойчивое и пребывающее*, а *изменяющееся, движущееся во времени*. Как легко видеть, это определение слишком широко, чтобы указать специфичность истории, но это есть то самое определение, из которого исходил и рационализм. Но спецификация, вносимая рационализмом, сразу переходила к названию *человека* в качестве предмета истории, чем, как выше не раз уже было отмечено, сразу вносилась в определение *гипотеза*, именно подсказывалось *психологическое объяснение* там, где требовалось прежде всего *логическое* указание предмета. У Хладениуса мы уже встретили более общее определение, где говорилось о «моральном существе», но и это определение не было строго логическим, так как предполагало некоторое *истолкование* исторического процесса, как социального процесса⁸. Классификация предмета истории как коллективного предмета была более методологическим шагом вперед, но, как мы видели, и к этому понятию рационализм подходил не со стороны логики, а преимущественно со стороны конкретного содержания, а опыт теории коллективного предмета, предложенный Хладениусом, опять-таки простирался на предмет истории в широком смысле, и Хладениус не нашел методологического перехода от него к специфической истории. Наконец, специфическое определение Канта, где истории отводилась область свободной воли человека, страдало не только психологизмом в указанном смысле, но прямо делало историю главой психологии, что методологически вело бы к вопиющей нелепости, если бы сам Кант не подставил тотчас другого, как правильно заметил Шеллинг, «эмпирического» истолкования ее задач в смысле выполнения некоторого политического плана.

Шеллинг идет совершенно *новым* путем, что и дало нам право сказать**, что с него начинается новая эра в философском и методологическом отношении к истории. Самый путь Шеллинга есть путь *методологический*. Если история есть познание

* О. с., S. 27.

** См. выше, с. 172⁹.

того, что совершается, то история есть наука о природе, ибо «*природа* есть совокупность всего совершающегося». Наиболее элементарным движением мысли было бы предположить — как это иногда делается в современной логике, — что «природу» просто можно изучать «различными методами» или подходить к ней с «разных точек зрения», тогда получается противопоставление наук естественных и исторических или генерализующих и индивидуализующих и т. п. Шеллинг, однако, ищет основания для методологического различения наук в самом предмете и его существенных свойствах. «Не всякое событие в природе, — говорит он, — есть событие *исторического рода*». Правда, в анналы истории попадают такие события, как землетрясения, наводнения и т. п., но 1) эти события рассматриваются в истории не как *явления* (Erscheinungen) природы, а как *случаи* (Erfolge), касающиеся людей, 2) события в природе попадают в историю только благодаря невежеству людей — повседневные события в нее не попадают, а когда метеоры или кометы выступают в качестве вестников несчастий, то это происходит только потому, что их появления еще не умеют научно объяснить. «Итак: *события, периодически планомерное повторение которых замечено, не относятся к истории, даже если не подмечено правило этого повторения* (так как его предполагают); тем более если оно подмечено!» Обращение звезд, их периодическое появление и т. п. только до тех пор составляют *историю* для человека, пока он не замечает их планомерности; если бы он мог их вполне предопределить, истории неба уже не было бы — так затмения солнца, появление некоторых комет уже не составляют истории... *Что можно априорно различать, что совершается по необходимым законам, не есть объект истории; и обратно, что составляет объект истории, то не должно вычисляться априорно*»*.

Это определение получено из анализа самого предмета, но остается не только формальным и потому все еще слишком широким, если иметь в виду историю как конкретную осуществленную науку, но, сверх того, оно отрицательно. Хотя здесь есть как бы положительное указание на то, что история изучает единичное как единичное, но пока мы не имеем раскрытия того, как из самой сущности предмета вытекает, что он может вычисляться априорно или, обратно, по существу иначе не может узнаваться как апостериорно, мы вправе считать, что это

* Интересно и поучительно сопоставить со всем этим рассуждения Хладениуса...

определение остается *отрицательным*. Оно, точно так же как философия рационализма, *оставляет место* для истории, но еще не определяет ее предмета и метода в их специфичности. Неопределенность такого заключения сказывается прежде всего в том, что все-таки остается сомнение: не является ли история, действительно, только продуктом нашего невежества? Быть может, с развитием наших знаний окажется, что всякое явление природы, как бы ни казалось оно «непредвиденным» и не «планомерным», в конце концов удастся подвести под некоторый закон? Это сомнение может быть устранено только указанием того признака исторического предмета, который показал бы, что перед нами есть предметы, по существу, не подлежащие априорному исчислению, *абсолютно* ему не подлежащие.

Если держаться по-прежнему понятия «природы» как совокупности явлений, т. е. понятия, из которого мы исходили, то мы сразу попадаем на целый ряд затруднений. Прежде всего эта «совокупность явлений» выступает перед нами именно как совокупность постоянно *повторяющихся* явлений. Если здесь и остается место для истории не только как продукта нашего невежества, то все же возникает вопрос, какое право мы имеем превращать исторические *остатки*, устанавливающего законы естествознания, в *предмет* истории как науки, поскольку мы под этим предметом непременно разумеем нечто в себе единое, внутренне связанное и цельное? С другой стороны, вовсе не трудно указать предмет, к существу которого относилась бы *абсолютная* непредвидимость его проявлений, — это предмет, к существу которого относится *свобода*. Между тем явления природы мы характеризуем неизменно, как явления *необходимые*. Необходимость и свобода выступают тут как два рода причинности, принципиально издавна различимых. Рассуждения Шеллинга, к которым мы переходим, в силу сказанных трудностей особенно заслуживают внимания, и в них мы находим нечто новое по сравнению с рационализмом.

Он признает, что если бы мы даже достигли того, что возвели бы естественную *историю* в естественную *систему*, все-таки оставалось бы место для *естественной истории*. В истолковании последней допустимы две идеи: или все отдельные организации суть только различные ступени развития одной и той же организации, или они сводятся к небольшому числу первоначальных видов, разновидностями которой они являются. В обоих случаях мы приходим к «естественной истории в собственном смысле слова». В первом случае мы представляем себе природу в ее свободе развития некоторой первоначальной орга-

низации во всех возможных направлениях; во втором случае нужно было бы допустить некоторый общный первообраз для всех организаций, различные виды которой должны рассматриваться как отклонения от этого первоначального *оригинала*, но и здесь нам пришлось бы рассматривать природу как бы (*gleichsam*) в *свободе* (что не означает еще отсутствия закономерности), поскольку все ее продукты были бы отклонением от некоторого идеала. Общий вывод гласит: «*История вообще есть только там, где имеет место некоторый идеал и где имеет место бесконечно многообразные отклонения от него в частностях, но полное совпадение с ним в целом*; положение, из которого так же непосредственно ясно, что история возможна только о существах, носящих характер *рода*; поэтому мы единственно также из этого положения можем вывести право представлять человеческий род в истории как *одно целое*».

Здесь мы не получили открыто выраженного определения специфически исторического, хотя оно уже ясно и мы к нему сильно приблизились, произведя разделение, которое до сих пор остается для многих неясным, но которое действительно показывает историю в новом методологическом свете. Смысл рассуждений Шеллинга мы видим в следующем.

Идея *развития*, столь глубоко проникавшая философию Лейбница и усвоенная всем рационализмом, была перенесена и в сферу философии истории, как, напр<имер>, и в особенности, у Гердера. Для последнего история κατ' ἔξοχήν была прежде всего «*продолжением*» естественной истории. Шеллинг делает попытку провести грань между естественной историей и историей в собственном смысле, но не путем изъятия истории из ведения логики и подчинения ее этике и не путем внесения в нее оценок, а путем методологического разграничения понятий. Идея развития, или идея эволюции, имеет место в естественном мире, но это — *история* только условно, это «как бы» свобода. Обратное, значит, история не есть естественное развитие и эволюция. Существенная разница между тем и другим обнаруживается в том, что *предмет истории* нельзя рассматривать как «*верхнюю ступень*» в том прогрессирующем ряде организаций, который так ясно был показан Лейбницем, но в то же время это не есть принципиально иной мир. Вся суть именно в том, что предмет истории есть «*род*», и *поэтому* история не может быть высшей ступенью развивающихся организаций. Это есть предмет, *поэтому sui generis?* — до такой степени, что когда к миру природы мы подходим со стороны рассмотрения его как «*одного целого*», следовательно, прежде

всего *конкретно*, то мы и здесь встречаем «как бы» историю, именно развитие.

В целом эти мысли Шеллинга — достойное завершение рационализма, но и новая эпоха в философском понимании истории: *род как предмет — новый предмет, не входящий в ряд лейбницевского развития*, не «высшая ступень» органического развития, а нечто *sui generis*, а потому он требует особой логики и особой методологии для своего изучения и изложения, — методы «органической эволюции» не выражают особых черт исторической методологии, так как эволюция только «как бы» история. Мысль Шеллинга отличается от рационализма тем, что в рационализме «общественное» состояние человека рассматривалось просто как *высшая* стадия «естественного» состояния, и, таким образом, история человеческого рода могла быть «продолжением» естественной истории; у Шеллинга же эта «непрерывность», напротив, в том, что «род» есть «предмет» наряду с другими. Только Хладениус подходил к этой мысли со своей теорией коллективного предмета, и даже в своем определении «морального существа» подходил к определению предмета специфической истории. С другой стороны, Кант также видел носителя истории в роде, но для него это была совокупность «свободных человеческих волей», и «род» как предмет у него вырывался из определений логики. Шеллинг сумел соединить «естественность» предмета истории с его специфичностью. В чем же эта специфичность, т. е. в чем тот подлинный, свой *собственный* признак истории, который отличает ее от естественной истории?

Свобода, усматриваемая в естественной истории, есть только *видимость* свободы, ибо история эта есть только «как бы» свобода. Если и не абсолютно, то относительно все же возможно усмотреть направления ее «свободной деятельности» как априорно необходимые: «История в единственном, самом истинном смысле только там имеет место, где *абсолютно*, т. е. для всякой степени познания, *невозможно априорно определить направления свободной деятельности*». Отсюда получается следующих два положения: 1. То, что не прогрессивно, не есть объект истории, — прогрессивно, т. е. именно не кругообразно, не механически. Поэтому животное не может иметь истории, так как оно не может выйти из круга своих действий, оно навсегда останется тем, что оно есть; то, чем оно будет, предуказано ему законом механизма. Людям их история не предписана, а делается ими; особенный признак человека в том, что его история, хотя и *должна* быть планомерной в практическом смысле, од-

нако не может быть таковой в теоретическом смысле. Не может быть также истории «животного рода», так как здесь *«род»* не прогрессирует, всякий отдельный индивид *в совершенстве* выражает понятие рода, всякий индивид реализует его идеал. У человечества есть традиция, идущая от поколения к поколению, постоянное строительство на фундаменте, заложенном прежними поколениями, и т. д. — 2. *Где механизм, там нет истории, и обратно, где история, нет механизма.* Часы не могут иметь истории. — Оба эти положения объединяются в третьем: *О чем возможна априорная теория, о том невозможна история, и обратно, только то, для чего нет априорной теории, имеет свою историю.* «Следовательно, если у человека есть история (*a posteriori*), то только потому, что у него ее нет (*a priori*); словом, потому, что он свою историю не приносит с собою, а сам только ее создает». Шеллинг кончает свою статью некоторыми выводами, которые он сам называет «пояснениями», изложенными очень спешно и скомканно. Главного, чего мы вправе были бы теперь ожидать от него, — раскрытия смысла «свободы» как предмета собственной истории — он *здесь* так и не дает. Общее его заключение — ответ на поставленный им вопрос: «Итак, если человек может иметь историю только постольку, поскольку она не определяется априорно, то отсюда также следует, что априорная история заключает в себе противоречие и — если философия истории тождественна априорной науке истории — что философия истории невозможна».

...Все эти выводы и разъяснения Шеллинга могут нас удовлетворить в методологическом отношении уже в меньшей степени, чем рассмотренные выше его определения. Общее его заключение, указанное «третье положение», как резюме, оказывается беднее содержанием, чем можно было бы ожидать после разъяснений Шеллинга о значении «развития» и «рода» как «единого целого». Это положение только констатирует, что область истории есть область исключительно *апостериорной* теории, как теории, не дающей предвидения; но в таком виде он только повторяет то, что уже признавалось со времени Вольфа. Два первых положения, выражающих в сущности одну мысль, точно так же не вносят нового, а в некоторых отношениях вызывают даже возражения. Понятие прогресса само по себе дает немного. Методологически весьма существенно знать, что следует *разуметь* под прогрессом, — в конце концов, этим только и определяется методологическое значение того или иного философского толкования этого понятия. Понятие прогресса, как было уже разъяснено, может быть истолковано дво-

яко: либо это есть совершенствование, определяемое некоторой *заданной целью*, всегда «внешней» по отношению к рассматриваемому процессу и составляющей критерий для оценки степени совершенствования, либо это есть раскрытие и осуществление некоторых потенций, заложенных в развивающейся вещи, всегда «внутренних» ей, мерой развития которых служит идея полной реализации этих потенций; разумеется, и здесь можно внести некоторую «внешнюю» цель или план, ведущий также к системе оценок прогресса, но это привнесение не вызывается существом дела и по необходимости носит гетерогенный характер. В первом случае речь идет о *выполнении* некоторого «долженствования», во втором — о *реализации* в «естественном» развитии. Идея «совершенствования» была одной из излюбленных идей рационализма, но, напр<имер>, у Гердера она получила строго объективное истолкование в смысле раскрытия сущности человечества, состоящей прежде всего в его разумности. Напротив, у Канта мы нашли перенесение моральных оценок, принимавших в историческом процессе эмпирический (политический) характер и полученных не путем анализа сущности исторического предмета, а путем внешнего присоединения к нему как некоторого подлежащего выполнению «плана». Точка зрения Шеллинга пока выяснена недостаточно, но ясно, что он еще находится под сильным влиянием кантовских идей.

Наконец, в-третьих, изложение Шеллинга осталось незаконченным еще в одном главнейшем пункте. Общее определение истории у него то же, что в рационализме, но он сделал серьезный и прямой шаг в направлении спецификации этого определения, высказав мысль, которая должна оказаться в высшей степени плодотворной, но ее-то он и не довел до конца. Род есть коллектив, — это было осознано и до Шеллинга, но человеческий род Шеллинг отличает, между прочим, от животного рода (*die Thierheit oder das Thiergeschlecht überhaupt*), отмечая, что человеческому роду присущ особый признак «организации», создающей в нем преемственность поколений, традиций и пр. Особое значение традиций и преемства также выдвигалось уже, напр<имер>: Вегелином¹⁰, тем же Гердером и др. Но Шеллинг впервые здесь подчеркнул, что есть *какое-то* принципиальное различие между животным родом и человеческим, которое обуславливает наличность такого рода качеств, существенных для истории*. Логически и предметно это означает,

* Нет надобности особенно подчеркивать, что это есть только развитие общей мысли рационализма о принципиальном отличие человека как разумного существа от остальных животных.

что в то время как мы, подходя к коллективному понятию животного, рассматриваем его единичные экземпляры просто как экземпляры, в человеческом роде мы видим в единичных элементах — *индивиды как части органического или организованного целого*. В сущности и Гердер чувствовал это, и потому не понимал смысла кантовских рецензий, но и для Гердера осталось неясным, что *здесь* лежит специфическая особенность именно «человечества», требующая своего *методологического* уяснения. Однако почему же человеческий род не есть собрание экземпляров? Ответа Шеллинг не дает. Под влиянием Канта он мог прийти к «морали», под влиянием рационализма к «разуму» («гуманности» Гердера), но его собственный ответ впереди.

То, что здесь дано Шеллингом, ценно главным образом методологически: для *истории* не только «остается место» и история не только есть философская история, а она еще должна приобрести свое логическое обоснование, особое и специфическое. Философия рационализма слишком увлекалась самой философией истории и отошла от чисто методологических проблем логики исторического знания. Со времени Хладениуса она в этом отношении мало подвинулась вперед: вопросы чистой логики и методологии для нее остаются вопросами второстепенными и побочными. Под влиянием развития самой науки истории и господствовавших «просветительных» интересов века центр внимания все более переносится от логической формы к обработке самого содержания. И хотя последнее дает немало для уяснения методологических вопросов истории и смысла исторической проблемы как проблемы философской, тем не менее только Шеллинг возвращает нас к чисто теоретическому анализу этой проблемы. Кант внес в проблему новые, но чуждые мотивы, и его отношение к истории должно было или остаться простым эпизодом в истории вопроса, или послужить помехой для его правильного решения. Большая заслуга Шеллинга в том, что он, *несмотря* на влияние Канта *, нашел к ней также логический путь, и таким образом не дал оборваться рационалистической традиции. Согласно его собственному пониманию предмета истории, он сыграл в этом вопросе *историческую* роль.

Его истолкование всей «практической» философии уже предначертало ему путь. Поставить на место немощных идей

* Фестер, между прочим, отмечает, что именно Кант «вовлек» философию истории «в принципиальные противоречия». Fester, o. c., S. 166¹¹.

Канта с неопределенными предписаниями «долженствования» по адресу «свободной человеческой воли» идеи осуществляющейся абсолютной свободы — уже означало восстановление разума, и как творческой силы, и как ипостаси самой осуществляющейся по внутренним разумным основаниям свободы. Носителем свободы в истории призван быть разум, воплощенный в *sui generis* предмете естественного мира, в человеческом роде, не как верхней ступени для «естественного человека», а как конкретной всеобщности организованного целого. Само понятие рода получается у Шеллинга строго методологически, не из психологического представления о «человеке», а из анализа сущности предмета, подлежащего «апостериорному», абсолютно неопределимому априорно, «непредвидимому» изучению. У человека только есть история, потому что у него нет истории! История как процесс и предмет не есть «развитие», которое само только quasi-история, а есть *история*, т. е. процесс, который не предопределен, не имеет заранее и извне данного плана. Человек сам делает историю, и *произвол есть бог истории**. Если Шеллинг тем не менее — или на этом основании — говорил, что философия истории невозможна, то это только значит, что он недостаточно ясно еще видел «свободу» как абсолютный объект, как разумное в случайном, — не видел, на наш взгляд, потому что ее и не видно с чисто субъективной установки Канта. Но ровно в такой степени, в какой Шеллинг освобождался от кантовского субъективизма, он приближался к идее философии истории.

Гердер понимал философию истории слишком широко, в нее у него входила и история нашей земли и история всей вселенной. Это была история природы плюс история духа, где сам дух выступал и биологически, и психологически, и метафизически. Одно единое, однако, проникало его философско-историческое построение — гуманность и разум, как ее *essentia*. Кант этого не понимал: для него философия истории сводилась к *системе моральных* ценностей, осуществляемых по заданному плану «природы», наделенной для этого случая *провиденциальными* атрибутами**. Шеллинг углубляет и по-новому осмыс-

* Система трансцендентального идеализма (1800). WW. I, 3, S. 589.

** В разъяснении к IX Положению своей «Идеи» Кант находит, что для того, чтобы история не была романом, она должна быть представлена как «система»; там же: «Такое оправдание природы, — или лучше (?) Провидение, — не маловажный движущий мотив в выборе особой точки зрения в рассмотрении мира». — К. Фишер усматривает у Канта две истории: «Естественная история челове-

ливаает старую идею, что история только там, где *единичное*, где нет механизма и повторения, и обратно, где начинаются *законы* природы, — прекращается история; — он отказывается, следовательно, от философской истории, сильнее выделяя методологическое отношение философии и истории. Это означает *отделение* философии истории от философской истории и требование более серьезного отношения к истории как науке со своей логикой. Эта логика есть логика апостериорного, как того требовал и рационализм. Но тотчас оказывается, что история как наука направлена не на всякое апостериорное, следовательно, возникает нужда в новом углублении и осмыслении методологических проблем истории. Человечество, человеческий род фигурирует и у него как предмет истории, и Шеллинг дает ему ближайшее логическое определение, говоря о конкретном или «едином целом», но если бы на этом методология остановилась, она может быть оправдала бы методологически *всеобщую* историю, и все-таки перед логикой оставались бы в полной неприкосновенности все методологические вопросы исторической науки, поскольку она имеет своим предметом не только «род», но каждую *часть* его, поскольку наука история не есть только «всеобщая» или «универсальная» история.

Возвращаясь еще раз к основному вопросу и ответу статьи Шеллинга, мы прежде всего подчеркнем, что, невзирая на кантовскую форму вопроса и ответа, по содержанию статья проникнута духом рационализма, и в его направлении, и на его фундаменте воздвигаются главные аргументы Шеллинга. Самый ответ *формально* есть ответ рационалистический, в котором формальное отрицание возможности *философии истории* тесно связано с признанием факта существования истории: априорная история только потому и «невозможна», что история по своему существу апостериорна. Но это, скорее, недостаточно широкий взгляд на философию, чем недостаточное понимание истории как науки и ее метода. В самом деле, объект философии, по Шеллингу, *действительный мир*, — можно ли философии отказаться от рассмотрения апостериорного в нем по *своим* методам и со *своими* приемами? Разве философское и априорное тождественны, и разве не может быть апостериорной философии? А самое главное, как мы приходим к априорному? Припомним, что рассуждения Шеллинга начинаются с указа-

чества состоит в развитии его природных задатков, тогда как история свободы состоит в развитии задатков моральных» (Ист. нов. филос. Т. V, с. 231).

ния на математический метод как на метод, создающий науку κατ' ἐξοχήν, но что такое априорное в математике? Даже Кант допускал наличность в математике интуиции, и пространство и время для него были *априорными* интуициями. Правда, здесь лежит, может быть, самый большой из высказанных Кантом парадоксов — эти интуиции были у него *чувственными* интуициями. Но с другой стороны, Шеллинг как раз в учении об интуиции свел всю кантовскую критику к нулю. И мы у него находим замечательное разъяснение *априорного**.

«У нас есть, — говорит он, — способность *свободно* повторять действия духа в интуиции и различать в ней необходимое от случайного. Без этого различения все наше познание было бы исключительно *эмпирическим*. Следовательно, *способность априорных понятий* есть то, что дает нам возможность выйти из состояния слепой интуиции. Но эти понятия сами суть ничто иное, как первоначальные *интуиции* (Anschauungsweisen) духа». Итак, совершенно ясно, что «априорные понятия» конституируются нами на основе априорной интуиции возникающей *по поводу* интуиции эмпирической. Шеллинг называет этот способ «образования» априорных понятий «абстрагированием». Но если такова природа «априорного», то остается совершенно непонятным, почему не быть философии истории как «априорной истории»? Более того, поскольку философия есть область априорного в смысле исследования и описания (ἱστορία) идеально интуитивного, постольку историческое в ней играет роль *принципов* и начал. «История» сознания есть содержание «первой философии». Таким образом, философия в основном сама становится *исторической* философией. И если до Шеллинга *философия истории* все же была философией, то теперь подготавливается момент, когда Гегель может сказать, что философия истории есть сама «*история*».



* В Статьях к уяснению идеализма наукоучения. WW. I, 1, 392.