



ЛНБ України ім.В.Стефаника



00519106 (M)

2006
2013

1(09)(43)+90

~~28.189~~
Львів. Бібліотека
АН УРСР

Микола Залізняк.

Фільзофія історії Г. Рікєрта.¹⁾

Генріх Рікєрт глибокий і оригінальний мислитель. Його основна гносеологічна праця „Границі природно-наукового витворювання понять, логічний ветуп до історичних наук“ звернула на себе велику увагу, а останніми роками навкруги праць Рікєрта виросла ціла критична література не лише в Німеччині, але також у Франції, Англії, Італії й навіть у Росії²⁾. Новійша його праця „Фільзофія історії“, реферат якої ми тут даємо, є незвичайно інтересною пробою угрунтувати фільзофію історії з ідеалістичного погляду³⁾. Перші два розділи її, як каже сам автор, містять можливо короткий і вичерпуючий виклад тих думок, які він докладнійше виложив і угрунтував у своїй книзі „Границі природно-наукового витворювання понять“. Натомість останній розділ, про фільзофічну всесвітню історію, є навіть кроком вперед в порівнянню з „Границями“, бо пробує ставити і розвязувати цілий ряд питань, які не знайшли собі місця в сій великій

¹⁾ Ось список головних творів Г. Рікєрта (H. Rickert): Zur Lehre von der Definition, 1888; Gegenstand der Erkenntniss. — Einführung in die Transcendentalphilosophie. 1 Anfl. 1892, 2 Anfl. 1901; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896 bis 1902; Fichtes Ateismusstreit und die Kantische Philosophie, 1899; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899; Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus, 1900 („Philosophische Abhandlungen“ Christoph Sigwart gewidmet); Naturwissenschaftliche Weltanschauung. („Der Lotze“, Hamburgische Wochenschrift für deutsche Kultur. 1901, № 51); Les quatre modes de l' Universel en histoire (Revue de synthèse historique, avril, 1901); Ueber die Aufgabe einer Logik der Geschichte, 1902 (Archiv für syst. Philos. Bd. VIII).

²⁾ Див. показчик в кінці нашої роботи.

³⁾ Появила ся вона в збірнику в честь 80-літнього ювілею Куно Фішера. Ось заголовок сього збірника: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer unter Mitwirkung von B. Bauch, K. Groos, E. Lask, O. Liebmann, Th. Lipps, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Wundt, herausgegeben von W. Windelband. Heidelberg, 2 Auflage, 1907.

Львівська бібліотека
АН УРСР
№ И 57895

праці. Г. Гефрінг, що не поділяє ідеалізму Рікєрта, каже про його „Фільзофію історії“ таке: „можливо, що трансцендентальний ідеалізм знайшов найцікавіший і найвизначніший вираз у статі Рікєрта про фільзофію історії“. Крім того в іншій місці він додає, що „велику втіху дає студіюване сього добре продуманого нариса, а також порівнанє його з великою працею Рікєрта“. Що-до нас, ми воліли би дати переклад сеї дуже змістовно й стисло написаної роботи. Одначе зовнішні обставини змушують нас обмежити ся на рефераті, при чім ми зовсім не претендуємо давати ще й критику поглядів автора. Наша задача далеко скромніша — показати, як представляє Рікєрт фільзофію історії.

У вступі до своєї праці Рікєрт з властивою йому точністю зазначає, що перше ніж приступати до власного угрунтованя понятя фільзофії історії, треба спинити ся на ріжних значінях, які взагалі можна надати сьому слову. На його думку відразу кидають ся в очи отсі три понятя, які виразно можна розрізнити.

1) Фільзофію взагалі часто означають, як науку про загальне, в протилежности до окремих наук. У сїм випадку під фільзофією розуміють загальне понятє про дійсність, цілість усього наукового пізнаня взагалі. Відповідно до сього означаєть ся й понятє фільзофії історії. Коли окремі історичні науки мають діло з окремими областями історичного житя, то задачею фільзофії історії є — зібрати разом здобуті ними результати, злучити їх в суцільну картину, дати загальний огляд цілого історичного житя. Таким чином у сїм своїм першім значіню фільзофія історії є не що инше, як загальна або „всесвітна“ історія.

2) Одначе можна ріжно розуміти вираз „загальність“, „загальний виклад“ і т. д. Вернімо знову до загального понятя фільзофії. Коли її задачею є загальне пізнанє дійсности, то се очевидно не значить, каже Рікєрт, що вона мусить втягнути в себе весь богатий зміст, всю масу матеріялу, який пізнали окремі науки. Скорше навпаки: її загальність мусить завсїгди вязати ся з узагальненем у тїм розуміню, що зміст спеціального знаня при сьому більше або менше затрачуєть ся, так що се узагальненє нарешті доходить до того степеня абстракції, коли предметом дальшого розгляду лишають ся самі лишень загальні „прінципи“. Таким чином повстає ще одно нове понятє фільзо-

фії історії. Згідно з сим понятєм, філософія історії, відтягаючи ся від окремішностей змісту історичного житя, шукає загального зміслу (Sinn) його або загальних його „законів“. Навіть не означуючи точнійше понятя „змісл“ і „закон“, каже Рікєрт, ми всеж стрічаємо ся таким чином з понятєм науки про історичні прінципи, яке дуже ріжнить ся від понятя загальної історії.

3) Нарешті, коли під історією ми будемо розуміти не минулу дійсність, але зображене сеї минулої дійсности, або історичну науку, то будемо мати третє понятє філософії історії. Се останнє понятє, на думку автора, стоїть у тіснім звязку з тим поглядом на завданя філософії взагалі, згідно з яким філософія, особливо теоретична, розглядає не стільки самі річи, скільки знанє про річи. Таким чином під філософією історії можна також розуміти науку про історичне пізнанє, бачити в ній частину льогіки в найширшім розуміню сього слова.

Правда, можна вказати ще на можливість такої науки, яка вияснювала би, яке значіне має історичне думанє для розробленя загальних проблем світогляду й розуміня житя. Одначе, на думку автора, всі сі питаня не мають самостійного значіня, на них легко буде дати відповідь по виконаню зазначеної висше роботи, і тому нема ніякої підстави творити ще четвертий рід філософії історії. „Таким чином, як здасть ся, лишають ся три науки, які всі мають однакове право на існуванє, з яких кожда має свій окремий круг проблем: се — загальна історія, наука про прінципи історичного житя і льогіка історичної науки. Всі вони мають однакове право на назву філософії історії“.

Автор не спиняєть ся одначе на сїм результаті й веде свою аналізу далі. Він ставить цілий ряд питань, відповідь на які показує, що всі три, зазначені ним, понятя філософії історії стоять у певнім звязку між собою і що льогіка історії є вихідною точкою й основою всіх філософічно-історичних дослідів взагалі. Прослідім за ходом його аргументації.

Яким чином, питає він, загальна історія може існувати поруч окремих історичних наук? Чи можна в ній бачити лише звичайне зсумованє результатів, які сі науки здобули? Відповідь на се може бути лише негативною. Від загальної історії, каже автор, що найменше будуть вимагати того, щоби вона зображувала історичне жите, як одну цілість. Одначе тут зараз повстає нове питанє, що се за цілість, у чім полягає прінцип

її єдності й поділу. А се питанє від першого рода філософії історії веде нас до другого.

Але ми не можемо уважати за відомі також ті понятя, які вживає наука про принципи для означеня своєї задачі: чи буде се понятє про загальні „законы“, яким має підлягати все історичне жите, чи понятє загального „сенсу“, який треба покласти в основу всього історичного розвитку, як одной цілости. „В сих понятях криють ся проблеми. В той час, як шуканє законів природи се факт, сам собою зрозумілий, який не вимагає дальших пояснень, можливість відкритя історичних законів оспоруєть ся часто дуже рішучо“. Але коли навіть не зважати на се, повстає нове питанє. В области природних наук відкритє законів є задачею окремих наук. Чомуж в области історії ся задача припадає на філософічну науку? Далі, яке право маємо ми казати, що історичний процес взагалі має який небудь сенс? І які способи маємо ми для його пізнаня? Зрозуміло, що філософія історії, як наука про принципи, не може навіть узяти ся до своєї роботи, не відповівши перед тим на поставлені питаня. „А вона не зможе дати на них відповіди без виразного розуміня сути історичного пізнаня, себ-то без льогічних відомостей. Так друга з розглядуваних нами дісциплін веде до студіюваня третьої, так само, як перша привела нас до другої. Таким чином між ріжними родами філософії історії, які спочатку здавали ся нам трьома зовсім самостійними науками, з яких кожда має свій окремий круг проблем, виявляєть ся певний звязок: льогіка історії є вихідною точкою й основою всіх філософічно-історичних дослідів взагалі. Лише в результаті дальшого досліду виявить ся, в якій мірі проблеми науки про принципи й загальної історії мусять повернути ся в льогічні проблеми, коли вони взагалі можуть бути розвязані“. Перейдімож до поглядів Рікєрта з приводу важнійших проблем і спірних питань льогіки історії.

Льогіка історичної науки.

Розділ про льогіку історичних наук починає Рікєрт вказівкою на те, що хоч звязок між льогікою історії й філософією історії в широкім розуміню виразно кидаєть ся в очи, одначе більше або менше серіозні проби зрозуміти льогічну суть історичних наук почали ся недавно (автор називає Назіля, Зімеля і Віндельбанда). В сій области відносно найбільше елементарних питань ще досі йдуть завзяті суперечки, так що льогіка історії

ще мусить бороти ся за своє право на існуванє. „Поруч з певністю того, що фільозофічно-історичні проблеми можна трактувати без всякого льогічного підготованя, ми навіть стрічаємо ся з простим запереченєм можливости виставляти чисто льогічне понятє історії й історичного методу.“

Далі-автор виступає проти перенесеня методів природничого досліду до історичних наук і каже, що всі численні дослідники, які писали про „науки про дух“ від часів Міля, або зовсім обминали основну точку питаня, якої виясненє конче потрібне для льогічного розуміня історії, або не досить різко підчеркували й висували її вперед, щоби вона могла стати дійсно плодотворною в льогіції історії. Се, каже автор, видко вже з звичайної для всіх сих праць термінольоїї, яка протиставляє наукам про природу (Naturwissenschaften) науки про дух (Geisteswissenschaften). Се протиставленє на думку Рікєрта не має ніякого значіня, бо тяжко, каже він, знайти що небудь менше однозначне, ніж протилежність між природою й духом. „До того ж, виходячи з понятя про дух, ледве чи можна прийти до згоди відносно сути історичного думаня“.

Ось аргументація до сього твердженя. Одиноким понятєм духа, яке не вимагає тепер докладнійшого угрунтованя, є понятє психічного в своїй протилежности до понятя фізичного, бо очевидно, „всі автори, яких бере під увагу наука, годять ся в тім, що те, що ми називаємо радістю, або спомином, або волею, не є тіло. Так само ніхто не буде заперечувати, що обекти історії, коли взагалі лише мати на увазі ріжницю між фізичним і психічним, підпадають під понятє психічного, і що таким чином історія дійсно є наукою про дух настільки, наскільки вона трактує головно про психічне бутє“. Але, каже автор далі, се одиноке понятє духа, яке не вимагає дальших пояснень, рішучо нічого не дає для льогічного відграниченя ріжних наук і для розуміня льогічної сути історії. „Натуралізм зовсім справедливо буде твердити, що коли духове в висшенаведеному розуміню й не є тілом, воно всеж цілковито належить до природи і тому в однаковій мірі з усіма иншими обектами природи мусить стати предметом єдиного й однородного наукового розгляду“. І далі автор додає до сього: „що до понятя духа, то дати льогічне означенє його або зовсім неможливо, або в кождім разі можливо лише тоді, коли наперед уже існує льогічне понятє історії“.

Наведені нами вступні замітки автора мають на меті показати, що існуючий і досить поширений у наукових кругах по-

дїл наук на науки про природу й науки про дух є хибний. Се змушує автора виступити з своїм власним льогічним подїлом наук.

Пристаюючи до сього, він насамперед дає загальне означене льогіки окремих наук, яке ми тут наведемо в цілости. „Насамперед, каже автор, в усіх емпіричних науках об'єктам проти стоїть пізнаючий суб'єкт, який, — все одно, чи будуть сї об'єкти духовими або тілесними явищами, природними процесами або продуктами культури, — приймає їх просто, як „дані“ йому, і що по друге, той суб'єкт ставить собі цілю пізнане якої небудь частини або навіть усього, даного йому світа. Далі не трудно показати, що се пізнане не може бути відтворенем або відбиткою об'єктів, що вони є скорше перетворюючим їх розумінем. Щоби довести се, незалежно від інших підстав, зовсім вистарчить звичайного розумованя, що дана дійсність, яка є вихідною кождої емпіричної науки, є і в цілости своїй, і в кождій своїй частині зовсім неосязною ріжнородністю, яка не підлягає ніякому відбиваню. Після свого змісту кождий осуд, який висловлює що небудь про дійсність, конечно стає вже значним упрощенем сеї дійсности. Видимо даний матеріял наука переробляє в абстрактні концепції думки, до яких найкраще підходить, для відріжнення від погляду, назва понятя. В сїм абстрактнім процесі перероблюваня і полягає та сторона наукового метода, яка з погляду льогічних розріжнювань є найважнійша.

Далі одначе — і се особливо важно зазначити — своєрідні особливости ріжних форм наукової роботи, наскільки сї форми суть засобами до осягнення наукової ціли, мусять цілковито залежати від формальних окремішностей тих цілей, до яких зміряє пізнаючий суб'єкт. Таким чином льогіка мусить установити ті формально неоднакові задачі, які ріжні науки собі ставлять, і спробувати зрозуміти наукові методи, себ-то в данім випадку роди витворюваня понятя у всїй їх ріжнородности, дивлячи ся на них, як на конечно неоднакові засоби до осягнення сих неоднакових цілей або як на конечно неоднакові способи перетворюваня і абстрактного обробленя даного в погляді матеріялу. Само собою зрозуміло, що ріжниця в методах і цілях, які тут виявляють ся, мають чисто формальний характер; але саме через свій чисто формальний характер вони мусять мати основне, рішаюче значіне для розуміня льогічної сути наукового методу. Як наука про метод, льогіка й має спочатку діло лише з формами думаня,

і лише по виясненю сих форм вона може приступити до питання про приложене їх до неоднакового матеріялу ріжних наук“.

Від сього загального означеня льогіки окремих наук звертаєть ся Рікєрт до окремих задач льогіки історичної науки. Але перед тим він ставить ще таку задачу — вияснити основну формальну суперечність у нашім розуміню емпіричної дійсности. „Нам треба спитати себе, яке є льогічне значіне сеї суперечности, і далі вказати, який з елементів сеї суперечности має рішаюче значіне для історичного викладу (Darstellung) дійсности. Розгляд сього питання, як побачимо трохи далі, й дає Рікєртові можливість установити два способи розуміня дійсности — узагальнююче розуміне дійсности й індивідуалізуюче. А виходячи з сього поділу він дає цілий ряд дуже інтересних мірковань також про історичну льогіку.

Щоби показати, що існують два прінципіально неоднакові способи розуміня дійсности, Рікєрт бере приклад з области того переднаукового знаня, яке ми укладаємо собі про ту чи иншу частину світа, що нас окружує. Хибно було би твердити, каже він, що се знане є відбитем дійсности такою, якою вона справді є. „Ще перед тим, як наука приступає до своєї роботи, вона вже скрізь знаходить витворюване понятя, яке повстає само з себе, і продукти сього доннаукового витворюваня понятя, а не свобідна від всякого розуміня дійсність суть властиво матеріялом науки“. Зазначене і розуміне сього факту-характеристичне для реалізму Рікєрта, й треба признати, що воно дало для деяких учених, що займали ся теорією історії, підставу для цілого ряду дуже інтересних мірковань про теорію історичного процесу й для критики цілого ряду утертих і загально-прийнятих в історичній науці понятя і узагальнень¹⁾. Вернім одначе до ходу думок Рікєрта.¶

В середині доннаукового витворюваня понятя, каже він, існують одначе дуже основні формальні ріжниці. Основна ріжниця на його думку така. Нема сумніву, каже він, що більша частина річей і процесів мають для нас інтерес лише настільки, наскільки вони мають щонебудь спільне з иншими річами й процесами. Тому лише се спільне й беремо ми на увагу, хоч фактично кожда частина дійсности в усій своїй індивідуальности безперечно ріжнить ся від другої її частини і хоч у світі ніщо

¹⁾ Тих, хто цікавить ся сим, відсилаю до книги Р. Вієнера : Очерки теорії исторического познания.

не повторюєть ся докладно. Тому що індивідуальність більшости об'єктів нас зовсім не інтересує, ми й не знаємо їх у всій їх індивідуальности. Сі об'єкти суть для нас лише примірниками загального родового поняття, і їх завсїгди можна заступити иншими примірниками того самого поняття. Инакше кажучи, ми розглядаємо їх, ніби вони були однакові, хоч у дійсности вони ніколи не бувають однаковими, і тому означуємо їх загальними родовими іменами. Се обмежене інтересу лише на загальне, на те, що є спільне для певної групи предметів, називає Рікерт узагальнюючим розумінєм дійсности. Правда, зазначає він, воно змушує нас зовсім неслухно припускати, ніби то в світі дійсно існує однаковість і повторене, одначе всеж таке розуміне дійсности має для нас велику практичну вартість: воно дає нам можливість орієнтувати ся в дійсности.

З другої сторони, каже автор далі, узагальнююче розуміне дійсности зовсім не вичерпує нашого інтересу до неї, а значить і нашого знання про неї. Часто буває так, що той чи инший предмет інтересує нас лише настільки, наскільки він має щось особливе, властиве лише йому, що відріжняє його від усіх инших об'єктів. Таким чином наш інтерес до нього, а значить і наше знанє про нього, цілковито направлені на його індивідуальність. І хоч ми знаємо, що його також можна розглядати, як примірник якого небудь родового поняття, всеж ми не хочемо прирівнювати його до инших, стараємо ся вилучити його з групи. В мові се відбиваєть ся тим способом, що ми в сїм випадку означуємо предмет не родовим, а власним іменем. Сей спосіб поділу й упорядкованя дійсности називає Рікерт індивідуалізуючим розумінєм дійсности. Він підчеркує, що знанє індивідуальности якого небудь об'єкту також зовсім не є відбитєм його в тїм розуміню, що ми пізнаємо його зміст у всій ріжнородности. Навпаки, тут також має місце певний вибір і перетворене початкового матеріялу; з усєї неоглядної маси елементів вибираєть ся певний комплекс їх, який у певнім окремім звязку належить лише до одного певного об'єкту. Існують взагалі лише індивідуальні, а не загальні об'єкти, існує лише одиначне (Einmaliges) і ніколи не існує нічого, що би в дійсности повторювало ся. „Тому ми мусимо відріжнити два роди індивідуальности: індивідуальність, яку має кожда річ і кождий процес, зміст якої сходить ся з її дійсністю й пізнанє якої так само неосяжне, як і непотрібне, й індивідуальність, яка має значіне для нас, складаєть ся з зовсім означених елементів; ми

мусимо раз на завсїгди вияснити собі, що індивідуальність в останньому, вузшому й звичайнішому розуміню слова, як і родове понятє, не є дійсністю, лише продуктом нашого розуміння дійсности, нашого донаукового витворюваня понять“.

Ся ріжниця між двома способами розуміння дійсности, яку схарактеризував Рікєрт, має на його думку величезне значіне для льогіки. Насамперед, каже він, кожда наукова робота пристає до переднаукових процесів і їх наслідків. Мало того, на неї можна навіть дивити ся, як на пляномірне продовженє і розвиток процесу, який вже давнійше несвідомо почав ся. Далі, особливе значіне ся ріжниця має тому, що вона зовсім формальна, бо кождий предмет можна розглядати з погляду обох методів: узагальнюючого або індивідуалізуючого. До того ся ріжниця основуєть ся на протилежности між загальним і частковим, а ся ріжниця — се найбільша ріжниця, яку лише можна подумати з льогічного погляду. Тут Рікєрт ставить питанє, чи має ся ріжниця яке небудь значіне для методів окремих наук.

Що-до узагальнюючого розгляду обектів, його значіне для науки не лише практичне, але й теоретичне, не підлягає жадному сумнівови. Метод богатьох наук полягає саме в тім, щоби підводити часткове під загальне, витворювати загальні родові понятя, в відношеню до яких обекти є примірниками. Розумієть ся, що понятя, які таким чином повстають, мають найріжнійші степені загальности, в залежности від того, для якої области (менше чи більше широкої) вони витворені. Та який би ні був невеличкий їх обєм, і який би ні був спеціальний їх зміст, — все ж пізнавати в сїм випадку завсїгди значить розуміти невідоме, як частковий випадок відомого. Тут наука відтягаєть ся від усього індивідуального й своєрідного й спиняєть ся виключно на загальнім. „Висша цїль сього роду пізнаня полягає в тім, щоби всю дану дійсність підвести під загальні понятя, умістити її в одну суцїльну систему взаїмно-підчинених, все більше й більше загальних понять, на чолї якої мусять стояти понятя з безусловно загальним змістом, що має значіне для всіх обектів, які підлягають дослїдови. Де сю цїль осягнуто, там знайдено те, що ми називаємо законами дійсности“. І далі Рікєрт додає ще одну цїнну увагу: „як аналіза, так і абстракція однаково мають своїм продуктом понятє, яке можна приложити до певної многости обектів, і яке містить у собі те, що є спільного для всіх сих обектів, в той час як індивідуальні ріжницї обектів ігнорують ся“.

Із цих міркувань виходить такий важний висновок: „коли, розуміючи таким чином узагальнюючий метод, ми будемо дивитися на поняття закону, як на безусловно загальне поняття, і значить лише як на найдосконалішу форму загального поняття взагалі, то ми мусимо цілковито признати правомірність змагання приложити сей метод розуміння явищ до всіх областей дійсности: в усіх областях життя — в духовім або тілеснім, в життю природи або в культурнім життю, — скрізь ми можемо пробувати шукати закони. В одній області се очевидно може бути тяжше, ніж у другій; можливо навіть, що в деяких областях пізнане таких безусловно загальних понять є недосяжне для чоловіка, і що в такому випадку доведеться задовольнятися чисто емпіричними й нумерично загальними поняттями. В принципі однак узагальнюючий метод можна приложити скрізь. А звідси можна зробити висновок, що наукове думане взагалі сходиться з будованем загальних понять, себто з об'єднанем в одно того, що є спільного для певної многи об'єктів, при чім все однаково, яким способом знайдемо се загальне: чи дорогою абстракції, чи дорогою аналізи, і що таким чином з чисто формального погляду існує лише один науковий метод. В такому випадку протилежність між узагальнюючим і індивідуалізуючим розумінем дійсности мала би для логіки значінє лише настільки, настільки наука взагалі усуває все індивідуальне при помочи загальних понять; а саме тому, що досліджуючи се питанє ми зовсім відтяглися від особливостей матеріялу ріжних наук, звичайний поділ наук на науки про природу й науки про дух, як здається, тратить всякий сенс, в кождім разі він тратить своє формально-методологічне значінє. Духове жите треба розглядати, так само як і тілесний світ, при помочи узагальнюючого методу, а тому очевидно й історична наука мусить також уживати власне сей метод“.

Рікерт однак рішучо не годить ся з аргументацією, яку він отсе виловив, сторонників так званого універсального методу, який зараз є найкращою підставою для методологічного натуралізму, бо власне в природних науках узагальнюючий метод святкує тепер свою перемогу. Він проголошує, що логіка мусить остаточно подолати методологічний натуралізм. Логіка, каже він, яка хоче зрозуміти дійсно існуючі науки, ніколи не може задовольнитися лише сим одним методом¹⁾.

¹⁾ Інтересні й багаті прикладами розумованя, чому не можна задовольнитися самим узагальнюючим методом, див. в праці А. А. Чупрова, Очерки по теорії статистики, Пет. 1909.

„З того, що всю дійсність можна розглядати при помочи узагальнюючого методу, — тези зовсім слушної, вона ніколи не буде робити того висновку, що будова загальних понять є те само, що наукова робота взагалі. Скорше навпаки: вона поставити собі питанє, чи дійсно всі науки вживають сього методу; і треба їй лише поглянути на наукову роботу, про яку свідчать праці всіх істориків, щоби відмовно відповісти на се питанє“.

Рікєрт застерігаєть ся одначе, що се не значить, ніби то метод історії в усіх своїх частинах і з усіх поглядів ріжнить ся від методу природних наук. Тут для нього важне лише відношенє остаточних результатів історичної науки до дійсности, про яку вона трактує, себ-то спосіб обробленя й зображеня сеї дійсности. На його думку, факт лишаєть ся фактом: історичний виклад у своїй остаточній формі, або инакше кажучи, історичне понятє відносить ся до об'єктів, для яких його витворено, з логічного погляду принципіально инакше, ніж се має місце у продуктів усякого узагальнюючого витворюваня понять. Навіть прихильники узагальнюючого універсального методу або методологічного натуралізму, признають істнованє наукової історичної роботи. Одначе вони твердять, що історична наука тепер ще дуже недосконала, що лише тому вона не підпадає під загальний припис, що її дальший поступ залежить від того, що вона все більше й більше буде уживати одиноко науковий, узагальнюючий метод.

„Одначе сей погляд, рішучо висловлюєть ся Рікєрт, зовсім нестійний, і, — се треба завсїгди особливо сильно підчеркувати, — нестійний він зовсім не тому, щоби ту дійсність, яку розглядає історія, неможна було підводити під загальні понятя, бо сього логіка, з огляду на свій формальний характер, ніколи не зможе довести; нестійний він просто тому, що по своїй логічній сути історична наука, наскільки вона є свідома себе, зовсім і не хоче обробляти дійсности з погляду загального, а не хоче вона сього робити тому, що на сій дорозі для неї неможливе осягненє тих цілей, які вона, як історія, собі ставить. Справді, в чім полягають сі її цілі, з чисто формального погляду? Скрізь і завсїгди історик стараєть ся зрозуміти історичний предмет, — чи буде се яка небудь особа, нарід, доба, економічний або політичний, релігійний або артистичний рух. — Зрозуміти його, як одну цілість, у її одиничности

(Einmaligkeit) й індивідуальности, яка ніколи не повторюєть ся, й представити його таким, яким ніяка инша дійсність не зможе заступити його. Тому історія, наскільки остаточною цілю її є представлене обекту в усій його суцільности (Totalität), не може уживати узагальнюючого методу, бо він, ігноруючи одиничне, як таке, і відтягаючи ся від усього індивідуального, веде до простої логічної протилежности того, до чого змагає історія. При сьому знову ж рішучо все одно, чи належить історичний обект до світа духового чи тілесного, чи є він продуктом культури, чи природним процесом; важне лише одно: коли яка небудь частина дійсности викликає взагалі до себе історичний інтерес, то значить потрібне зображене якого небудь одиничного обекта, який має індивідуальний зміст, бо лише таке зображене може розв'язати дане історичне завдане. Сим ми не хочемо сказати, що історія стараєть ся дати зображене свого одиничного обекту в усій його індивідуальности, бо се — задача, якої принципіально не можна розв'язати: адже і доннаукове наше знане не дає нам відбиток обектів, які ми означуємо власними іменами. Се не значить також, що, зображуючи свій предмет в усій його індивідуальности, історія зображує його таким у всіх його частинах; навпаки, її интересує лише індивідуальність цілого, а ся індивідуальність, коли ми відтягнемо ся від думки про відбите, зовсім не сходить ся з сумою індивідуальностей її частин. Ми не заперечуємо нарешті того факту, що на дорозі до своєї ціли, наприклад доводячи або збиваючи фактичність якої небудь, лише з переказу відомої для нас події, історія потрібує загальних понять і значить звертаєть ся до услуг узагальнюючого методу, так само, як і навпаки, узагальнюючі науки не можуть обійти ся без зображеня індивідуального, яке служить вихідною точкою при будові загальних понять. Поки-що ми хочемо лише вияснити логічну суть остаточної ціли історичної науки і логічну структуру результатів історичного досліду, яка впливає з сеї ціли. А результати сього досліду, будши відповідним способом до осягнення ціли, можуть складати ся лише з понять з індивідуальним змістом“.

Рікерт для ілюстрації сих своїх тверджень наводить далі ряд заголовків визначнійших праць ріжних істориків і каже, що скрізь ми знаходимо, — як се виходить вже з самих заголовків сих праць, які означують яким небудь іменем власним певну історичну цілість, — ряд подій, виложених так, як вони раз відбули ся в світі, і яку б форму їм ні надавав історик, події сї

представлено в усій їх особистості й індивідуальності. З другої сторони, додає автор, у неісторичних працях, чим би вони ні займалися, тілесним світом або духовим життєм — сей метод, який є суттю кожного історичного досліджу, ніколи не вживається. Кінець кінцем думка автора в сій справі така: говорити про „єдність наукового методу“ — се значить стояти в суперечності з фактами. „Єдність наукового методу, каже він, установиться лише тоді, коли історики перестануть займатися історією“.

Таким чином, вихідною точкою логіки історії Рікєрт виставляє отсю тезу: не лише в донауковім нашім знанні існують два, принципіально неоднакових способи розуміння дійсності, узагальнюючий і індивідуалізуючий, але їм відповідають також дві форми наукового оброблення дійсності, з логічного боку принципіально неоднакові, які різнять ся від себе, як своїми остаточними цілями, так і своїми остаточними результатами. Виставляє він її одначе знову з застереженням, що логічний поділ ще не є дійсним відграниченням, що мова в нього йде не про фактичне, але про абстрактне відграничене обох наукових тенденцій, що в дійсності сї тенденції дуже часто можуть тісно вязати ся з собою.

По сих, щоб так сказати, передвступних замітках, установивши вихідну точку логіки історії, переходить Рікєрт до докладної характеристики індивідуалізуючого методу і вияснення цілого ряду понять, якими доводить ся оперувати ученому історикови: понятє цілого в історії, понятє історичного розвитку, причинового звязку. Далі вияснює він значінє й ролю загальних понять у історії й нарешті розглядає одно з основних питань логіки історії — питанє про те, на підставі якого принципу робить ся вибір наукового матеріялу. При розгляді сього питання виставляє він своє „понятє вартости“ в історії, й аргументацію його в сій справі уважаємо ми за одну з найінтересніших сторін цілої його праці. Розглянемо тепер кожду з вичислених точок окремо.

Переходячи до докладного означеня суті індивідуалізуючого методу, Рікєрт насамперед підчеркує, що науковий метод зовсім не сходиться з тим індивідуалізуючим розумінєм дійсності, яке було характеристичним для одної частини нашого донаукового знаня. Говорити про науковий метод можна там, де вже приступлено до систематичного витворюваня понять. Тут повстає питанє, що відповідає в історії тому систематичному звязку все загальніших і загальніших понять, який характе-

ризує узагальнюючий метод. Щоби дати відповідь на се питанє, Рікерт пробує встановити ті складові частини, які надають індивідуалізуючому методу науковий характер, обмежуючи ся лише на головних точках, які особливо надають ся до виясненя ріжниць між індивідуалізуючим і узагальнюючим методом. Починає він з виясненя понятя історичного цілого.

Історія, каже він, як і узагальнюючі науки, стараєть ся зрозуміти все в певнім звязку, бо ізольоване ніколи не буває предметом наукового інтересу. Одначе в чім полягає історичний звязок? „Історичний звязок кожного обекта, каже Рікерт, має, щоб так сказати, два виміри, які можна назвати вимірами ширини і довжини, себто, по перше, історія мусить установити звязки, які лучать обект з його окруженєм, і, по друге, прослідити від початку до кінця в їх взаїмнім звязку ріжні стадії, через які послідовно переходить обект, або інакше кажучи, дослідити його розвиток“.

Така відповідь на поставлене висше питанє про те, що таке є історичний звязок, змушує Рікерта коротенько розглянути ще питанє про окруженє і розвиток. Кождий обект, каже він, є частиною ширшого окруженя і довшого розвитку, і те саме можна сказати і про звязок між ним і окруженєм, так що кінець кінцем утворюєть ся ряд двох вимірів, який остаточно приводить нас до останнього історичного цілого. Одначе при помочи понять, які ми поки-що одержали, ми ще не можемо собі вияснити, де лежить остаточно межа. В кождім спеціалнім науковім дослідї кінець шуканя історичного звязку залежить від вибору теми. Тут поки-що важно встановити понятє історичного звязку взагалї, який розумієть ся, як певний ряд розвитку, який має ріжні злученї між собою стадії й сам є злучений з своїм окруженєм. Правда, завважує Рікерт, у протилежности до окремих обектів звязок можна назвати загальнім елементом в історії, і звідси власне повстала та думка, ніби то історична наука вживає узагальнюючого методу. Одначе включенє обекта в його окруженє, як се робить історик, є процес, зовсім відмінний від методу узагальнюючих наук. Насамперед окруженє завсїгди є індивідуальним, і наскільки історик бере його на увагу, він завсїгди розглядає його в його індивідуальности. Загальнім окруженє є лише в тім розуміню, що індивідууми суть його частинами. А відношенє части до цілого, каже Рікерт, зовсім не те саме, що відношенє примірника до родового понятя. Для ілюстрації сього твердженя він робить таке розумованє. В порівнанню з понятями

своїх частин понятє загального цілого, з яким має діло історія, багатше що-до змісту, в той час як загальне понятє природних наук конечно мусить бути убожшим що-до змісту, ніж підчинені йому примірники. „Так само, коли зміст природно-наукового родового понятя зі зростом його обєму загально зменшуєть ся, то навпаки, всупереч звичайному правилу логіки, зміст понятя історичного цілого збільшуєть ся зі збільшенем частин, які обіймає се ціле, бо кожде з частинних історичних понятя прилучуєть ся з усім своїм змістом до історичного понятя про „загальне“, себ-то про ширше ціле. Саме тому, що історія завсїгда розглядає одиничне в „загальнім“, себ-то як члена певного цілого, ми й мусимо зачислити її до індивідуалізуючих наук, маючи на увазі її остаточну ціль“.

До тих самих результатів приходить Рікєрт, розглядаючи понятє історичного розвитку. Історичний розвиток також є „загальне“ лише в тїм розуміню, що він творить з себе певне ціле, яке обіймає всі свої частини. Тут також зміст понятя, яке означає історичний розвиток, зростає зі збільшенем кількості стадій, які се понятє обіймає. „Адже в історії, каже Рікєрт, розвиток завсїгда значить повстанє чогось нового, чого перед тим ніде не було. А що в понятє закона входить лише те, що завсїгда можна розглядати таким способом, ніби-то воно повторювало ся довільне число разів, тому понятє історичного розвитку й понятє закона взаїмно себе виключають. Лише тому, що слово розвиток має багато значінь, стало можливим лучити разом еволюційно-історичний і закономірно-науковий метод і говорити про „законои розвитку“ саме там, де, як наприклад в „еволюційно-історичній“ ембріології, ми розглядаємо ряди розвитку, маючи на увазі лише те, що вони мають між собою загального, і де таким чином ми, зовсім лишаючи на боці історичне нагромаджуванє нового в усій його своєрідности, будуємо загальне понятє для кількох рядів“.

Одначе Рікєрт не вважає за можливе обмежити ся лише на понятю розвитку або „ряду“, протиставляючи ряд, як такий, законови, як се робить Ксенополь¹⁾. Він признає рацію Ксенополеви, коли той каже, що історичні обєкти завсїгда є рядами.

¹⁾ Див. його працю „La theorie de l'histoire“, Paris, 1908, друге, змінене й доповнене виданє попередньої його праці під заголовком „Les principes fondamentaux de l'histoire“, 1899.

Однаке на його думку понятє ряду ще не вистарчає для означеня історичного. Він вказує на те, що дійсности, яка не була би в часї й не змінювала ся в нїм, а значить і не творила би з себе ряду, взагалї не існує. А що всі ряди можна розглядати також узагальнюючим способом, себ-то маючи на увазі лише те, що є спільного для певної многости їх, то „объектами історії є не ряди розвитку взагалї, але одиничні й індивідуальні ряди розвитку“. Тому й не слушно, в очах Рікєрта, бачити характеристичну черту історії, в протилежности до інших наук, у тїм, що предметом її є не індивідуальне, а те, що розвиваєть ся. З сього погляду історія не ріжнить ся від інших наук. Скорше навпаки, „історичні ряди розвитку се не що инше, як історичні індивідуальности, які ми зрозуміли в процесї їх витворюваня й зросту, і тому зображенє їх, як і зображенє звязку объекта з його історичним окруженєм, можливе лише при помочи індивідуалізуючого методу. Навіть більше: „загальний“ історичний звязок і є не чим иншим, як самим історичним цілим, а зовсім не системою загальних понять, і саме се ціле історія розглядає завсїгди в усїй його осібности, одиничности й індивідуальности“.

Се розумованє дає Рікєртові нагоду вияснити значінє в історії загальних понять. Насамперед, всі елементи історичних осудів і понять мають загальний характер. Вони мусять бути такими вже з тої причини, що вони означують ся загально-зрозумілими словами, а сі слова є загально-зрозумілі лише через ту обставину, що мають загальне, себ-то відповідаюче богатюм объектам, значінє. „Таким чином історія завсїгди звертаєть ся до помочи загальних понять про дійсність, уживаючи їх, як останніх елементів для своїх індивідуальних понять і, лише певним способом сполучуючи сі загальні елементи, вона дає нам індивідуалізуюче зображенє дійсности“.

Але, каже далї Рікєрт, на сїм ще не вичерпуєть ся значінє загальних понять у історії. Вони потрібні також при установленю історичного звязку. „Ріжні стадії історичного ряду розвитку, а також історичний объект і його окруженє лучать ся з собою при помочи причинового звязку“. І коли наука бажає вияснити взаїмний звязок між частинами й цілим, вона мусить зобразити сі відношеня причин і наслідків. Правда, часто кажуть, що объект історичної науки, або принаймні частина сих объектів се „свобідні“ істоти, і що тому історик не може шукати причинових звязків. Рікєрт відповідає на се, що понятє

свободи не є тотожним з поняттям безпричинності, а для емпіричної науки поняття безпричинності не має жадного сенсу. „Історія також мусить припускати, що кождий її об'єкт є кінцевим наслідком подій, що були перед ним, — і тому вона також мусить шукати причинових зв'язків“. Тут полемізує Рікєрт проти тих, хто ототожнює „причинний метод“ в історії з методом узагальнюючих наук. Се, каже він, має рацію лише в тій випадку, коли поняття причинності ототожнити з поняттям закономірності; сього одначе не можна зробити, бо закони, се лише загальні поняття, а причинові зв'язки, се лише частини емпіричної дійсності. Ми одначе не будемо спиняти ся на тій, як розвиває Рікєрт свої думки в сій справі, й перейдемо до його дальшого викладу про значінє загальних понять в історії. Для сього нам доведеть ся зробити трохи довшу цитату, бо переповіджене або виклад змісту тут не надають ся.

„Ми мусимо зауважити, каже Рікєрт, що коли кождий історичний причинний зв'язок між двома стадіями історичного ряду розвитку є процесом, в яким причина викликає щось таке, чого ще ніколи ніде не було, то всеж зображеня подібних історичних причинових зв'язків не можна досягнути при помочи самих лише абстрактних елементів, з яких кождий має певний загальний зміст, і лише особливе сполученє яких виявляє індивідуальність дійсності, що саме й характеризує кожде зображенє індивідуального. При зображеню індивідуальних причинових зв'язків сюди ще входить щось, що ще в іншій окремій сенсі вимагає уживаня загальних понять. Річ у тій, що історик не лише хоче вказати послідовність причини й наслідку в часі, але він хоче також зрозуміти кінченість, з якою з певної ідивідуальної причини, що ніколи не повторюєть ся, впливає певне індивідуальне діланє, яке ніколи не повторюєть ся. При сім він не може обійти ся без обхідної дороги загальних понять про причинові відношеня і, коли можливо, про причинові закони. Хоч назва загальний як найменше підходить до причинового зв'язку, який є частиною емпіричної дійсності, ми всеж науково виявити потребу сього зв'язку можемо лише при помочи „схеми“ в простороні й часі того, що скрізь і завсїгди було, є й буде, і тому з науковим зображенем навіть кождої індивідуальної причинової кінчености постійно злучена будова загального поняття або, де се можливе, загального причинового закону. Ся остання обставина пояснює також звичайне помішанє закону і причинності. Таким чином історія, бажаючи зрозуміти кінченість причино-

вого звязку і таким чином перекинути міст між індивідуальною причиною звязку й її індивідуальним діланем, мусить користати тут із загальних понять причинових відносин.

Як робить тут історія, се питанє, яке вимагає окремого й докладного дослїду. Тут ми в найзагальнїйших чертах вкажемо лише на принцип, яким кермуєть ся історія в сїм випадку. Свою цїль вона осягає тим, що розкладає понятє індивідуального обекта, який є саме тим ефектом, конечність появи якого треба нам зрозуміти, на загальні елементи, з яких він складаєть ся, лучить потім сї елементи з такими самими елементами понятя індивідуальної причини, при чім кожда пара злучених таким способом загальних елементів виявляє конечність причинового звязку для тої часті дійсности, яка їй підлягає. Далї історія знову збирає загальні елементи понятя причини, які перше були розглянені кождий з окрема, знову обєднує їх в одно понятє, яке виявляє індивідуальність сеї причини, і таким чином, при помочи обхїдної дороги загальних причинових понять, вона відкриває конечність звязку індивідуальної історичної причини з індивідуальним історичним діланем“.

Так представляє Рікерт загальний льогїчний ідеал, як він сам висловлюєть ся, причинового звязку в історії. Одначе, каже він, здїйснити його в цїлости можна лише там, де вдаєть ся причиново підчинити всї елементи понятя наслїдку елементам понятя причини. Тому, зазначає він, в історичнім викладї лише дуже рїдко може зникнути той ірраціональний останок, якого не можна вивести причиново. В таких випадках говорять часто про свободу, розуміючи під сим неможливість вичерпуючого зрозуміння причинової конечности.

Рікерт лишає на боцї розгляд, які способи має історія, щоби можливо докладнїйше зрозуміти конечність історичного причинового звязку, та яке при сїм її відношене до генералїзуючих наук — докладне вияснене всїх сих питань, каже він, задалеко завело би нас. І без того видко, що для історика знане причинових законів має вагу, і що таким чином у самїй історичній науцї індивідуалїзуючий метод може тїсно лучити ся з узагальнюючим. Сим власне й пояснюєть ся змаганє зробити з історії науку, яка формулує закони. Одначе, повторяє він ще раз, так само ясно, що хоч понятя законів і мають для історика певне значїне, се всеж не змінює нї остаточних цїлей історії, нї льогїчної будови її методу, а значить не змінює й будови історичного викладу в його остаточній формї.

Та значіне загальних понять, каже Рікєрт, ще не обмежуєть ся на тих випадках, де узагальнюючий спосіб є лише засобом індивідуалізуючого зображеня. Історик, каже він, зовсім не потребує крім цілого, яке він розглядає з погляду його одиничности й індивідуальности, так само розглядати ще й усі його частини. Ті з них, які не мають ніякого значіня для індивідуальности цілого, він лишає без уваги; а ті частини, які історик зображує, він підводить під загальні групові понятя. Особливо такі групові понятя потрібні там, де історик не має відомостей, потрібних для зрозуміня індивідуальности подій, які він зображує; тут він мусить задовольняти ся лише загальним понятєм. Але буває й так, що історик хоче будувати лише групові понятя, і в таких випадках теж здаєть ся, що він уживає узагальнюючого методу. Виходячи з сього погляду виступає Рікєрт проти прихильників „колективістичного“ методу в історії, які хотять звертати головну увагу лише на масові рухи, щоби таким способом зрозуміти справжню „суть“ культури, і хотять користати лише з загальних понять, називаючи свій метод одиноко науковим методом, який вже давно вживаєть ся в природних науках.

Допустім, каже Рікєрт, що історик дійсно мусить будувати лише групові понятя. Допустім наприклад історію французької революції, яка розглядає лише масові рухи, бо діяльність окремих осіб, які брали в ній участь, видаєть ся історикам неважною. Чи можна сказати, що сей метод є не лише колективістичним, а ще й узагальнюючим, що се метод природних наук? На думку Рікєрта се є хибний погляд, бо лише частини цілого підводять ся в історії під загальні понятя, а ціле навіть історики, що вживають колективістичного методу, всеж розглядають в його одиничности й індивідуальности. Про узагальнюючий метод, каже він, можна було би говорити лише тоді, коли б при помочи групових понять сї історики мали на увазі представити всяку революцію, а не яку небудь одну, що конче мусить бути в кождім історичнім викладі. „Тому хибно протиставляти „індивідуалістичний“ метод „колективістичному“. В більшій або меншій мірі колективістичного методу, себ-то будови групових понять, уживали й уживають всі історики“.

Але Рікєрт веде свою аналізу ще далі. Хоч загальні групові понятя історії, каже він, і містять лише те, що є спільного для певної многости обектів, вони всеж не суть загальними понятями в розуміню понять систематичних, узагальнюючих наук.

Річ у тім, що історик може задовольнити ся груповим понятєм лише тоді, коли вже в нїм містить ся індивідуальність всіх членів сеї групи, яка має для нього певне значіне в історичнім звязку. „Таким чином, цілю будови історичних групових понять є не узагальнене, яке практикуєть ся в узагальнюючих науках, але зображене індивідуальности групи. Такі загальні понятя також завсїгди є продуктами індивідуального методу настїльки, наскїльки прїнцип, який означає їх складові частини, нерозривно звязаний з цілями індивідуалїзуючої історії і лише в звязку з сими цілями взагалї може бути зрозумїлий. Тому їх можна також назвати індивідуалїзуючими колективними понятями, для відрїжнення від колективних понять, які витворюють узагальнюючі науки, а також для відрїжнення від загальних понять, що вживають ся в історії, як помічний засіб“.

Тепер переходить Рїкерт до вияснення одного з основних питань льогїки історії, на підставі якого прїнципу робить ся вибір історичного матеріялу — адже ж історична дійсність така ріжнородна, що історик не може схопити її в усїй її ріжнородности й мусить упрощувати її; адже ж не все, що ми моглиби знати про історичні події, є в них історичне, і тому історик завсїгди вибирає зі змісту своїх обектів те, що для нього важне. В історичній науцї, каже Рїкерт, сей вибір і перероблене матеріялу мусять робити ся на підставі якого небудь прїнципу, і „лише по докладнім виясненю сього прїнципу ми зможемо цілковито зрозумїти суть історичного методу“.

Для вияснення сього прїнципу він знову звертаєть ся до нашого донаукового знаня. „Воно стоїть у тісній залежности від інтересу, який викликає в нас окружене, яке є навколо нас. Щож се значить, одначе, коли ми кажемо, що нас интересують які небудь обекти? — Се значить, відповідає Рїкерт, що ми не лише представляємо їх, але zarazом ставимо їх в певне відношене до нашої волї, лучимо їх з нашими оцїнками. Коли ми розуміємо який небудь обект індивідуалїзуючим способом, його осїбність мусить яким небудь способом лучити ся з вартостями, які вже нї з яким иншим обектом не можуть бути в такім самім звязку; колиж ми задовольняємо ся узагальнюючим розумїнем дійсности, то з вартїстю лучить ся лише те, що однаково є і в инших обектів і тому цілковито може бути заступлене иншим примірником того самого родового понятя.

На думку Рїкерта ся сторона ріжницї між узагальнюючим і індивідуалїзуючим розумїнем дійсности має основне значіне, бо

відповідно до неї обидва наукові методи виявляють свою принципіальну протилежність. Розгляд і вияснене сеї протилежності він починає з вияснення, яке відношене до вартости має узагальнюючий метод і метод індивідуалізуючий.

Коли від донаукового узагальнення, каже він, ми перейдемо до наукового підведення об'єктів під систему загальних понять, то побачимо, що при цьому ми не лише відтягаємося від інтереса до одиничного й індивідуального; з дальшим розвитком процесу будови системи все більше й більше рветься також зв'язок між вартостями і тим, що є спільного для певної мно-
гости об'єктів. „Допустім, що кожне загальне поняття підчинене якому небудь ще загальнішому, і що нарешті всі поняття підведено під одно найзагальніше поняття, яке власне й є цілю всього досліджу; в такому випадку також всі об'єкти, для яких система мусить мати значінє, мусять розглядати ся таким способом, ніби всі вони мають однакову вартість або однаково позбавлені всякої вартости, бо принцип, який означає те, що є важного в яком небудь об'єкті, зовсім вже не є первісним інтересом, лише становищем, як займає об'єкт у системі загальних понять. Таким чином, в узагальнюючій науці потрохи витіснюється первісний спосіб відділення важного від неважного, який спочатку скрізь робився на підставі поглядів вартости; він заступається тим, що важне в сих науках сходиться з загальним, як з таким. Таким чином, се знищене всякого зв'язку між об'єктами й вартостями, або розумінє дійсности, яке відтягається від вартостей, є другою, ще не виясненою досі, стороною узагальнюючого методу“.

Далі Рікєрт досить докладно боронить сей свій погляд від можливих закидів. Перший закид: адже ніхто не досліджує об'єктів, які так чи инакше не інтересували би, а там де є інтерес, є також зв'язуване з вартостями. Рікєрт признає се, але каже, що такий інтерес відносить ся до психологічних передположок (преміс) досліджу, а не до логічної структури наук. Другий закид: можна сказати, що інтерес до узагальнюючого витворювання понять всеж є інтересом, що відділене важного від неважного вже є актом оцінки, і що коли таким чином поняття важного само стає поняттям вартости, то і зв'язуване з вартостями не лише психологічно, але логічно не можна відділити від поняття наукового витворювання понять. І се Рікєрт признає. Але на його думку річ у тім, що таке зв'язуване з вартостями не відносить ся до самих об'єктів науки; при

сьому оцінюється лише логічна ціль науки, повстане поняття. „І саме тому, що ця логічна оцінка ціли є передпосилкою кожної науки, як би остання ні розглядала своїх об'єктів, себ-то відтягаючись чи не відтягаючись від вартостей, — саме тому ми мусимо тепер відтягти ся від неї, бо ми хочемо вяснити собі різні способи витворювання понять, і до тогож нас інтересує лише звязок об'єктів з вартостями“. Остаточно се своє твердження Рікерт формує в такій формі: „Незалежно від усіх лише психологічних і тому з логічного погляду не важних звязків з вартостями, і незалежно від признаної вартости ціли узагальнювання і впливаючого звідси значіння загального, яке є важним, — узагальнюючий метод нищить всякий звязок між своїми об'єктами й вартостями, одержуючи таким чином можливість розглядати їх, як примірники загальних родових понять, при чім кожний примірник свобідно можна заступити иншим“.

Ся обставина має в очах Рікерта велике значінє, бо дає нагоду вяснити ще одну сторону наукового індивідуалізуючого методу, яка різниться його від методу узагальнюючого. Він ставить таке питанє: може і в науковім індивідуалізованю лишається кінець кінцем лише той звязок з вартостями, який є логічною передпосилкою кожної науки, наскільки ціль науки скрізь має значінє вартости, при чім відділенє важного від неважного, повзяте на підставі сеї ціли, і є певного рода оцінкою? Або инакше кажучи: може бути, історична наука так само різниться від донаукового індивідуалізованя тим, що веде до знищення всякого звязку між об'єктами й вартостями, заховуючи лише чисто логічні оцінки своїх цілей? На се питанє Рікерт відповідає негативно, бо, каже він, неможливо представити собі, на підставі якого иншого прінципу, крім прінципу звязку об'єктів з вартостями, могло взагалі повстати індивідуалізуюче розумінє сих об'єктів. „Коли ми знищимо всякий звязок між об'єктом і нашим інтересом до нього, він буде для нас мати лише значінє примірника якого небудь загального поняття. Лише логічна ціль узагальнювання витісняє й заразом заступає звязок об'єктів з вартостями, на якім взагалі основується відріжнюване важного й неважного, при чім досягається се тим, що загальне, як таке, є заразом і важним. В протилежности до сього логічна ціль індивідуалізуючого розуміння дійсности, як така, не дає ще ніякої вказівки на те, яких саме об'єктів індивідуальність є важною і що саме з їх індивідуальности мусить взяти на увагу

історичний виклад. Відповідно до цього обидва способи витворювання понять виявляють нову протилежність. Лише з погляду якої небудь вартости індивідуальне може стати важним, і тому знищене всякого звязку з вартостями означувало би також знищене історичного інтересу й самої історії.

Таким чином перед нами не лише відкривається потрібний звязок узагальнюючого методу з абстрагованем від всяких вартостей (в зазначеному розуміню), але також так само потрібний звязок між індивідуалізузуючим розумінем об'єктів і притяганем поглядів вартости; кажучи докладнійше, вартість, яка є передпосилкою історії, є не лише її наукова ціль, як се має місце в кожній науці, але до її логічної суті входять ще й інші вартости, звязані з її об'єктами, без яких (вартостей) неможливе взагалі ніяке індивідуалізуюче розумінє дійсности“.

Уаргументувавши таким способом потребу поглядів вартости в історичнім досліді, Рікєрт переходить до докладнійшого виясненя, що се за історичні вартости й яким чином вони ставлять ся в звязок з історичними об'єктами. Насамперед він виступає проти тих, які говорять, що витворюване понять на підставі принципу вартости стоїть у суперечности з еством науки. Адже ж не без підстави вимагають від історика, що би він був можливо „об'єктивнійшим“ у своїх дослідях. а се домаганє не годить ся з твердженем, що звязуване з вартостями є одною з найважнійших сторін історичного методу. На се відповідає Рікєрт, що кождий мусить признати, що історія представляє не все індивідуальне, лише „важне“, „визначне“, „інтересне“ і т. д. Щож одначе є „важним“, „визначним“, „інтересним“, коли не мати на увазі узагальнюючого витворювання понять, де важним є те, що є спільне для певної многи об'єктів?

Рікєрт признає, що емпірична наука дійсно не може висловлювати загальнообовязкових осудів про позитивну або відємну вартість річей. Коли все ж звязуване об'єктів з вартостями є одною з найважнійших сторін історичної науки, не на рушуючи її об'єктивности, то се тому, каже Рікєрт, що існує ще такий рід звязування з вартостями, який не є практичним відношенем до об'єкту, не є актом його оцінки, що навпаки можна також чисто теоритичним способом відносити об'єкти до вартостей, не оцінюючи їх. Інакше кажучи, історична наука, абстрагуючи від логічної вартости її наукової ціли, має діло з вартостями лише настільки, наскільки об'єкт, зрозумілий інді-

відуалізуючим способом, має взагалі яке небудь значіне для вартости; їй не треба одначе розв'язувати питанє про те, яку вартість має даний об'єкт, позитивну чи від'ємну. „Таким чином вона й може зовсім не робити ніякої — конче позитивної або від'ємної — оцінки. Таким чином об'єктивність історії, хоч у ній і існує момент вартости, зовсім не нарушуєть ся“.

Иншими словами, се значить, що треба докладно відрізняти практичну оцінку від чисто теоретичного віднесення до вартости. „Як історик, історик не оцінює своїх об'єктів; він лише просто знаходить, емпірично констатуєчи факт їх існування, певні вартости, як наприклад вартість держави, економічної організації, штуки, релігії і т. д., а теоретично відносячи об'єкти до сих вартостей, себ-то вияснюючи, чи має, і коли має, то завдяки чому саме має значіне їх індивідуальність, він одержує можливість розділити всю дійсність на важні й неважні елементи, при чому йому зовсім не треба робити позитивної або від'ємної оцінки самих об'єктів“. Щоби не закинув хто, що історик може довільно вибирати самі вартости, Рікерт додає, що він вибирає лише загальні вартости. Він одначе не вказує ніякого критерія, на підставі якого історик може означити, яка вартість є загальною, а яка ні, і в с'м я бачу найслабшу точку всіх його розумовань.

Можна одначе твердити, що логічна будова історії не ріжнить ся від логічної будови узагальнюючих наук, бо віднесенє історичних об'єктів до вартостей се те саме, що й підведене їх під загальні понятя — адже загальні вартости се разом загальні понятя. Одначе на думку Рікерта се твердженє є хибне, „бо насамперед історія ніколи не пробує сама будувати або хоча б лише систематизувати такі загальні понятя вартости, що вона, як би була узагальнюючою наукою, конечно мусіла би робити; вона просто вже знаходить готовими сі загальні понятя вартости, і лише філософія історії, а не емпірична історична наука може, як ми се побачимо далі, ставити собі за ціль будову системи загальних понятя вартостей. Одначе тут для нас найбільше значіне має те, що загальність вартости полягає для історика не в тім, що вартости містять у собі щось, що є спільне для кількох окремих об'єктів; тут важно лише те, що історія відносить свої об'єкти до таких вартостей, які признають за вартости всі ті, до кого вона звертаєть ся, або принаймні всі вони їх розуміють, як вартости“.

Означивши таким способом суть індивідуалізуючого методу, пробує Рікєрт докладніше, ніж се він зробив перед тим, вяснити ріжницю між історичними груповими поняттями й поняттями узагальнюючими. Ціль узагальнюючих понять, каже він, не сходиться з цілю понять історичних частин, які намагаються лише виявити індивідуальність історичного цілого, до якого вони належать; до того ж вибір важного при витворюванню сих понять залежить від загальної провідної вартости, до якої їх об'єкти відносять ся. І з сього погляду принцип витворення історичних колективних понять нічим не ріжниться від принципу витворювання інших історичних понять. „Звідси ми знову бачимо, як мало має сенсу називати метод історії колективістичним з погляду його логічної будови. Суперечка так званого колективістичного методу з індивідуалістичним є суперечка про зміст історичної науки, себ-то вона має на увазі лише питанє про те, в якій мірі окремі особи і в якій мірі рухи мас мають значінє в відношенню до загальних вартостей і значить являють ся історичними; до логічних проблем методу вона не має ніякого відношеня. Навіть чисто колективістична історія не лише була би, як се ми вже бачили, чисто індивідуалізуючою, але, як і кожда инша історична праця, залежала би від поглядів вартости“.

Нарешті ще одно поясненє дає Рікєрт в справі свого погляду, що історична наука лише відносить свої об'єкти до вартостей, а не оцінює їх. Він признає, що хоч теоретичне відношенє до вартости й є чимсь зовсім иншим, ніж практична оцінка об'єкту, — що історик не потребує запускати ся в оцінку своїх предметів, одначе в області тих вартостей, до яких він відносить свої об'єкти, він, саме як історик, конечно мусить сам підходити до явищ з якою небудь оцінкою. Ніхто не може писати або читати політичної історії, каже він, не ставлячи політичних вартостей у певне відношенє до своїх власних позитивних або від'ємних оцінок, себ-то не підходячи взагалі з якою небудь оцінкою до політичних питань, бо інакше, не оцінюючи зовсім явищ у сій області, він не міг би розуміти вартостей, від яких залежить вибір історичного матеріалу, і тому не міг би також мати до сього матеріалу жадного, навіть історичного, інтересу. Те саме можна сказати про історію умілостей, релігій, господарства і т. д. На се, каже Рікєрт, як і на багато иншого, що здасть ся само собою зрозумілим, часто зовсім не звертають ніякої уваги. Знаходять ся навіть історики, які думають, що вони

лише дивлять ся на свої обекти, лише досліджують їх, як се роблять відносно своїх обектів природники. Одначе в дійсности історик ріжнить ся від природника тим, що він при своїй роботі не лише мусить признавати вартістю ту наукову ціль, яку він хоче осягнути, але що він також певним способом відносить ся, коли не до самих своїх історичних обектів, то в кождім разі до тих загальних вартостей, до яких він сі обекти відносить. Се одначе, на думку Рікєрта, не має великого значіння для льогічної сути історії, бо відносить ся лише до психольогічних її преміс. „Се, каже він, треба особливо мати на увазі, бо інакше не можна уникнути непорозумінь при вьясненню понятя чисто теоретичного віднесеня до вартости, а також його льогічного значіння“.

Нарешті ставить Рікєрт ще питанє про особливости історичного матеріялу й вьяснює, чому саме матеріял історичних наук ми обробляємо не лише узагальнюючим, але також індивідуалізуючим методом. Рішаюче значінє в сій справі, на його думку, знову має звязок між ідівідуалізуючим розумінєм дійсности й тим, яке відносить ся до вартостей. А саме, потреба в індивідуалізуючим розуміню дійсности мусить насамперед бути там, де обекти як найтіснійше звязані з вартостями. Коли ми звернемо ся до донаукового витворюваня понятя, каже він, то пригадаємо, що характеристичною прикметою його скрізь є та обставина, що, по перше, переважно люди розглядають ся в нїм, як індивідууми, і що, по друге, для індивідуальности сих людей особливе значінє має те, що є виразом їх духового житя. На сій власне підставі історичні науки й зачислювали ся звичайно до „наук про дух“.

Але се, каже Рікєрт, не може очевидно бути закидом проти спроби, надати в льогіці головне значінє протилежности між узагальнюючим і індивідуалізуючим методом. Бо, по перше, історик інтересуєть ся не виключно, але лише переважно духовим житєм, і, по друге, історії зовсім не треба переводити такого строгого абстрактного розріжнюваня між духовим житєм і тілесними процесами, як се робить психольогія, яка ділить світ на дві області, які взаїмно виключають одна одну. Навпаки, історія завсїгди бачить у духовім житю лише один з елементів повної й безпосередно пережитої дійсности, розуміючи її таким чином у реальнім звязку з тілесними процесами. Нарешті, матеріялом історичної науки зовсім не є все духове житє, навіть не все духове житє чоловіка; історик бере на увагу лише певну,

відносно невелику частину духового життя. Тому для означення суті історії поняття науки про дух є одночасно і дуже вузьким і дуже широким.

Щоби відграничити сю частину духового життя й тим самим докладнійше схарактеризувати матеріял історичної науки, Рікєрт знову виходить з установленого ним поняття історичного методу, маючи до того на увазі особливості тих вартостей, від яких в індивідуалізуючій витворюванню понять залежить вибір важного. Се, каже він, завсїгда загальні людські вартості, инакше кажучи, історично важними можуть стати лише ті об'єкти, які мають значіне в відношеню до суспільних або соціяльних інтересів. „Тому, з огляду на історичний звязок частин з історичним цілим, себ-то з суспільністю, головним об'єктом історичного дослїду є не абстрагований від неї чоловік взагалї, лише чоловік, як соціяльна істота, і знову лише настїльки, наскїльки він бере участь у реалїзації соціяльних вартостей. При сїм одначе треба понятя суспільности розумїти в як найширшїм значїню, щоби під нього підїшли також форми єднання між людьми науки й штуки. Коли процес реалїзації загальних вартостей протягом історичного розвитку ми назвемо культурою, то тоді зможемо сказати, що головним предметом історії є зображене частин і цілости культурного життя людини, і що кождий матеріял, важний з історичного погляду, мусить стояти в якїм небудь звязку з культурним житєм чоловіка, бо лише в сїм випадку ми будемо мати можливість відносити його до загальних вартостей, дослїджуючи його в усїй його осібности й індивідуальности“.

Тому, каже Рікєрт далї, вартості, від яких залежить в історії вибір важного, можна назвати також загальними культурними вартостями. Одначе історичний дослїд не обмежується на самі явища культури. Особливо коли мова йде про вияснене причин історичних подїй, каже автор, треба часом брати на увагу також такі об'єкти, які цілковито належать до „природи“, себ-то до дійсности, яку ми розумїємо при помочи абстрагуючого від вартостей і узагальнюючого методу, але індивідуальність яких так само має значіне, як наприклад кліматичні особливості місцевости, географїчне положене країни і т. д. „Одначе сї об'єкти завсїгда мусять стояти в причиновім звязку з явищами культури, і до того історик завсїгда мусить мати на

увазі те значіне, яке вони мають для культурних вартостей. Лише в такому випадку вони можуть мати місце в історичнім зображеню дійсности. В кождім разі осередком досліду індивідуалізуючої науки завсїгди мусить бути яка небудь частина одиничного розвитку культурного жита“.

Слово культура, каже Рікерт в кінці розділу про льогіку історії, ми уживаємо тут у таким значіно, що політичне жите є частиною культурного жита взагалі. „Воно мусить значити не що инше, як цілість обектів, що мають безпосередне значіне для здійснення загальних вартостей. З огляду на се загальнообовязкове й конечне віднесене до вартости, узагальнююча наука не в стані дати зовсім вичерпуючого зображення сих обектів, вони вимагають оброблення їх при помочи індивідуалізуючого методу. Таким чином ми бачимо, в яким розуміню історія потрібна для культурної людини. Культурний чоловік завсїгди буде відносити дійсність до загальних культурних вартостей, так що конечно буде повставати питанє, яким чином реалізувала ся культура в її одиничнім розвитку, і відповідь на се питанє може дати лише індивідуалізуюча історія, а зовсім не узагальнююча наука“.

Прінципи історичного жита.

Перейдімо тепер до розгляду другого розділу книги, в яким автор виясляє прінципи історичного жита. Автор починає його з коротенького резюме результатів, здобутих у першім розділі. Ми бачимо, каже він, що при помочи встановлених нами понять можна побудувати систему емпіричних наук, у якій історія матиме певне місце і з погляду її методу і з погляду її матеріалу. Виходячи з сеї будови, ми зможемо зрозуміти й розробити також инші групи філософічно-історичних понять.

З погляду методу окремі науки бувають або узагальнюючі або індивідуалізуючі. Їх матеріал складаєть ся або з обектів природи, себ-то дійсности, яка стратила всякий звязок з вартостями, або з явищ культури, себ-то дійсности, віднесеної до вартостей. Се все, застерігаєть ся з огляду на можливі непорозуміння Рікерт, лише дуже загальна схема. Виставляючи її, каже він далі, ми зовсім не хочемо твердити, що окремі науки працюють або при помочи одного лише узагальнюючого або одного лише індивідуалізуючого методу, що вони займа-

ють ся або лише обектами природи, або лише явищами культури, і що обекти природи можна розглядати лише узагальнюючим, а явища культури лише індивідуалізуючим способом. Навпаки, при розробленю того самого матеріялу ріжні методи можуть тісно лучити ся з собою, так що зазначені прінципи можуть на ріжні способи комбінувати ся з собою. Вихідною точкою для узагальнюючої науки служать індивідуальні факти, а індивідуалізуючий метод потребує загальних понять, як обхідних доріг для зображення обектів і звязуваня їх між собою. Поруч узагальнюючих наук про природу існує цілий ряд наук, які розглядають обекти природи індивідуалізуючим способом, се значить, при помочи віднесеня до вартости, хоч і не-безпосереднього, а посереднього. До таких наук належить наприклад історія походження окремих організмів, геольогія, географія. І навпаки, явища культури, не зважаючи на віднесенє до вартости, можна розглядати узагальнюючим способом. Не говорячи вже зовсім про психольогію, каже Рікєрт, цілий ряд так званих наук про дух, як наприклад язикознавство, наука права, політична економія, принаймні почасті, уживають методу, який зовсім не є чисто історичним, але змагає до певного рода систематизованя й який, не зважаючи на се, зовсім не є методом узагальнюючих наук про природу, чому льогічна будова його й є одною з найтяжших і найінтереснійших проблем науки про метод. Кінець кінцем „історію, яка трактує про людей, їх інституції і вчинки, можна назвати лише індивідуалізуючою наукою про культуру, коли ми будемо мати на увазі її остаточні ціли. Її цілю завсїгди є зображенє одиничного, більше або менше широкого ходу розвитку в усій його одиничности й індивідуальности, і обекти її або самі є явищами культури або стоять у якім небудь відношеню до культурних вартостей. Сим власне історія прінципіально ріжнить ся від природних наук, все одно чи будуть вони узагальнюючими чи індивідуалізуючими, як з погляду предмету, так і з погляду методу — від всіх тих наук про культуру, які розглядають свої обекти більше або менше систематичним способом. Лише в сих рамках і мусить працювати льогіка історії. Лише тоді зможе вона зрозуміти, чим у дійсности є історія, і лише таким способом зможе вона зробити справжню прислугу фільзофії, якій для розвязаня її проблем важно розуміти те значіне, яке має дійсно існуюча історія“.

Звертаючи ся після сього вступу до питаня про прінципи історичного житя, Рікєрт зазначає, що його можна розвязати

лише тоді, коли ми будемо опирати ся на те, що історичні науки фактично представляють, як історію. Ми вже знаємо, каже він, що сих принципів шукають звичайно або в загальних законах або в загальнім сенсі історичного життя. Отже для того, щоби вяснити собі задачі філософії історії, як науки про принципи, треба насамперед означити, що можна і треба розуміти під понятєм закона і під понятєм сенсу історії, а вже тоді ставити питання про те, що з них заслуговує на назву історичного принципу.

Слово закон, каже Рікерт, належить до тих виразів, многозначність яких дала нагоду до цілого ряду неясностей і непорозумінь. „Коли, ототожнюючи закон з причиновістю, ми односторонно бачимо в причиновості форму узагальнюючого розуміння дійсности, то з другої сторони, згідно з також досить поширеним уживанєм слова, закономірний значить узагалі те саме що й конечний. В сїм випадку слово закон, означуючи причинову конечність одиничного й окремого, може також значити конечність імперативу або вартости, обєднуючи таким чином такі ріжнородні понятя як те, що мусить бути, і те, що має бути (Müssen und Sollen), — понятя, які треба докладно від себе відграничувати“. „В кождім разі, додає Рікерт, говорячи про те, що задачею філософії історії є вишуканє законів історії, під словом закон тут треба розуміти не що инше, як природний закон. Лише тоді можна злучити з сим виразом певний і виразний сенс. Конечність закона означує в сїм випадку не конечність вартости і не причинову конечність індивідуальної дійсности, але безусловну загальність понятя, кажучи докладнійше, — конечну злуку принаймні двох загальних понять у безусловно загальнім осуді. При сьому закон означує конечну злуку частин самої дійсности лише настільки, наскільки він каже, що, коли який небудь обєкт серед інших прикмет виявляє також такі, які є елементами одного загального понятя, то з ним скрізь і завсїгди реально є звязаний другий обєкт, у якого між иншими прикметами існують також такі, які суть елементами другого загального понятя. Коротше кажучи, саме в тій формі, якою є будова природних законів, узагальнююча наука про природу бачить свій висший ідеал“.

Схарактеризувавши таким способом понятє закона, Рікерт заявляє, що шуканє законів у сїм розуміню ніяк не може бути остаточною ціллю емпіричної науки; історик, роблячи се, тим самим перестає бути істориком, він уже не хоче історичного

зображення свого об'єкта. Коли таким чином поняття історичної науки і науки, яка формулює закони, взаємно виключають себе, то можна сказати, що поняття „історичного закону“ є *contradictio in adjecto*. Однак, каже він далі, те що відносить ся до емпіричної історичної науки, не відносить ся ще до філософії історії; нема нічого неймовірного в тім, що філософія історії, не будучи сама історією й, як філософія, маючи діло з „загальним“, шукає законів для того самого матеріялу, індивідуалізуюче розуміння якого є задачею окремих історичних наук. „З огляду на те, що матеріялом сим є переважно соціальне життя чоловіка, звідси повстає думка про філософію історії як соціологію, яка шукає законів“.

На думку Рікєрта сей погляд ще не має відповідного наукового вислову, і тому він обмежуєть ся лише до загальної його характеристики й розгляду. Сі соціологи, каже він, змагають до такого пізнання, яке, виходячи за межі окремих історичних праць з їх нахилом до часткового, доходило би до загальної суті всього історичного розвитку. Розсудніші сторонники сього погляду приймають очевидно, що історичне пізнане одиничного й індивідуального не позбавлене вартости, що воно є кінцевою підставою для загальнішого й ширшого досліду, але, кажуть вони, з філософічно-історичного погляду воно всеж є лише підставою, лише підготовчою роботою. На сій історичній підставі треба побудувати велику будову філософії, яка схоплює в законах принципи всього історичного життя.

Ось критика сього погляду, яку дає Рікєрт. Коли слово історичний, каже він, значить не метод, а історичний матеріял, тоді з логічного погляду проба шукати законів суспільного життя людини не містить у собі суперечности. Але тут повстає инше питанє: чи є сенс називати принципами історичного життя ті закони, які можна буде знайти при помочи узагальнюючого оброблення того самого матеріялу, який історія обробляє індивідуалізуючим способом? Таким чином, чи є сенс називати соціологію філософією історії? На сі питання дає Рікєрт різко негативну відповідь. Не треба забувати, каже він, що історичні принципи мусять бути, по перше, принципами культури, а по друге, принципами історичного цілого. А в такому випадку закони в розумінню природних законів не відповідають сим умовам. Се насамперед тому, що узагальнююче розуміння дійсности, яке має на меті вишукуванє природних законів, часто роз'єднує те, що з инших поглядів видаєть ся звязаним разом,

і воно мусить лучити в однім понятю те, що з погляду інших інтересів не має з собою нічого спільного. Ось приклад: науки, що формують закони, роблять принципіальну різницю між фізичним, що займає простір, і психічним, яке простору не має, творячи таким чином два світи, між якими більше не можна встановити ніякого реального звязку, тоді як для нашого історичного розуміння дійсності обидві ці області лишають ся нерозривно звязані з собою. Коли ми одначе звернемо увагу на відношене соціології до історичного життя, то побачимо, що соціологія, бажаючи бути філософією історії, не може свободно руйнувати всі ті форми і способи розуміння дійсності, які мають яку небудь иншу ціль, а не пізнавати законів.

Допустім, що соціологія обробляє той самий матеріал, що й історія. В такім разі її задачею буде відкрити законів культурного життя чоловіка, бо історична наука має діло лише з явищами культури, або з тими частинами дійсності, які мають до неї яке небудь відношене. А культура, каже Рікерт, ні в якім разі не є дійсністю, свобідною від усякого розуміння, яку можна довільно обробляти й перетворювати при помочи понять. Вона є продуктом певного розуміння певної частини дійсності, витятої з неї. До того ж ся витята з дійсності частина її є певним способом поділена й перетворена при помочи культурних вартостей. А хто може поручити, питає Рікерт, що сей поділ, на підставі якого ми й назвали культурною певну частину дійсності, лишиться ся нечіпленим після того, як узагальнююче витворюване поняття спробує і сюди наложити свою важку руку? — „З огляду на се, хоч соціологія, як наука, що формує закони, і розглядає серед иншого не історичного суспільного життя також ту частину дійсності, яку обробляє й історія, вона всеж розглядає її не як ту саму дійсність, інакше кажучи, вона дивиться ся на неї, не як на культуру... Все се захитує в принципі понятя соціології, як філософії історії, хоч вона й посилаєть ся на ту безперечну тезу, що кожда дійсність підлягає законам, які можна винайти. Сама собою зрозуміло, що ми зовсім не повстаємо проти спроби знайти закони суспільного життя; така спроба має право на існуванє. Але ми ні в якім разі не можемо уважати ці закони також за принципи культурного життя, лише на тій підставі, що вони суть законами тої самої, свобідної від усякого розуміння дійсності, яку обробляє також історія“.

Перейдімо тепер до другого доказу Рікєрта, чому соціологія не може бути філософією історії. Філософія історії, каже він, як би ми ні означували її задачі, мусить бути не філософією об'єкта якого небудь спеціального історичного досліджу, але філософією об'єкта всесвітньої історії; разом вона мусить установити принципи історичного універсуму. Під історичним універсумом, хоч се поняття й не дуже виразне, треба розуміти в кождім разі найширше історичне ціле, яке взагалі можна мислити, а значить щось таке, що вже після свого поняття є чимсь одиничним і індивідуальним, при чім об'єкти спеціальних історичних дослідів мусять бути індивідуальними членами сього цілого. Крім того, принципи історії мусять бути разом принципами єдності сього універсуму. „Вже з сього виходить, що наука, яка формує закони і разом бажає бути наукою про принципи історії, не лише стоїть перед більшими або меншими трудностями, але що вона логічно неможлива“. Остаточний висновок Рікєрта такий — хоч яку вартість має соціологія, як наука, що формує закони, — вона може, правда, дати історії помічні поняття для досліджу нею причинових звязків, але зовсім не може заступити філософії історії.

Так само оцінює Рікєрт і всі проби пізнати загальні „чинники“ або „сили“ історичного життя. Історія, каже він, трактує про людей, а у всіх людей можна розділити фізичну і духову сторону, і таким чином самі сили можна поділити на фізичні і психичні. Можна навіть дати загальніший огляд усіх чинників, які ділають в історичнім життю. Але, каже він, не треба забувати, що сї загальні сили й чинники, не будши історично важними, не означують також того, що історично є важним. „Вони скорше є лише умовами, без яких очевидно не могли би відбутися ніякі історичні події, але саме тому, що вони суть абсолютно загальними умовами, вони не мають ніякого інтересу ні для історика ні для філософа історії. Наприклад, тепло сонця є чинником, без якого не було би ні одної історичної події; так само, колиб люде не мали мови, як зняряду до взаємного розуміння, вся історія відбувала би ся инакше, ніж вона відбувала ся в дійсности, навіть ще більше: взагалі не було би ніякої культури. Та всеж на сій підставі загальні поняття „тепло сонця“ або „взаємне розуміння при помочи мови“ зовсім, очевидно, не суть „історичними принципами“. Саме безусловна загальність позбавляє їх „історичного інтересу“. І до сього Рікєрт додає, що історики, які шукають за „силами“, мусять звертати ся до

узагальнюючих спеціальних наук: до антропології, психології, соціології і т. д., які й дають їм потрібні відомости. Одначе, каже він далі, узагальнюючі спеціальні науки можуть допомогти історикови лише там, де мова йде про більше або менше постійні чинники історичного життя, але на цілий ряд питань про загальну суть історичного життя вони не можуть дати ніякої відповіді; а до сих питань, на думку Рікєрта, належать здебільшого ті питання, які звичайно зачисляють до історично-філософічних.

Тут виясляє Рікєрт для прикладу, що погляд на історію, як на науку про індивідуальне, не дає можливости рішати питання про ролю осіб або мас в історії на користь або осіб, або мас. Обидва твердження, каже він, що маси скрізь мають рішаче значінє і що історію роблять лише окремі особи — були би однаково витворами узагальнюючого витворювання понять, „історичними законами“. Тому для кожної окремої частини історичного життя треба окремо дослідити, які чисто особисті вчинки мали рішаче значінє для провідних культурних вартостей, і лише тоді можна буде дати також відповідь на питання про значінє окремих осіб для всіх областей історії разом.

Переходимо тепер до найважнішого погляду Рікєрта про філософію історії, як науку про прінципи історичного життя. Всі проби, каже він, знайти природний закон історичного універзуму мають одну характеристичну прикмету — всі вони бажать, щоби їх закон був zarazом формулою історичного поступу. Але се цілком неможлива річ. Адже „по перше, поступ і регрес се понятя вартости, докладнійше кажучи, понятя про зріст або зменшенє вартости, і тому про поступ можна говорити лише тоді, коли вже наперед існує критерій вартости. По друге, поступ завсїгди означає повстанє чогось нового, того, чого в своїй індивідуальности ніде ще не було. А понятє критерія вартости, як понятє того, що повинно бути, в ніякім разі не може сходити ся з понятєм закона, який містить у собі те, що скрізь і завсїгди є або неминучо буде, і чого домагати ся не має тому ніякого сенсу. Понятє того, що повинно бути, і того, що мусить бути, взаїмно себе виключають, і лише через мноозначність слова закон можна взагалі говорити про закон поступу. Нарешті, повстанє нового, чого перед тим ще ніколи не було, не може війти до ніякого закону, бо закон містить лише те, що повторюєть ся довільне число разів. Тому, коли під поступом ми будемо розуміти, по перше, повстанє

чогось нового, а по друге, зріст вартости, то з льогічного погляду понятє закона поступу є подвійно суперечним. Таким чином, там де закон дає єдність історичному універзумови, розділюючи його в відношеню до повстаня нового і означуючи се поступом, сей закон в ніякім разі не є природним законом. „Закон“ Конта й є в дійсности формулою вартости. „Позитивне“ має для нього значіне того, що повинно бути, значіне абсолютного ідеалу. З сього погляду він розглядає весь розвиток людства, установляючи те нове й вартісне, що в процесі реалізації його ідеалу ріжні стадії принесли зі собою. Нічого подібного не може дати наука, яка формулує закони, бо вона, рвучи всякий звязок між своїми обектами й вартостями, конечно мусить бачити в них лише однакові примірники родових понять“.

Для зілюстрованя сеї своєї тези наводить Рікєрт далі кілька прикладів, з яких ми виберемо лише один, що може мати для нас спеціальний інтерес. Відомо, що ріжні учені намагали ся шукати історичних принципів у дарвінізмі, між иншим пробували довести, що природний закон розвитку гарантує також конечний зріст вартости сього розвитку. Але вони забували, каже Рікєрт, що з справжніх природно-наукових понять не можна вивести ніяких вартостей. „З сього погляду, каже Рікєрт, обманюють себе також ті, хто під впливом дарвінівського понятя „рас, які перемагають у боротьбі за істнованє“, хотять будувати філософію історії на понятю раси. Вони забувають, що для того, щоби взагалі витворити яку небудь філософію історії, їм треба уживати се понятє в розуміню понятя вартости, що вони й роблять незвичайно некритичним і безпідставним способом; подібний метод є тим більше сумнівним, що він дискредитує ще одно понятє, дуже важне для філософії історії, а саме понятє нації, яке є понятєм культурного цілого й означує народну індивідуальність. Понятє культурної нації нічого не має спільного з природно-науковим понятєм раси, яке, будши навіть з природно-наукового погляду не без закидів, дає нині стільки поживи для ділетантського філософованя“. *Das Deutschtum steckt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte*, цитує з сього приводу Рікєрт слова Лягарда.

Таким чином ми бачимо, що так звані історичні закони є з погляду Рікєрта нічим иншим, як формулами вартости. Се, каже він, дає нам дорогу, на якій треба шукати принципів історичного житя; рішаючим моментом тут є знову зрозуміне

льогічної суті історичної науки. „Історичний універзум, каже він, є не що інше, як найобширнійше, яке лише можна мислити, історичне ціле, зрозуміле індивідуалізуючим способом — а що віднесене до вартости є *conditio sine qua non* усякого взагалі індивідуалізуючого розуміння дійсности, то, очевидно, лише поняття вартости можуть конституувати поняття історичного універзumu. На назву історичного прінципа й заслуговує власне те, що виконує сю чинність конституованя історичного універзumu, роблячи можливим обєднанє всіх частин його, як індивідуальних членів, в єдність історичного цілого. Тому коли фільзофія історії, як наука про прінципи, взагалі має рацію істнованя, вона мусить бути наукою про вартости, які надають єдність історичному універзумови і заразом дають поділ його. У відношеню до сих вартостей стає також можливим витолкувати єдиний сенс усього історичного розвитку.“ До витолкуваня сього сенсу, каже він далі, і змагала завсїгда фільзофія історії, навіть там і тоді, коли вона ніби то хотїла шукати законів, бо головною помилкою всіх фільзофів було помїшанє таких понять, як закон і вартість, те, що має бути, і те, що повинно бути, бутє і сенс, через що вони й забували, що те, чого не можна віднести до вартостей, не має рішучо нїякого сенсу. Природники також намагали ся витолкувати сенс історії. Адже все культурне жите є історичним житєм, а культурні люди не можуть не змагати до того, щоби здати собі справу про сенс культури, а тим самим також про сенс історії. Але сеї задачі не може розвязати ні натуралїзм, який рве всякий звязок між дійсністю і вартостями, ні емпірична історична наука, яка представляє хід історичного жита лише при помочи теоретичного віднесеня до вартости. Тому розвязанє сеї задачі припадає на долю фільзофії історії, як науки про прінципи історичного жита.

Одначе повстає питанє, яким способом мусить трактувати сю задачу фільзофія історії. Перший спосіб, на думку Рікерта, полягає в тім, щоби розглянути фактично істнуючі праці істориків і фільзофів історії і викрити провідні культурні вартости, які були прінципами викладу. Се часом досить легко зробити, наприклад в области історії штуки або релїгії, але часом досить тяжко, особливо в більших працях, присвячених оглядови розвитку цілих народів або яких небудь великих дїб. Часом дуже інтересно буває вияснити, чому той чи інший відомий історик одні події розглядає докладно, інші зовсїм коротко, а деякі й

зовсім лишає на боці. Самі історики, каже Рікерт, не все знають, чому вони так роблять. Вони й не можуть сього знати, бо часто зовсім не знають логічної будови своєї науки й є певними, що далеко стоять від усякого відношення до вартости. Тим важнійше є викрити й наочно показати, чим кермували ся вони при обробленю свого матеріялу. Тут ми побачимо, що кождий історик, особливо коли він не обмежуєть ся на зовсім спеціальні досліди, має свою філософію історії, на підставі якої він одні явища уважає важними, а другі — ні.

Одначе, каже Рікерт далі, з філософічного погляду ще можливійшою є аналіза тих проб, які отверто виставляють принципи історичного життя і тим самим виходять за межі емпіричної історичної науки. До того ж вони хотять служити розумінню всього людського розвитку і витолкованю його сенсу. З огляду на се вони вимагають не лише аналізи, але також критики, себ-то тут не можна обмежати ся лише на встановлене того, в якій мірі принципи історичного життя суть вартостями, і в чім сї вартости полягають, але треба потім ще дослідити, яким правом саме сим, а не иншим поглядам вартости надаєть ся рішаюче значіне при витолковуваню загального сенса цілого історичного розвитку.

Для ілюстрації сих своїх слів наводить Рікерт один приклад такої критики, який у головнім ми тут наведемо. Рікерт бере так зване матеріялістичне розуміне історії, бере, як сам каже, в його початковій формі, в якій воно вилило ся в „Комуністичнім маніфесті“, і наскільки воно, зовсім незалежно від теоретичного або метафізичного матеріялізму, обмежуєть ся на витолкуваню емпіричного історичного життя. Ось що каже про нього Рікерт. Вже та обставина, що з походження свого воно тісно вяжеть ся з певною політичною програмою, складовою частиною якої воно є, вказує нам, де ми мусимо шукати для нього провідних точок вартости. Щоби зрозуміти його, треба мати на увазі, що інтереси його творців обертали ся виключно навкруги боротьби між пролетаріатом і буржуазією, і що перемога пролетаріату була центральною абсолютною вартістю. І коли в теперішню добу важним у відношеню до сеї вартости є боротьба між двома клясами, то й ціла історія, після матеріялістичного розуміння, є не що инше, як історія клясової боротьби, що й надає їй вартість і єдність. Імена партій, які борють ся між собою, міняють ся: свобідні і раби, патріції і плебеї, февдал і кріпак, цеховий майстер і челядник — се ворожі собі кляси.

Та найважнішим і властиво важним — знову ж таки в відношенню до провідного погляду вартости — є те, що скрізь — на всіх ріжних щаблях історичного розвитку гнетені борють ся проти гнобителів, визискувані проти визискувачів. Таким чином матеріялістичне розуміне історії знаходить загальні принципи історичного житя, але так само й цілу теорію з усіми подробицями означає цілковито абсолютна вартість, сподівана перемога пролетаріату. В теперішній боротьбі найголовнішим моментом, з огляду на його рішаюче значіне, є боротьба за економічні добра. З огляду на се в історії скрізь головна роля надаєть ся економічному житю, а тому також поділ історії на доби мусить відповідати ріжним формам господарства. Звідси й повстає „матеріялістичне“, себ-то економічне розуміне історії. Інтересно було би, каже Рікерт, вияснити, чи можна бачити абсолютну вартість і сенс всього історичного розвитку в перемозі пролетаріату в економічній області. Він одначе не рішає сього питання, бо й без сього видко, що дійсно те чи инше розуміне принципів історичного житя тісно вяжеть ся з поглядами вартости.

Перейдімо нарешті до остаточних виводів Рікерта про фільзофію історії, як науку про принципи історичного житя. Висловлюючи ту думку, каже він, що цілю фільзофії історії є не лише аналіза емпіричних історичних праць і фільзофічно-історичних теорій, але також критика принципів, знайдених сею дорогою, коли вони претендують на загальне значіне, — ми тим самим вказуємо вже на те, що головна задача історичної науки про принципи лежить зовсім в иншій площині. По перше, в основі кожної критики мусить лежати який небудь критерій вартости, і по-друге, для того, щоби мати можливість називати яке небудь розуміне одностороннім, ми мусимо вже перед тим мати хоч яке небудь понятє про всесторонне розуміне історії. З сього висновок: самостійною наукою наука про принципи історичного житя зможе зробити ся лише тоді, коли, виставляючи історичні принципи, вона буде змагати і до систематичної повноти і до критичного угрунтованя їх, инакше кажучи, коли вона поставить собі цілю будову системи вартостей; при сьому інтерес її не може обмежити ся на саму фактичну оцінку, вона мусить поставити також питанє про значіне культурних вартостей, і тому не зможе обійти ся без понятя ко-нечної вартости, яка може бути критерієм для фактичних оцінок. Ся вартість вкаже заразом погляд, який мусить мати рішаюче значіне при будові системи вартостей.

Якого методу одначе мусить уживати фільзофія історії при будованю подібної системи вартостей, яка дає їй можливість витолкувати сенс цілого історичного розвитку? Ось розумованя Рікєрта з приводу сього питання. Сама собою приходить думка, що розв'язанє сеї задачі можна дати окремому родови психольогічного дослїду. При сїм одначе не „пояснюючій“ психольогії, про щоб вона ні трактувала: про душевне жите взагалї, як „індивідуальна психольогія“, або як соціяльна психольогія про соціяльне жите, — але психольогії культурних вартостей. Всяка історія не лише трактує головно про культурних людей, але й пишеть ся виключно культурними людьми. Вартости, які признає взагалї культурний чоловік, і мусять, як здаєть ся, бути заразом прінціпами загальної історії культурного чоловіка. Таким способом повстає думка про психольогію культури, яка, дослїджуючи і систематично зображуючи цілість загальних культурних вартостей, мусить тим самим збудувати систему прінціпів історичного житя; в сїй системі мусять також знайти своє місце всі ті системи вартостей, які ми змогли би знайти при помочи аналізи історичних і історично-фільзофічних праць і крітерієм яких була би ся перша система. Але сю думку Рікєрт відкидає — вона ніколи не може здїйснити ся, бо психольогія культури, бажаючи стати фільзофією історії, попадає в зачароване коло. І справді. Дослїджуючи „культурного чоловіка“, ся культурна психольогія не може одначе обмежити ся лише на встановленю і систематизованю того, що є спільного в оцінках усїх культурних людей. Сей узагальнюючий метод дав би систему вартостей, з яких жадна не дала би прінципу для історичного універзуму. Щоби знайти всі культурні вартости, культурна психольогія могла би звернути ся до самого історичного житя. Але звідки в такім разі вона взяла би провідні погляди вартости, які дали би їй спромогу опанувати історичний матеріял? Адже щоби розглянути ся в масі оцінок, відділити в них важне від неважного, вона мусїла би вже мати те, що вона лише хоче знайти: а саме, знанє вартостей, які є прінціпами загальної історії і заразом прінціпами самого історичного універзуму. Таким чином, дійсно бачимо, що психольогія культури, яка хоче бути фільзофією історії, опиняєть ся в зачарованім колї.

Який же може бути вихід? „Ми мусимо спочатку, відповідає Рікєрт, зовсїм незалежно від ріжнородности історичного матеріялу, знайти при помочи думаня те, що конче має місце і що

є передпосилкою всякої оцінки, яка хоче мати більше ніж індивідуальне значінє. Лише знайшовши вартости з позачасовим значінєм, ми зможемо віднести до них усю масу емпірично сконстатованих культурних вартостей, що повставали протягом історичного розвитку, і спробувати систематизувати їх і критично віднести ся до них. Таким чином, лише в тїм випадку, коли можна знайти понад-історичні вартости, є можливою також філософія історії, як окрема наука про прінципи історичного універзума, а тим самим також витолкуване сенсу загальної історії. А думанє про над-історичні вартости не відносить ся вже більше до області спеціальної філософічної науки, якою є філософія історії, воно як найтісніше вяжеть ся з будовою системи філософії взагалі. Ми бачимо таким чином, що філософія історії, як наука про прінципи, сходить ся тут з загальнішими філософічними дослідами, а особливо з наукою про сенс світа або, кажучи більше науковою мовою, з наукою про сенс людського житя. Тому основні тези філософії історії сходять ся взагалі з основними тезами філософії, як науки про вартости“. На сїм і кінчить Рікерт свій виклад про філософію, як науку про прінципи історичного житя.

Філософія історії, як загальна історія.

Звернімо ся до поглядів Рікерта на задачі третьої дисципліни, яка також має претенсії на назву філософії історії. Ся дисципліна, в протилежности до спеціальних історичних наук, хоче дати загальну історію, себ-то хоче представити весь історичний „світ“, весь історичний універзум.

На перший погляд видаєть ся, що вона не має що робити. Адже загальні історії пишуть самі історики, і не лише окремі області історії, але також загальна історія, як історична наука, мусять належати до компетенції істориків. І всеж філософія має тут задачу, якої не може розвязати жадна емпірична історична наука. Для означеня сеї задачі Рікерт вияснює насамперед понятє емпіричного представлення загальної історії, щоби побачити, на які питання історики, як історики, не можуть дати відповіді, й тим самим довідати ся, які питання має ще розвязати філософія історії.

Емпірична історія, каже Рікерт, в ніякім разі не може стати систематичною наукою, себ-то вона не лише не може дати си-

стеми загальних понять, але вона навіть і в тім розуміню не може змагати до систематизованя, коли ми під системою будемо розуміти цілість індивідуальних рядів, які, будши членами індивідуальної цілоти, сходять ся разом в певну єдність. „Бо, поперше, щоби збудувати подібну індивідуалізуючу систему, треба би вже мати систему загальних культурних вартостей, виставлене яких зовсім не є ділом історика; і по друге, „історичне почуванє“ (historischer Sinn) конче буде противити ся не лише історичним законам, але і всякій систематиці взагалі. Бо систематика позбавила би історика свободи і широти кругозору, які потрібні для неупередженого розуміня всіх історичних подій у всій їх своєрідности“.

Ся „хиба“, каже далі Рікєрт, всякого чисто історичного представлення загальної історії заразом вказує нам на задачі філософічного трактованя історичного універзуму. В протилежність до історії філософія завсїгди змагає до систематизованя. Само собою зрозуміло, що на скільки мова йде про історичні факти, вона завсїгди мусить опирати ся на емпіричну історичну науку, підлягаючи в сїм її авторітетови. Одначе, не зважаючи на се, в усіх чисто історичних працях вона може бачити лише матеріал, який обробляє своїм систематичним способом. Розумієть ся, що приступити до сього обробленя вона може лише тоді, як більше або менше розв'яже свою задачу, як наука про прінципи. А маючи, хоч і в найзагальнійших чертах, критично уgruntовану систему культурних вартостей в зазначеному розуміню, вона зможе взяти ся до певного рода систематичного розуміня також змісту історії. Правда, вона не буде системи загальних понять, як се робить узагальнююча наука, але зате систематичним способом відграничує й розділює історичний універзум. Перевести такий поділ дає можливість віднесенє до вартостей, себ-то воно дозволяє нам відграничити від себе найважнійші частини історичного цілого, як наприклад його „доби“ й „періоди“ і розложити їх таким способом, щоби сенс історії означувала не звичайна абстрактна формула вартости, але конкретне представленє самого розвитку. Вибір важного, додає Рікєрт, в подібній філософії історії теж мусить різнити ся від анальогічного процесу в емпіричних науках; адже філософія історії бере на увагу не всі культурні вартости, що мають емпіричну загальність, але лише ті з них, які знайшли своє уgruntованє в системі вартостей, і тому маса історичних подробиць

мусить уступити ся на другий плян, так що мова буде йти про самі лише „великі“ доби або періоди.

По сих вступних замітках переходить Рікерт до сформулювання самої задачі фільзофії історії, як науки про загальну історію. Наведемо тут що важнійше. „Се (попередні розумованя, які ми коротко представили), каже Рікерт, приводить нас до науки з дуже своєрідною логічною будовою, а саме до понятя систематичної науки про культуру. Не зважаючи на свій систематичний характер, вона не є узагальнюючою наукою, себ-то вона не має на меті збудувати систему більше або менше загальних понять, бо ж вона завсїгди має діло з історичним культурним житєм, але вона пробує, при помочи індивідуалізуючого методу, звязати разом понятя про історичні часткові індивідуальности, злучити їх в закінчену цілість понятя індивідуальности історичного універзуму. Таке понятя не містить в собі ніякої суперечности. Система вартостей робить можливим систематизованє, а віднесене до системи вартостей дозволяє приложити індивідуалізуючий метод.

Хто є носителем діб історичного універзуму, чи окремі особи чи рухи мас — се можна очевидно рішити лише в кождім окремім випадку; історичний дослід так само не може рішити питаня про те, що є найширші члени одиничного процесу розвитку: чи се окремі доби, що йдуть одна за другою, чи ріжні народні індивідуальности, які почасти співіснують з собою. Ми хочемо лише підчеркнути систематичний характер фільзофічного трактованя того самого предмету, який історичні науки трактують чисто історичним способом, і тим самим різко відграничити фільзофію історії не лише зі сторони узагальнюючих суспільних наук або соціології, як ми се вже зробили давнійше, але також зі сторони емпіричних історичних наук“.

Далі на прикладі праці Ранке „Виклади про доби нової історії“ виказує Рікерт, як тяжко історикови дати фільзофію історії й каже: „Історик яко історик мусить повздержувати ся від безпосередної оцінки своїх об'єктів, і з огляду на се логіка історії мусить різко відділювати теоретичне віднесенє до вартости від практичної оцінки. Навпаки, фільзофія, задачею якої є критично віднести ся до культурних вартостей, не признає ніякого „права“, яке має історичне, як таке. І коли фільзофія цілком признає чисто історичний метод спеціального наукового досліду, то так само рішучо мусить вона відкинути історизм, як світогляд“. Мір-

кованя Рікєрта з сього приводу досить інтересні. Історизм, на його думку, є одною з форм релятивізму або скептицизму, а при послідовности він мусить вести до нігілізму. Правда, він на око ухиляється від сього; але се досягається тим, що він з численних історичних комбінацій вибирає зовсім довільно лише яку небудь одну і їй надає „право історичного“. Але коли б історизм схотів бути послідовним, він мусів би надавати право історичного кожній дійсности. „Як світогляд, каже Рікєрт, історизм ставить принципом цілковиту безпринципність, і тому філософія історії мусить бороти ся проти нього як найрішучійше“.

Інтересно тепер поглянути, як на думку Рікєрта розуміє філософія історії історичний універзум. В сій справі, каже він, філософія історії кидає історичний метод чисто теоретичного віднесення до вартости й заступає його критичною оцінкою. Найкраще, після нього, можна се вияснити на прикладі поняття поступу. Ясно, каже він, що сю категорію не можна віднести до принципів емпіричної історичної науки, бо вона, як і віднесене до вартости, перешкоджала би неупередженому розуміню історичних явищ у всій їх своєрідности і, як висловив ся Ранке, медіатизувала би минувшину. „Навпаки, філософія історії не може обійти ся без категорії поступу, яка потрібна їй для того, щоби підняти ся над нігілізмом історизму“. І справді, се логічно випливає з самих задач філософії історії, як науки про загальну історію в тім розуміню, як її означив висше Рікєрт. У звязку з поділом історичного універзума вона мусить оцінити різні стадії одиничного процесу розвитку в відношеню до того, що кожда з них зробила для реалізації критично уґрунтованих вартостей. Для сеї ціли вона мусить, у свідомій протилежности до чисто історичного розуміння дійсности, не лише медіатизувати минувшину ради теперішности й будучности, але просто судити її, себ-то мірити її вартість з погляду свого ідеалу. Очевидно, застерігається він, лише сам дослід може вказати, де є поступ, як він відбувався і т. д.; можливий навіть такий випадок, коли в історичнім житю годі сконстатувати який небудь під'єм або занепад у відношеню до вартостей. „Та як би ми ні розв'язали се питанє, в кождім разі всі філософи, які дійсно займали ся історією, себ-то індивідуалізуючим способом розглядали одиничний розвиток культури, а не лише як соціологи шукали законів суспільного життя, — всі вони підходили до розгляду історичного процесу з яким небудь критерієм вартости, а лише се

й дозволяло їм, поділивши історичний універзум на доби, робити їх оцінки.... Що філософічне трактоване історичного універзуму по своїй суті має систематичний характер і zarazом конечно вьажеть ся з оцінкою, — се мусить лишати ся неясним лише для тих, хто, як се часто буває, не в стані робити ріжниці між тим, що є, і тим, що повинно бути, між дійсністю і вартістю, або хто, тримаючи ся пануючого недовіря до наукового уґрунтованя вартостей, наважуєть ся висловлювати оцінки лише в укритій формі, щоби його дослід видавав ся чисто теоретичним, абстрагованим від усяких вартостей“.

Означивши таким чином задачу, яку має філософія історії поруч задач емпіричної історичної науки, Рікерт не пробує одначе сеї задачі розв'язувати. Для сього, каже він, нам треба би було розвинути з одної сторони систему філософії, а з другої — взяти на увагу дані історичних наук. Одначе, щоби зробити свій виклад менше схематичним, він дає погляд на минувшину філософії історії. Ми наведемо тут лише головнійше, зовсім пропустивши ті місця, де говорить ся про німецьких філософів-ідеалістів, і де Рікерт виступає проти метафізики, бо вони для нас не мають спеціального інтересу.

Три доби, каже Рікерт, можна розрізнити в історії філософії історії. Їм відповідають три типи, що й досі стрічають ся, які можна назвати кантівськими термінами догматизму, скептицизму і критицизму. Сі три терміни означують очевидно теоретичні вартости, і з віднесенем до них цілого історичного процесу його можна поділити таким способом.

Греки не мали понятя історичного універзуму, і лише християнство до певної міри проложило дорогу для ідеї про „всесвітню історію“ у властивім розуміню сього слова. Рішаючим моментом було тут представлене про єдність людського рода в його відношеню до Бога. Бог сотворив світ і людей, і до того всі люде походять від одної пари. Так, всесвітня історія починаєть ся в один певний момент і кінчить ся страшним судом. На сім суді вже рішаєть ся, наскільки розвиток світа виконав свою задачу. Первісний гріх і прихід Спасителя ділять весь історичний процес на доби, так що повстає цілий ряд щаблів розвитку. Ясно, що на такій підставі можна збудувати загальну історію, в якій кожда подія, що має відношене до зміслу історії, стає членом цілости, степенем розвитку в загальнім звязку. Сі представленя мають крім того ще догматичний характер, на який згодом особливо нападав ся скептицизм. Релігійні предста-

влення християнства тісно злучилися з певним представленням про космос — історичний процес відбувається тепер в певних обмежених границях цього космосу. Пригадаймо собі космос Данта, який можна навіть намалювати. Він є закінченою цілістю, кулею, в середині якої є місце подій всесвітньої історії — земля. Над нею в простороні містить ся божий престол, проти нього на землі Єрусалим і т. д. З такими представленнями про космос дійсно можна говорити про „всесвітню історію“ у властивім розуміню цього слова і в його обмежених границях можна дати наглядну картину сеї всесвітньої історії. Ясно, що всі численні філософічно-історичні теорії, що виростили на сїм ґрунті, мають з логічного погляду таку саму будову, як і поняття, про які ми отсе згадували. Крім того, треба підчеркнути, що основні принципи сих теорій, се поняття вартости; се ясно вже з того, що всі ті теорії мають філософічно-релігійний характер; Бог є абсолютною вартістю, до якої все відносить ся.

Ми знаємо, що сї теорії панували дуже довго, аж до початку нових часів, поки не почав ся поворот до скептицизму. Сей скептицизм був наслідком перевороту в поняттях про космос, який доконав ся власне на початку нової доби. Рішальним моментом була тут наука про безконечність світа. Тут мусила зломати ся всяка філософія історії, яка хотіла заразом бути „всесвітньою історією“ у властивім розуміню цього слова. Місце сеї „всесвітньої історії“, земля, стратила все своє значінє в безконечнім всесвіті.

Новий, рішальний і позитивний переворот зробив у філософії історії Кант. Він знову дав чоловікови „центральне місце“ в світі. „Природа“, в розуміню Канта, не є абсолютною дійсністю, але вона залежить від „суб'єктивних“ форм розуміння, і саме „безконечний“ всесвіт є нічим иншим, як „ідеєю“ суб'єкта. Не лише зі своїм теоретичним розумом чоловік стоїть в центрі „природи“, але рівночасно він своїм практичним розумом розуміє себе, як щось, що дає культурному життю об'єктивний сенс, а саме як автономний „свобідний“ осібник, який відчуває обов'язок, і сей практичний розум має першенство. Для автономного суб'єкта всі відносини простору і часу вже не мають ніякого значіння при обговореню питань вартости; він дає науці цілковиту свободу в усім, що відносить ся до „природи“, включаючи сюди й психічне жите. Але він не дозволяє сій науці про бутє річей висловлювати ся про вартости, про те, чи має, чи не має сенс світовий процес, бо яко практичний

розум він є абсолютно певний своєї „свободи“, як у справжнім сенсі світа, так і в його історії. Се дає йому критичний погляд у відношенню до історії; сим починаєть ся третя доба в філософії історії.

Так представляєть ся Рікертowi в найзагальнійших чертах розвиток філософії історії. Дальший його виклад про ролю, яку в сїм розвитку відіграли німецькі філософи ідеалісти, ми можемо залишити на боці, так само як і аргументацію, що метафізика не має права до філософії історії. Наведемо на закінчене лише його загальне резюме своєї праці.

Віддавши всю область емпіричного буття, каже він, спеціальним наукам, і залишивши бажане зрозуміти метафізичну суть світа, філософія лишає собі царство вартостей, яке є її властивою областю. Цілю її є дослідити сї вартости як вартости, розглянути питанє про те, яке вони мають значінє, і включити їх в загальний телеологічний звязок усіх вартостей. Одною з сих областей вартостей є область науки, наскільки наука змагає до зреалізованя вартости істини, і тому філософія історії мусить насамперед зрозуміти суть історичної науки. Вона бачить у ній індивідуалізуєчє з'ображенє одиничного розвитку культури, під якою вона розуміє іманентну дійсність, яка має в своїй індивідуальности значінє в відношенню до культурних вартостей. Звідси виходить далі, що прінципи історичного житя самі є вартостями, і дослід питання про значінє сих вартостей є таким чином другою задачею філософії історії, яка кінець кінцем сходить ся з задачею філософії історії, як науки про вартости. До сих двох проблем, систематично звязаних з собою, прилучуєть ся ще третя група філософічно-історичних питань. Вона вказує нам, які з критично уґрунтованих вартостей реалізували ся поки в історії, і на які великі доби ділить ся весь сей процес реалізації вартостей. І ми розуміємо таким чином, на якій стадії розвитку ми тепер стоїмо, і які задачі маємо рішити в будучности. Але в усіх випадках, як бачимо, філософія історії має діло з вартостями, при чім виходить вона з логіки історії. Насамперед, се вартости, на яких будують ся форми і норми історичного пізнаня; по друге, се вартости, які в розуміню прінципів історично важного матеріялу конституують саму історію; і нарешті, по третє, се вартости, які поступенно реалізуують ся в процесі історії.

У Львові, 7, II, 1912.

Показчик літератури.¹⁾

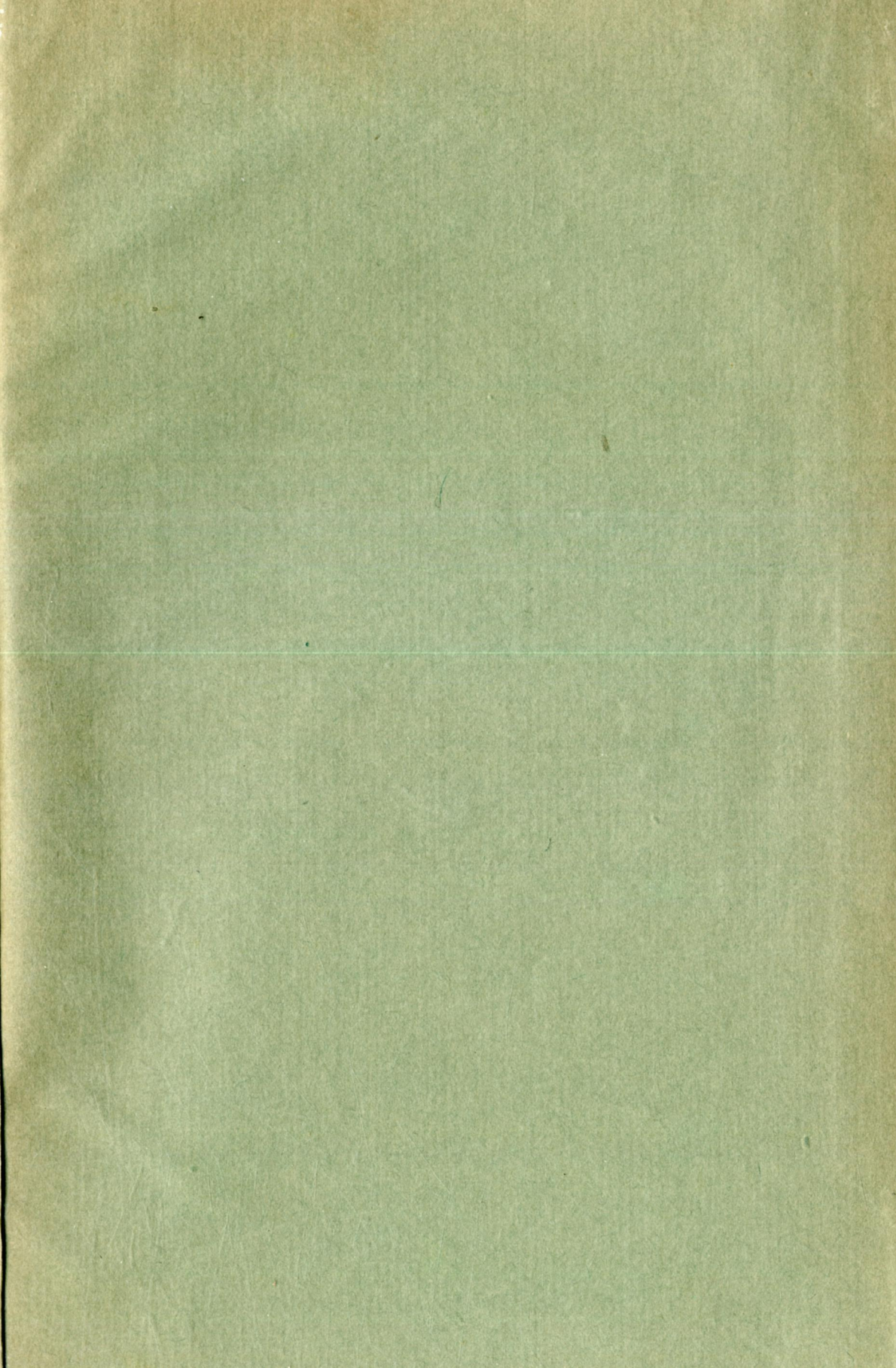
- Adler, M. Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft. 1904.
- Арнольди (П. Лавров). Задачи пониманія исторіи. 1898.
- Barth, P. Die Philosophie der Geschichte als Sociologie, I. 1897.
- Below, G. v. Die neue historische Methode. 1898. (Hist. Zeitschrift. Bd. 81).
- Бельтовъ (Г. Плехановъ). Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію. 1895. 4 вид. 1907.
- Бердяевъ, Н. Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи. 1901.
- Bernheim, E. Lehrbuch der historischen methode, 5 u. 6 Aufl. 1908.
- Berr, H. La synthèse en histoire. 1911.
- Breysig, K. Aufgaben und Maßstäbe einer allgemeiner Geschichtsschreibung. 1900.
- Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. 1905.
- Булгаковъ, С. Основныя проблемы теории прогресса. (Проблемы идеализма. 1902).
- Хвостовъ. Теорія историческаго процесса. 1911.
- Делевскій, Ю. Къ вопросу о возможности историч. прогноза. 1907.
- Историческій материализмъ въ его логической аргументаціи. 1907.
- Экономическій материализмъ и исторія науки. 1907.
- Dilthey, W. Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 1883.
- Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. 1894.
- Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 1905.
- Dove, A. Aufsätze und Veröffentlichungen zur Kenntnis Rankes. (Ausgewählte Schriftchen. 1898).
- Droysen, I. G. Grundriss der Historik. 1868. 3. Aufl. 1882.
- Euken, K. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896. 2 Aufl. 1907.
- Philosophie der Geschichte. 1907 (Die Kultur der Gegenwart. I. 6).
- Eulenburg, F. Gesellschaft und Natur. 1905. (Archiv für Socialwissenschaft und Politik, Bd. XXI).
- Frischeisen-Kohler, M. Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. I, II u. III. 1906 u. 1907. (Archiv für syst. Philos. Bd. XII i XIII).
- Gottl, F. Die Herrschaft des Wortes. 1901.
- Die Grenzen der Geschichte. 1904.
- Zur socialwissenschaftlichen Begriffsbildung. I. Umriss einer Theorie des Individuellen. 1906 (Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik. Bd. XXIII).

¹⁾ В скобках () подано часопись або збірник, в яким надрукована стаття.

- Grottenfelt, A. Die Wertschätzung in der Geschichte. 1903.
- Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie. 1905.
- Hartmann, L. Ueber historische Entwicklung. 1905.
- Hettner, A. Das System der Wissenschaften. 1905 (Preuss. Jahr. Bd. CXXII).
- Das Wesen und die Methoden der Geographie. (Geogr. Zeitschrift, Bd. XI).
- Hintze, O. Ueber individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. 1897 (Hist. Zeitschrift, Bd. 78).
- Hughes, P. The concept action in history and in the natural sciences. 1905.
- Карѣевъ. Введение въ изученіе соціологіи. 1897. 2 вид. 1907.
- Исторія съ философской точки зрѣнія. 1911.
- Старые и новые этюды объ экономическомъ матеріализмѣ. 1896.
- Основные вопросы философіи исторіи. 3 вид. 1897.
- Сущность историческаго процесса и роль личности в исторіи. 1890.
- Кнестяковскій, Б. Категоріи необходимости и справедливости при изслѣдованіи соціальныхъ явленій. (Жизнь, 1900, V, VI).
- Русская соціологическая школа и категорія возможности прирѣшенія соціально-этическихъ проблемъ (Проблемы идеализма. 1902).
- Kistiakowski, Th. Gesellschaft und Einzelwesen. 1899.
- Kuntze, F. Die kritische Lehre von der Objectivität. 1906.
- Lacombe, P. L'histoire considérée comme science. 1894.
- Lacombe, P. L'histoire comme science. 1901 (Revue de synthèse historique. Кн. III).
- Lamprecht, K. Was ist Kulturgeschichte? 1896.
- Die kulturhistorische Methode. 1900.
- Moderne Geschichtswissenschaft. 1905.
- Langlois et Seignobos. Introduction aux études historiques. 1899.
- Лаппо-Данилевскій, А. С. Основные принципы методологической доктрины О. Конта. (Проблемы идеализма, 1902).
- Методологія исторіи. Ч. I. 1910.
- Lask, E. Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902.
- Лавровъ, П. Историческія письма.
- Lindner, Th. Geschichtsphilosophie. 1901. 2 Aufl. 1904.
- Лойко, Л. Къ пониманію историческаго процесса. 1910.
- Lorenz, O. Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. 1886 u. 1896.
- Lotze, H. Mikrokosmos, III, 1864.
- Medicus, F. Kant und Ranke. 1903 (Kantstudien, Bd. VIII).
- Mehlis, G. Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung. 1907.
- Menger, C. Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften. 1883.
- Meyer, Ed. Zur theorie und Methodik der Geschichte. 1902.
- Милюковъ, П. Очерки по исторіи русской культуры. Введение къ ч. I и II.
- Морковниковъ, В. Изъ новейшей литературы по во-

- просамъ историческаго познанія. (Вопросы философіи и психологіи. Ноябрь-декабрь, 1906).
- Münsterber, H. Grundzüge der Psychologie. I. 1900.
- Naville, A. De la classification des sciénces. 1888. 2 вид. 1901.
- Nietzsche, F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1874.
- Paul, H. Prinzipien der Sprachgeschichte. 1880. 3 Aufl. 1898.
- Петрушевскій, Д. Задачи и методы науки всеобщей исторіи. 1907 (Очерки изъ исторіи средневѣковаго общества и государства).
- Покровскій, М. „Идеализмъ“ и „Законы исторіи“. („Правда“, 1904, N. 2—3).
- Ravà, A. La classificazione delle science e le disciplini sociali. 1904.
- Richter, Ed. Die Vergleichbarkeit naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Forschungsergebnisse 1903.
- Riehl, A. Logik und Erkenntnistheorie. 1907 (Die Kultur der Gegenwart. I, 6).
- Ritschl, O. Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. 1901.
- Rocholl, R. Die Philosophie der Geschichte. 1878.
- Рожковъ, Н. Новая теорія историческаго познанія (Нижегородскій сборникъ. Спб. 1905).
- Rubinstein, M. Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. 1906 (Kantstudien Bd. XI).
- Рубинштейнъ, М. Генрихъ Риккертъ. (Вопр. фил. и псих. 1907).
- Шихко, Л. Очерки по вопросамъ экономики и социологіи, 1907.
- Schmeidler, B. Ueber Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte. 1904. (Annalen der Naturphilosophie, Bd. III).
- Schuppe, W. Das System der Wissenschaften und des Seienden. 1898 (Zeitschrift für imm. Philos. Bd. III).
- Sigwart, Ch. Logik, II, 2 A 1893, 3 Aufl. 1904.
- Simmel, G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1893. 3. Aufl. 1907.
- Софроновъ, Ф. Генрихъ Риккертъ и его книга „Границы ест.-научн. образованія понятій“ (Вопр. фил. и псих. Май-Юнь, 1905).
- Механика общественныхъ идеаловъ. 1902.
- Spann, O. Zur Logik der socialwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1905. (Aus den Festgaben für Fr. Neumann).
- Spranger, E. Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905.
- Stammler, R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896. 2 Aufl. 1906.
- Струве, П. Свобода и историческая необходимость. („На разные темы“. 1902).
- Stumpf, C. Zur Einteilung der Wissenschaften. 1907 (Abh. d. K. preuss. Akademie der Wissenschaften).
- Tönnies, F. Zur Theorie der Geschichte. 1902. (Archiv für syst. Philos. Bd. VIII).
- Troeltsch, E. Moderne Geschichtsphilosophie. (Theologische Rundschau).
- Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904 (Kantstudien. Bd. XI).

- Туганъ-Барановскій, М. Теоретическія основы марксизма. 2 вид. 1905.
- Weber, M. Die „Objektivität“ socialwissenschaftlicher und socialpolitischer Erkenntnis. 1904 (Arch. f. Soz.-wiss. und Sozialpolitik. Bd. XIX).
- Rocher und Knies und die logischen Probleme der histor. Nat. Oekonomie, I, II, III. (Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung u. s. w. Bd. XXVII, XXIX, XXX).
- Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwiss. Logik. 1906 (Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpol. Bd. XXII).
- Windelband, W. Präludien. 1883. 3 Aufl. 1907.
- Windelband, W. Naturwissenschaft und Geschichte. 1894.
- Випперъ, Р. Нѣсколько замѣчаній о теоріи историческаго познанія. (Вопр. фил. и псих. 1900, Іюнь).
- Очерки теоріи историческаго познанія, 1911.
- Wundt, W. Logik der Geisteswissenschaften. 2 Aufl. 1895 (Logik, II, 2).
- Чупровъ, А. Очерки по теоріи статистики. 1904.
- Tschuprow, A. Statistik als Wissenschaft. 1906. (Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. XXII).
- Xénopol, A. La théorie de l'histoire. 1908. Deuxième édition „Des principes fondamentaux de l'histoire“.



345450

И 57.895

