

Р.Дж. КОЛЛИНГВУД

ИДЕЯ ИСТОРИИ АВТОБИОГРАФИЯ

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

Ю. А. АСЕЕВА

СТАТЬЯ

М. А. КИССЕЛЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА • 1980

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ»

В. И. Буганов (заместитель председателя), *Б. Г. Вебер*, *В. М. Дал*
А. И. Данилов, *С. С. Дмитриев*, *Е. М. Жуков* (председатель),
А. П. Новосельцев, *М. В. Нечкина*, *Т. И. Ойзерман*, *В. Т. Пашут*
Л. Н. Пушкарев, *А. И. Rogov*, *В. И. Рутенбург*, *В. В. Соколов*,
З. В. Удальцова, *Н. Н. Чебоксаров*, *С. О. Шмидт*,
Б. А. Фонкич (ученый секретарь)

Секретарь серии

Е. К. Бугровская

Ответственные редакторы

И. С. КОН, **М. А. КИССЕЛЬ**



Р. Дж. КОЛЛИНГВУД

ИДЕЯ ИСТОРИИ

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Эта книга — очерк философии истории. Термин «философия истории» изобрел в восемнадцатом веке Вольтер, который понимал под ним всего лишь критическую, или научную, историю, тот способ исторического мышления, когда историк самостоятельно судит о предмете, вместо того чтобы повторять истории, вычитанные из старинных книг. Этим же термином пользовались Гегель и другие авторы в конце восемнадцатого века, но они придали ему другой смысл: у них он означал просто всеобщую, или всемирную, историю. Третье значение данного термина можно найти у некоторых позитивистов девятнадцатого века: для них философия истории означала открытие общих законов, управляющих ходом событий, о которых обязана рассказать история.

Задачи, поставленные перед «философией истории» Вольтером и Гегелем, способна решить только сама историческая наука. Позитивисты же стремились сделать из нее эмпирическую науку вроде метеорологии. В каждом случае понимание философии определяло и понимание философии истории: для Вольтера философия означала независимое и критическое мышление, для Гегеля — мышление о мире в целом, для позитивистов девятнадцатого столетия — открытие единообразных законов.

Я употребляю термин «философия истории» в ином значении, отличающемся от всех изложенных выше, и для того, чтобы пояснить, что я имею в виду, я должен сказать вначале несколько слов о моем понимании философии.

Философия рефлексивна. Философствующее сознание никогда не думает просто об объекте, но, размышляя о каком бы то ни было объекте, оно также думает и о своей собственной мысли об этом объекте. Философия поэтому может быть названа мыслью второго порядка, мыслью о мысли. Например, определить расстояние от Земли до Солнца — задача, стоящая перед мыслью первого порядка, в данном случае задача астрономии; выяснить же, что именно мы делаем, когда определяем расстояние от Земли до Солнца, — задача мысли второго порядка, т. е. задача логики, или теории науки.

Это не означает, что философия — наука о сознании, или психология. Психология — мысль первого порядка, она рассматривает сознание точно так же, как биология рассматривает жизнь. Она не занимается отношением мысли к ее объекту, она занята непосредственно мыслью как чем-то таким, что полностью отделено от ее объекта, как неким событием в мире, как специфическим явлением, которое может рассматриваться само по себе. Философия никогда не имеет дела с мыслью самой по себе, она всегда занята отношением мысли к ее объекту и поэтому в равной мере имеет дело как с объектом, так и с мыслью.

Это различие между философией и психологией может быть проиллюстрировано и различным отношением этих наук к историческому мышлению, этому особому виду мышления, относящемуся к объекту особого типа, который мы условно определяем как прошлое. Психолог может интересоваться историческим мышлением, он может анализировать специфические разновидности психических явлений в сознании историка, он может, например, доказывать, что историки — люди, строящие некий воображаемый мир, подобно художникам, потому что они слишком невротичны, для того чтобы уютно жить в реальном мире; однако в отличие от художников они проецируют этот воображаемый мир в прошлое, так как связывают происхождение своих неврозов с прошлыми событиями собственного детства и постоянно вновь и вновь обращаются к прошлому в тщетной попытке освободиться от этих неврозов¹. В ходе этого анализа можно углубиться в детали и показать, что интерес историка к такой сильной личности, как, например, Юлий Цезарь, выражает его детское отношение к своему отцу, и т. д. Я не хочу внушить читателю, что анализ такого рода — пустая трата времени. Я только описываю типичный случай, чтобы показать, что здесь внимание концентрируется исключительно на субъективной стороне исходного субъектно-объектного отношения. Психологический подход направлен на мысль историка, а не на ее объект — прошлое. Весь психологический анализ исторической мысли остался бы точно таким же и в том случае, если бы Юлий Цезарь являлся выдуманной личностью, а историческая наука была не знанием, а чистой фантазией.

Фактом, привлекающим внимание философа, является не прошлое само по себе, как для историка, и не мысль историка о нем, как для психолога, но то и другое в их взаимном отношении. Мысль в ее отношении к своему объекту — уже не просто мысль, а знание. Отсюда — то, что для психологии является только теорией мысли, теорией психических событий безотносительно к объекту, для философии — теория познания. Там, где психолог спрашивает себя: «Как историки мыслят?», — философ задает себе вопрос: «Как историки познают?», «Как им удастся проникнуть в прошлое?» И наоборот, дело историка, а не философа — познание прошлого как вещи в себе, например того, что столько-то лет

назад действительно произошли такие-то и такие-то события. Философ занимается этими событиями не как вещами самими по себе, но как вещами, известными историку, и интересуется не тем, какие события происходили, когда и где они имели место, но тем их свойством, которое делает возможным для историка их познание.

Таким образом, философ должен думать о мышлении историка, но при этом он не дублирует работу психолога, и для него мысль историка — не комплекс психических феноменов, но система знания. Он также думает и о прошлом, но не дублирует при этом работу историка, ибо прошлое для него — не серия событий, но система познанных объектов. Иными словами, философ в той мере, в какой он думает о субъективной стороне истории, является эпистемологом², а в той мере, в какой он думает о ее объективной стороне, — метафизиком. Но такая формулировка была бы опасной, так как могла бы внушить мысль о разделенности эпистемологической и метафизической сторон деятельности философа, а это было бы ошибкой. Философия не может отделить исследование познания от исследования того, что познается. Невозможность такого разделения прямо вытекает из идеи философии как мысли второго порядка.

Если такова природа философского мышления, то что я имею в виду, когда к слову «философия» добавляю уточняющую характеристику «истории»? В каком смысле существует особая философия истории, отличная от философии вообще и от философии чего-то еще?

Деление философии на различные области является общепризнанным, хотя и несколько произвольным. Большинство специалистов отличают логику, или теорию познания, от этики, или же теории действия, хотя многие из тех, кто проводит это различие, признали бы, что и познание выступает в некотором смысле как вид действия, а действие в той форме, в которой оно изучается этикой, представляет собой определенные виды познания (или по крайней мере связано с ним). Мысль, которую изучает логик, — это мысль, стремящаяся к открытию истины, и, таким образом, она оказывается одной из разновидностей деятельности, направленной на достижение цели, а это уже этическое понятие. Действия, которые изучает этик, являются действиями, основанными на знании (или убеждении) того, что такое хорошо и что такое плохо, а знание или убеждение — эпистемологические понятия. Таким образом, логика и этика связаны и связаны неразрывно, хотя они и отличаются друг от друга. Если и есть какая-нибудь философия истории, то и она будет столь же тесно связана с другими специальными философскими науками, как связаны между собой логика и этика.

Теперь надо поставить вопрос, почему философия истории должна быть предметом специального исследования, а не включа-

ться в общую теорию познания. В процессе развития европейской цивилизации люди в известной степени мыслили исторически; однако мы редко задумываемся над теми видами деятельности, которые даются нам очень легко. Только наталкиваясь на трудности, мы начинаем прилагать усилия, чтобы их преодолеть. Так и предмет философии, понимаемой как организованное и научное развитие самосознания, зависит время от времени от тех особых проблем, при решении которых люди определенной эпохи сталкиваются с особыми трудностями. Вникая в вопросы, особенно значимые в философии какого-нибудь народа в тот или иной период его истории, мы получим известное представление о том, на какие конкретные проблемы люди считали необходимым направить всю энергию мысли. Периферийные же и второстепенные темы свидетельствуют о том, что по отношению к ним не испытывалось никаких особых трудностей.

Наша же философская традиция, представляя собой непрерывную линию, восходит к Греции шестого столетия до н. э., а в то время особой задачей было создание оснований математики. Греческая философия поэтому поместила математику в центр своих построений, и когда она разрабатывала проблему познания, то она имела в виду прежде всего математическое знание.

С той поры вплоть до прошлого столетия были две великие конструктивные эпохи в европейской истории. В средние века основные проблемы перед мыслью ставила теология, и проблематика философии возникала поэтому из размышлений над нею и касалась отношений между богом и человеком. От шестнадцатого до девятнадцатого века мысль была устремлена в основном на то, чтобы создать фундамент естественных наук, и основной темой философии было отношение человеческого ума как субъекта познания к внешнему миру природных явлений вокруг него как объекту познания. Все это время, конечно, люди не переставали мыслить исторически, но их историческое мышление носило сравнительно простой или даже рудиментарный характер, оно не знало никаких проблем, считавшихся трудными для решения, ничто не побуждало его к самопознанию. Но в восемнадцатом столетии люди начали думать об истории критически, как до этого они уже научились критически думать о внешнем мире, потому что история стала рассматриваться как особая форма мысли, не совсем похожая на математику, или теологию, или естественные науки.

Результатом этих раздумий был иной подход к теории познания: последняя, которую разрабатывали до сих пор, исходя из предположения, что математика, или теология, или естествознание, или же все они, вместе взятые, могут исчерпать проблематику познания вообще, перестала удовлетворять людей. Историческая мысль имеет дело со своим предметом, отличающимся характерными особенностями. Прошлое, состоящее из отдельных событий, происходящих в пространстве и времени, событий,

не совершающихся в данный момент, нельзя понять с помощью математического мышления, потому что оно познает объекты, не имеющие конкретной локализации в пространстве и времени, и как раз это отсутствие определенной пространственно-временной соотнесенности и делает их познаваемыми. Нельзя познать прошлое и с помощью теологического мышления, ибо его предметом является некий единственный бесконечный объект, а исторические события множественны и конечны. Не может познать прошлое и естественнонаучное мышление, потому что истины, открываемые естественнонаучными методами, считаются истинами благодаря наблюдениям и экспериментам, которые могут быть воспроизведены в настоящем, непосредственно воспринимаемом нами. Но прошлое ушло, и наши идеи о нем никогда нельзя проверить точно таким же образом, как мы проверяем наши естественнонаучные гипотезы. Теории познания, призванные объяснить математическое, теологическое или естественнонаучное знание, не касаются специфических проблем исторического знания, и если они претендуют на создание исчерпывающей теории познания, то тем самым они фактически делают вывод о невозможности исторического знания.

Это не имело большого значения до тех пор, пока историческое знание, натолкнувшись на специфические трудности и разработав специальные методики их решения, не вторглось в сознание философов. Но когда это произошло, а это случилось примерно в девятнадцатом столетии, то возникла ситуация, при которой распространенные теории познания были нацелены на решение специальных проблем естествознания и унаследовали традиции, основывавшиеся на занятиях математикой и теологией. В то же самое время повсеместно возникающий новый исторический метод не получал своего объяснения в рамках этих теорий. Так возникла необходимость в специальном исследовании этой новой проблемы или группы проблем, проблем философских по своему характеру и рожденных самим фактом существования организованной и систематизированной исторической науки. Это новое направление с полным основанием могло претендовать на то, чтобы называться философией истории, и именно в него данная книга и пытается внести свой вклад.

Как и следует ожидать, исследование в указанном направлении должно пройти две стадии.

Во-первых, надо разработать философию истории, хотя и не в некоем водонепроницаемом отсеке, наглухо изолированном от других разделов философии, ибо в философии таких нет, но все же в условиях относительной изоляции — как специальное исследование специальной проблемы. Эта проблема требует специального исследования именно потому, что традиционные философские учения не занимались ею, а необходимость выделить ее объясняется тем, что философия, как правило, отрицает все то, что она не утверждает.

Сюда из традиционных философских учений вытекает вывод о невозможности исторического знания. Поэтому философию исто-

рии следует предоставить себе самой до тех пор, пока она не даст самостоятельного доказательства возможности исторической науки.

На второй стадии необходимо установить связи между новым разделом философии и старыми, традиционными доктринами. Любое добавление к корпусу философских идей изменяет в известной степени то, что уже содержалось в нем, и возникновение новой философской науки делает необходимым пересмотр всех старых философских дисциплин. Например, возникновение современного естествознания и философской теории, связанной с его осмыслением, воздействовало на господствовавшую логику, породив всеобщее недовольство силлогистикой³ и новые методологии Декарта и Бэкона, заменившие ее. Оно же повлияло и на теологическую метафизику, которую семнадцатое столетие унаследовало от средних веков, создав новую концепцию божества, с которой мы встречаемся у Декарта и Спинозы. Бог Спинозы — бог средневековой теологии, переосмысленной в свете науки семнадцатого века. Таким образом, ко времени Спинозы философия науки перестала быть частной областью философских исследований, отделенной от остальных областей: она проникла в них и создала всеохватывающую философию, полностью пронизанную научным духом. В нашем случае это означает необходимость радикального пересмотра всех философских проблем в свете результатов, полученных философией истории в узком смысле, и создание новой философии, которая была бы философией истории в широком смысле, т. е. всеохватывающей философией, понятой с исторической точки зрения.

Что касается двух стадий развития философии истории, то в данной книге я ограничусь лишь описанием первой из них. Здесь я предпринимаю философское исследование природы истории, которую я рассматриваю как особый тип или форму познания со своим особым предметом, и откладываю на будущее второй вопрос: как подобное исследование повлияет на другие разделы философской науки.

§ 2. ПРИРОДА ИСТОРИИ, ЕЕ ПРЕДМЕТ, МЕТОД И ЗНАЧЕНИЕ

Что есть историческая наука, о чем она, в чем суть исторического познания, чему оно служит — вот вопросы, на которые люди, хоть немного отличающиеся друг от друга, ответили бы по-разному. Но вопреки всем различиям многое бы в их ответах совпало, и это совпадение станет еще более полным, если их ответы подвергнуть тщательному критическому анализу, чтобы отбросить те из них, которые даются неквалифицированными людьми. История точно так же, как теология или естественные науки, — особая форма мысли. Раз это так, то на вопросы о природе, предмете, методе и значении данной формы мысли должны отвечать люди, наделенные двумя качествами.

Первое. Они должны иметь собственный опыт исторического мышления. Они должны быть историками. В известном смысле сегодня мы все — историки. Все образованные люди прошли через обучение, включавшее в себя некоторые элементы исторического мышления. Однако это отнюдь не дает им права высказывать свои суждения о природе, предмете, методе и значении исторического мышления. Прежде всего, потому, что опыт исторического мышления у них, по всей вероятности, очень поверхностен, и мнения, основывающиеся на нем, будут поэтому не более основательными, чем мнения о французях у человека, которому раз в жизни случилось провести субботу и воскресенье в Париже. Во-вторых, любой опыт, приобретаемый через обычные образовательные каналы, всегда оказывается не только поверхностным, но и устаревшим. Опыт исторического мышления, приобретаемый таким образом, формируется учебниками, а учебники всегда описывают не то, что сейчас думают настоящие современные историки, а то, что думали историки прошлого, историки того времени, когда создавался тот исходный материал, на базе которого и были составлены учебники. К моменту включения в учебники устаревают не только результаты исторического мышления. Устаевают также и его принципы — т. е. идеи о природе, предмете, методе и ценности исторического мышления. И, в-третьих, с этим связана и своеобразная иллюзия, характерная для всех знаний, приобретаемых через образовательные каналы, — иллюзия завершенности. Когда исследователь находится *in statu pupillari** по отношению к любой научной дисциплине, он должен верить в разрешенность всех ее вопросов, потому что его учителя и учебники считают их решенными. Когда же он выходит из этого состояния и приступает к самостоятельным исследованиям, он обнаруживает, что ничто не решено. Его догматизм, этот неизменный признак незрелости, исчезает. Он смотрит на так называемые факты новыми глазами. Он говорит самому себе: «Мой учитель и учебники сказали мне, что то-то и то-то истинно. Но истинно ли оно? На каком основании считают они это истинным? И адекватны ли эти основания?»

С другой стороны, если он выходит из ученического состояния, но не продолжает самостоятельно изучать предмет, то он никогда не освободится от своих догматических установок. А это делает его совершенно неспособным дать ответы на вопросы, поставленные мною. Никто, например, не ответит на них хуже, чем некий оксфордский философ, читавший сочинения великих в юности, изучавший в свое время историю и думающий, что этот юношеский опыт исторического мышления дает ему право высказываться по таким вопросам, как-то: что такое история, о чем она, как она делается, для чего она.

* в положении ученика (лат.). Звездочкой отмечены переводы иностранных слов и примечания переводчика.

Для квалифицированного ответа на все эти вопросы необходимо и второе качество: человек должен не только располагать опытом самостоятельного исторического мышления, но и осмыслить этот опыт, сделать его предметом своей рефлексии. Он должен быть не только историком, но и философом; в частности, в его философских размышлениях особое внимание должно быть уделено проблемам исторического мышления. Однако можно быть достаточно хорошим историком (хотя и не высшего ранга), не размышляя над собственным историческим мышлением. А вполне приличным преподавателем истории (хотя и не самым лучшим) даже легче быть без размышлений подобного рода. В то же самое время очень важно понимать, что сначала приходит опыт, а уже потом — размышления над ним. Даже историк, наделенный минимальной рефлексией, обладает нашим первым качеством. У него есть опыт, то, над чем можно думать, и, если от него потребуется осмыслить этот опыт, у него хорошие шансы на то, что ему это удастся. Историк, который никогда не уделял большого внимания философии, по-видимому, даст более разумные и ценные ответы на наши четыре вопроса, чем философ, мало занимавшийся историей. Поэтому я предложу такие ответы, которые, думается мне, окажутся приемлемыми для любого современного историка. Это будут упрощенные готовые ответы, но они помогут нам предварительно определить наш предмет исследования и будут обоснованы и развиты в ходе дальнейшего изложения.

А. Определение истории.

Каждый историк, как мне кажется, согласился бы с тем, что история — это разновидность исследования или поиска. Я пока не ставлю вопроса о характере этого исследования. Главное в том, что оно — разновидность того, что мы называем науками, т. е. тех форм мышления, посредством которых мы задаем вопросы и пытаемся ответить на них. Важно понять, что наука вообще не заключается в коллекционировании уже познанного и в систематизации последнего в соответствии с той или иной схемой. Она состоит в концентрации мысли на чем-то таком, чего мы еще не знаем, и в попытке его познать. Раскладывание пасьянсов из вещей, которые мы уже познали, может быть и полезным средством для достижения этой цели, но не самой целью. В лучшем случае это только средство. С научной точки зрения оно ценно лишь постольку, поскольку новое расположение материала дает нам ответ на вопрос, который мы до этого уже решились поставить. Вот почему вся наша наука начинается со знания нашего собственного незнания — не незнания всего, а незнания какой-то определенной вещи: происхождения парламента, причин рака, химического состава Солнца, незнания того, как заставить работать насос, не

применяя физической энергии человека, лошади или иного прирученного животного. Наука — это поиск, и в этом смысле история — наука.

Б. Предмет истории.

Науки отличаются друг от друга тем, что они ищут вещи разного рода. Какие вещи ищет история? Я отвечаю: *res gestae** — действия людей, совершенные в прошлом. Хотя этот ответ поднимает множество дополнительных вопросов, многие из которых вызывают острые дискуссии, все же на них можно дать ответы, и эти ответы не опровергают нашего основного положения, согласно которому история — это наука о *res gestae*, попытка ответить на вопрос о человеческих действиях, совершенных в прошлом.

В. Как делается историческая наука?

История есть интерпретация фактических данных (*evidence*),! причем фактические данные — это собирательное имя для вещей, которые по отдельности называются документами. Документ же — вещь, существующая здесь и теперь, вещь такого рода, что историк, анализируя ее, может получить ответы на поставленные им вопросы о прошлых событиях. Тут снова возникает множество трудных вопросов о том, что такое фактические данные и как они интерпретируются. Сейчас нам нет необходимости поднимать их. При всех возможных ответах на них историки согласятся, что историческая процедура, или метод, заключается в сущности в интерпретации фактических данных.

Г. Наконец, для чего нужна история?

Вероятно, этот вопрос сложнее других. Человеку, пытающемуся ответить на него, надо обладать более широкой способностью к рефлексии, чем человеку, отвечающему на три первых вопроса, ответы на которые мы уже дали. Объектом его размышлений должно стать не только историческое мышление, но и другие вещи, потому что утверждение «это для того-то» предполагает разграничение между *A* и *B*, где *A* полезно для чего-то, а *B* — то, чему оно полезно. Но я предложу ответ на этот вопрос и надеюсь, что НИ один историк не будет возражать против него, хотя он и поро-¹ди! много других и трудных вопросов.

Ответ мой таков: история — «для» человеческого самопозна-¹ния. Принято считать, что человеку важно познать самого себя,¹ причем под познанием самого себя понимается не только познание человеком его личных особенностей, его отличий от других людей,

* события, деяния (*лат.*).

но и познание им своей человеческой природы. Познание самого себя означает, во-первых, познание сущности человека вообще, во-вторых, познание типа человека, к которому вы принадлежите, и, в-третьих, познание того, чем являетесь именно вы и никто другой. Познание самого себя означает познание того, что вы в состоянии сделать, а так как никто не может знать этого, не пытайтесь /действовать, то единственный ключ к ответу на вопрос, что может сделать человек, лежит в его прошлых действиях. Ценность истории поэтому и заключается в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, и тем самым — что он собой представляет.

§ 3. СОДЕРЖАНИЕ I—IV ЧАСТЕЙ

Идея истории, только что сжато сформулированная мной, принадлежит новому времени, и, прежде чем развить и разработать эту идею более детально в V части книги, я бы хотел пролить дополнительный свет, показав, как она возникла. Современный историк считает, что история должна: а) быть наукой, или ответом на вопросы, б) заниматься действиями людей в прошлом, в) основываться на интерпретации источников и г) служить самопознанию человека. Но люди не всегда так думали об истории. Например, один современный автор^{1*} так пишет о шумерах в третьем тысячелетии до новой эры:

«Историография представлена официальными надписями, прославляющими строительство дворцов и храмов. Теократический стиль этих надписей приписывает все действию богов, как это можно видеть по следующему отрывку, одному из многих подобного рода. „Между царями Лагаша и Уммы возник спор о границах их земель. Этот спор они вынесли на суд Месилима, царя Киша, но решили его боги, для которых цари Киша, Лагаша, Уммы — всего лишь их слуги или жрецы. Повинуясь истинному слову бога Энлиля, царя земель, бог Нингирсу и бог Шара решили спор. Месилим, царь Киша, по требованию своего бога Гу-Силима... воздвиг в этом месте стелу. Уш, ишакку Уммы, действовал в соответствии со своими честолюбивыми замыслами. Он снес стелу Месилима и вышел на равнину Лагаша. По справедливому слову бога Нингирсу, война бога Энлиля, произошло сражение с Уммой. По слову бога Энлиля этот воин полностью сразил своих врагов, и погребальные камни были установлены там, где они стояли на равнине”».

Следует заметить, что мосье Жан⁴ не говорит, что шумерская историография была именно таковой, но только то, что в шумер-

* Ch. F. Jean.— [In:] Eyre Ed. *European Civilization*. London 1935, vol. 1» р. 259. Цифрой со звездочкой отмечены примечания самого автора. В квадратных скобках — дополнения к библиографическому описанию, сделанные переводчиком.

ской литературе историография *представлена* свидетельствами этого рода. По-видимому, он хочет сказать, что они не являются подлинной историей, а лишь в некоторой степени напоминают историю. Я прокомментировал бы все это следующим образом. Надпись подобного рода выражает такую форму мысли, какую ни один современный историк не назвал бы историей, и прежде всего потому, что она лишена научности: это не попытка решить вопрос, ответ на который неизвестен автору в начале его исследования, а простая запись чего-то, что этот писатель считает фактом, и, кроме того, сам этот зафиксированный факт говорит не о человеческих действиях, а о действиях богов. Конечно, эти действия богов приводят к действиям, совершаемым людьми, но последние мыслятся в первую очередь не как человеческие действия, а как действия божеств. Именно поэтому мысль, выражаемая ими, не является исторической по своему предмету, а следовательно, не исторична и по своему методу, так как в ней отсутствует и интерпретация источников. Она не исторична и по своему значению, так как у нас нет оснований считать, что ее цель — углубление человеческого самопознания. Знание, распространяемое источниками такого рода, не является, или во всяком случае не является в первую очередь, знанием человека о человеке, но есть знание человека о богах.

С нашей точки зрения, эта надпись поэтому не является тем, что мы называем историческим текстом. Автор здесь не писал историю, он писал о религии. По моим представлениям, эту надпись можно использовать в качестве исторического свидетельства, ибо современный историк, чье мышление сосредоточено на человеческих *res gestae*, может интерпретировать ее как документ, рассказывающий о действиях Месилима, Уша и их подданных. Но характер исторического свидетельства она приобретает, так сказать, посмертно, фактически благодаря нашему собственному историческому отношению к ней, точно так же, как доисторические кремневые орудия или римская керамика для будущих поколений становятся историческими свидетельствами не потому, что люди, создавшие их, считали их таковыми, а потому, что мы расцениваем их как исторические свидетельства.

Древние шумеры не оставили после себя вообще ничего, что] мы могли бы назвать историей. Если у них и было что-то вроде исторического сознания, то не сохранилось ничего, что свидетельствовало бы о его существовании. Мы могли бы утверждать, что они непременно должны были бы обладать им; для нас историческое сознание настолько реальное и всепроникающее свойство нашего бытия, что нам непонятно, как оно могло отсутствовать у кого бы то ни было. Однако весьма сомнительно, что мы правы, рассуждая таким образом. Если придерживаться фактов, открываемых нам документами, то, я думаю, мы должны считать историческое сознание древних шумеров чем-то напоминающим, если

употреблять терминологию ученых, «скрытую сущность», которую запрещает нам постулировать научный метод, основывающийся на принципе «бритвы Оккама»⁵ *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* *.

Следовательно, четыре тысячи лет тому назад у наших предшественников по цивилизации не было того, что мы называем идеей истории. И, насколько мы можем видеть, вовсе не потому, что они не размышляли над этим. Они не имели истории. История не существовала. Вместо этого у них было нечто, напоминающее то, что мы теперь называем историей, но оно отличалось от нее в отношении тех четырех черт, которые характеризуют современное ее понимание.

Существующая ныне история зародилась поэтому четыре тысячи лет назад в Западной Азии и Европе. Как это произошло? Каковы стадии формирования того, что мы называем историей? Вот вопрос, на который дают несколько схематизированный и суммарный ответ I—IV части этой книги.

Часть I

ГРЕКО-РИМСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

§ 1. ТЕОКРАТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И МИФ

Через какие ступени и этапы проходила современная европейская идея истории? Так как я не думаю, что любой из этих этапов имел место где-нибудь помимо средиземноморского региона, т. е. Европы, Ближнего Востока от Средиземного моря до Месопотамии и североафриканского побережья, то я воздерживаюсь от всяких суждений об исторической мысли Китая или любого иного региона мира, исключая уже упомянутый мною.

Я привел один пример из древней истории Месопотамии, процитировав документ, относящийся примерно к середине третьего тысячелетия до нашей эры. Я сказал «истории», но правильнее было бы сказать «квазиистории», ибо, как я уже указывал, хотя мысль, выраженная в этом документе, говоря о прошлом, и напоминает то, что мы называем историей, она и отличается от нее. И тем, во-первых, что это не ответ на вопрос, не плод научного поиска, а простое утверждение уже известного автору, и тем, во-вторых, что описываемые деяния не являются человеческими действиями, а прежде всего действиями богов. Боги здесь мыслятся

* не следует умножать сущности без необходимости (лат.).

по аналогии с земными властителями — они направляют действия царей и вождей точно так же, как последние управляют действиями своих подданных; земная иерархическая система власти переносится вверх с помощью определенной экстраполяции. Вместо иерархического ряда: подданный — чиновник низкого ранга — чиновник высокого ранга — царь — мы имеем другой ряд: подданный — чиновник низкого ранга — чиновник высокого ранга — царь — бог. Отличаются ли царь и бог здесь резко друг от друга, так что бог мыслится как действительный вождь общины, а царь — лишь как его слуга, или же царь и бог каким-то образом отождествляются, причем Царь рассматривается как воплощение божества (либо, во всяком случае, наделяется какими-то иными, божественными, а не просто человеческими атрибутами), — все это вопросы, в которые нам нет необходимости вникать, так как и в том, и в другом случае мы имеем дело с теократической концепцией власти.

Историю данного типа я предлагаю называть *теократической историей*. В таком словосочетании «история» не означает историю в собственном смысле слова, т. е. научную историю, но рассказ об известных фактах к сведению тех, кому они неизвестны, но кто, почитая того или иного бога, должен знать те деяния, в которых это божество проявило себя.

Есть и другой тип квазиистории, примеры которого мы также находим в Месопотамской литературе, а именно миф. Теократическая история, хотя и не является в первую очередь историей человеческих действий, тем не менее понимается в том смысле, что божественные персонажи истории выступают как сверхчеловеческие правители человеческих сообществ. Они воздействуют отчасти на эти общества, а отчасти и через них. В теократической истории человечество не самостоятельно действующее лицо, оно — отчасти инструмент действия, отчасти — объект воздействия. Кроме того, эти действия мыслятся как занимающие определенное положение во временном ряду, как случившиеся в определенные моменты времени в прошлом. Миф, напротив, вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги. И действия божеств, описываемые в нем, — не события, случившиеся некогда; конечно, они мыслятся как имевшие место в прошлом, но в прошлом неопределенном, таком отдаленном, что никто даже не помнит, когда оно было. Оно вне всей нашей системы отсчета времени и называется «началом вещей». Отсюда — миф, рассказывая о событиях как следующих одно за другим в определенном порядке, облачает с я и некоторую на первый взгляд временную форму. Но эта форма является, строго говоря, не временной, а квазивременной: рассказчик пользуется здесь языком временной последовательности как метафорой для выражения отношений, которые не мыслятся им как временные в подлинном смысле слова. В мифе же как тако-

вом на мифическом языке временных последовательностей говорится об отношении между разными богами или различными элементами божественной природы. Таким образом, подлинный миф всегда есть теогония.

Рассмотрим, например, в общих чертах вавилонскую поэму «О сотворении мира». Мы находим ее в тексте седьмого столетия до нашей эры. Но в самом этом тексте утверждается (и это, несомненно, правильно), что он представляет собою копию значительно более старых текстов, по-видимому восходящих к тому же времени, что и уже цитированный мною документ.

Поэма начинается с начала всех вещей. «Еще ничего не было, даже богов. Из этого ничто возникли космические силы: Аpsу, свежая вода, и Тиамат, соленая вода». Первое звено в этой теогонии — рождение Мумму, первенца Аpsу и Тиамат. «Число богов росло и множилось. Затем они восстали против [изначальной] божественной триады. Аpsу решил уничтожить их... Но мудрый Эа победил с помощью волшебства. Он зачаровал воды, стихию Аpsу, усыпил своего прародителя и пленил Мумму. Тиамат задумала отомстить за побежденных. Она вышла замуж за Кингу, поставила его во главе своей армии и доверила ему хранить скрижали судьбы». Эа, угадав ее планы, рассказал все древнему богу Аншару. Сначала Тиамат взяла верх над этим союзом, но тут появился Мардук, который вызвал Тиамат на единоборство, убил ее, разрезал ее тело надвое, «как рыбу», и сделал из одной половины небо, где он поместил звезды, а из другой • — землю. Люди созданы из крови Мардука.

Эти две формы квазиистории, теократическая история и миф, господствовали на всем Ближнем Востоке, пока на историческую арену не вступила Греция. Например, Моавитский камень (девятый век до нашей эры)¹, этот превосходный документ теократической истории, показывает, как мало изменений претерпела она между вторым и первым тысячелетиями до нашей эры.

«Я Меша, сын Кемоша, царь Моава. Мой отец царствовал над Моавом тридцать лет, и я стал царем после своего отца. И я сделал это (высокое место) для Кемоша, ибо он спас меня от падения и помог мне победить моих врагов.

Омри, царь Израиля, угнетал Моав долгое время, потому что Кемош был сердит на свою страну. Его сын унаследовал ему, и он также сказал: „Я буду угнетать Моав“. Это он сказал в мой день. И я победил его и его дом. И Израиль исчез навсегда.

И Омри овладел землей Мегедеба и жил там всю свою жизнь, и половина его сыновей жили сорок лет. Но Кемош вернул ее нам при моей жизни».

Или же еще одна цитата из рассказа, приписываемого Асархаддону, царю Ниневии з начале седьмого столетия до нашей эры, рассказа о его сражении с врагами, убившими его отца Синахериба.

«Страх перед великими богами охватил их. Когда они увидели стремительный натиск моих войск, они растерялись. Богиня Иштар, богиня войн и сражений, та, которая любила моих жрецов, оставалась на моей стороне и разрушила вражеский строй. Она сломала их боевой порядок, и все они хором сказали: „Это — наш царь“».

В памятниках еврейской письменности немало от теократической истории и мифа. С этой точки зрения, с которой я теперь рассматриваю эти документы древней литературы, квазиисторические элементы Ветхого завета не отличаются существенно от соответствующих элементов месопотамской и египетской литератур. Главное различие состоит в том, что если в последних теократический элемент имеет в основном частный характер, то в европейских памятниках он тяготеет к универсализму. Я имею в виду следующее: боги, о деяниях которых рассказывается в месопотамской и египетской литературах, как правило, рассматриваются как сверхъестественные вожди отдельных обществ. Бог у евреев также, вне всякого сомнения, рассматривается как божественный (в определенном смысле) глава еврейской общины; однако под влиянием «пророческого» движения, т. е. приблизительно с середины восьмого столетия до нашей эры, все больше и больше в нем начинают видеть божественного главу всего человечества. Поэтому от него ожидают не только защиты интересов общины от других государств и обществ, но и того, что он воздаст им по их заслугам, что он будет вести себя в отношении других общин так же, как в отношении их собственной. Это движение от партикуляризма к универсализму затрагивает не только теократическую историю евреев, но и их мифологию. В отличие от вавилонского мифа о творении еврейский миф представляет собой попытку, хотя и не очень хорошо продуманную (ибо каждый ребенок, я полагаю, задавал старшим вопрос, на который невозможно ответить: «Кто была жена Каина?»), но все же попытку объяснить не только происхождение человека вообще, но и происхождение тех народов, на которые делилось известное авторам мифа человечество. Можно было бы даже утверждать, что особенность еврейского мифа о творении в сравнении с вавилонским состоит в том, что он заменяет теогонию этногонией.

§ 2. СОЗДАНИЕ НАУЧНОЙ ИСТОРИИ ГЕРОДОТОМ

По сравнению со всем этим греческая история, насколько мы в состоянии судить о ней в деталях по работам историков пятого века Геродота и Фукидида, переносит нас в новый мир. Греки ясно и твердо осознали и то, что история есть или может быть укой, и то, что ее предметом являются человеческие действия... История греков — не легенда, это — исследование, это — попытка

получить ответ на определенные вопросы, касающиеся таких дел и событий, в которых спрашивающий признает свое незнание. Она не теократична, она гуманистична, в ней исследуется не τὰ θεῶν, а τὰ ἀνθρώπινα*. Более того, она не мифологична. Изучаемые события — не события недатированного прошлого, периода начала вещей, а события датированного прошлого, случившиеся столько-то лет тому назад.

Это, однако, совсем не значит, что легенда в ее теократической или мифологической форме была чужда греческому сознанию. Труды Гомера — не исследование, а легенда, и в значительной мере теократическая. Боги, показанные Гомером, вмешиваются в человеческие дела почти так же, как они вмешиваются в теократических историях Ближнего Востока. Точно так же и Гесиод дал нам пример мифотворчества. Нельзя сказать, что элементы легенд в ее теократической или же мифической форме полностью отсутствуют даже у классических историков пятого века. Ф. Корнфорд в своей книге «Thucydides Mythistoricus» (Лондон, 1907) обратил внимание на существование таких элементов даже у трезвого к научно мыслящего Фукидида. Он был, конечно, совершенно прав, а что касается Геродота, то его частое обращение к легендарному — печально знаменито. Однако замечательным у греков было не то, что их историческая мысль содержала некоторые остатки того, что мы назвали бы кеисторическим, а то, что наряду с ними она включала в себя и элементы того, что мы называем историей.

Четырьмя особенностями истории, которые я перечислил во Введении, были: 1) она научна, т. е. начинается с постановки вопросов, в то время как создатель легенд начинает со знания чего-то и рассказывает о том, что он знает; 2) она гуманистична, т. е. задает вопросы о сделанном людьми в определенные моменты прошлого; 3) она рациональна, т. е. обосновывает ответы, даваемые ей на поставленные ею вопросы, а именно — она обращается к источнику; 4) она служит самопознанию человека, т. е. существует для того, чтобы, говоря человеку о его прошлых деяниях, рассказать ему, что он такое. Из перечисленных особенностей истории первая, вторая и четвертая ясно обнаруживаются у Геродота. 1) Само слово «история» свидетельствует вплоть до наших дней о том, что история как наука была открыта греками. «История» — греческое слово, и означает оно просто исследование или изучение. Геродот, использующий его в названии своей книги, «производит настоящую революцию» (как говорят Круазе, историки древнегреческой литературы). Писатели, работавшие до него, были λογογράφοι**, регистраторами, записывавшими современные им сказания. «Историк же, — говорят Хау и Уэллс, — принимается

* не божественное, а человеческое (греч.).

** логографы (греч.).

за работу для того, чтобы „найти" истину»^{1*}. Именно использование этого слова и всего того, что с ним связано, делает Геродота отцом истории. Превращение простой регистрации преданий в науку истории не было изначально присуще греческому сознанию. Это было изобретением пятого века, и принадлежит оно именно Геродоту. 2) Столь же очевидно, что история для Геродота гуманистична в отличие от мифологичной или же теократической истории. Как он сам говорит в предисловии к своей работе, его задача — описать деяния людей. 3) Цель Геродота, по его словам, состоит в том, чтобы эти деяния не были забыты потомством. Здесь мы сталкиваемся с четвертой чертой истории, а именно с тем, что она служит познанию человека человеком. В частности, Геродот указывает, что в истории человек выступает как рационально действующее существо, поэтому ее задача, с одной стороны, выяснить, что сделано людьми, а с другой, объяснить, почему они это сделали (*ὅτι τὴν αἰτίην ἐπολέμησαν*)^{*}. Геродот не ограничивается просто событиями. Он рассматривает эти события целиком в гуманистическом духе как действия людей, имевших основания поступать именно так, как они поступали. Историк же исследует эти основания.

С этими тремя пунктами мы вновь встречаемся в предисловии Фукидида к его сочинению, которое, очевидно, было написано под влиянием труда Геродота. Фукидид, писавший на аттическом, а не ионическом диалекте, не употребляет, правда, самого термина *ἱστορίη* **, но передает его содержание другими словами. Так, чтобы дать понять, что он не логограф, а ученый-исследователь, задающий вопросы, а не пересказывающий легенды, он защищает выбор предмета своего исследования, говоря, что события, предшествовавшие Пелопоннесской войне, не могут быть установлены с точностью — *σαφῶς μὲν εἰρηῖν ἀδύνατα ἦν*³. Он подчеркивает гуманистическую цель и значимость истории для самопознания человека словами, воспроизводящими мысли его предшественника. В одном отношении он улучшает Геродота, ибо тот не упоминает о необходимости фактического подтверждения выводов историка (третья из перечисленных нами черт), заставляя читателя самого искать в тексте книги, каковы взгляды Геродота на этот вопрос. Фукидид же совершенно открыто утверждает, что историческое исследование основывается на определенных свидетельствах: *ἐκ τεχνήρων ἔμπούντι μοι* — «когда я рассматриваю в свете данного свидетельства» . Что именно они думали о природе исторического свидетельства и о способе, которым историк его интерпретирует,— это вопрос, который я рассмотрю в § 5.

^{1*} How, *Wells* Commentary on Herodotus. Oxford, 1912, vol. 1, p. 53.

² почему они (т. е. греки и персы.— *Пер.*) воевали друг с другом (греч.).²

³ история (греч.).

§ 3. АНТИИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ ГРЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Мне хотелось бы подчеркнуть, что создание научной истории Геродотом представляется тем более замечательным, что сам он был древним греком, а древнегреческая мысль в целом имела весьма определенную, доминирующую тенденцию, не только не созвучную росту исторического сознания, но, можно сказать, фактически основывающуюся на резко антиисторической метафизике. История — наука о человеческих действиях: историк изучает поступки, совершенные людьми в прошлом. Но они принадлежат к меняющемуся миру, миру, где вещи возникают и прекращают свое существование. Такие вещи, согласно господствующему взгляду греческой метафизики, должны были быть непознаваемыми; но тем самым история становилась невозможной.

Для греков та же самая трудность возникла и с миром природы, ибо и это был меняющийся мир. Если все в мире изменяется, спрашивали они, то за что может ухватиться ум? Они были совершенно уверены в том, что объектом подлинного знания может быть только неизменное, ибо оно должно иметь определенный, присущий только ему характер и не носить в себе семена своего разрушения. Если вещь познаваема, она должна быть определенной. Если же она определена, то эта определенность должна быть настолько полной и исключительной, что никакое внутреннее изменение, никакая внешняя сила не смогут превратить ее во что-то другое. Греческая мысль добилась своего первого триумфа, открыв в объектах математического знания нечто такое, что удовлетворяло этим условиям. Прямой железный стержень может быть согнут в дугу, плоская поверхность воды может покрыться волнами, но прямая линия и плоская поверхность, как они мыслятся математиками, — вечные объекты, которые не могут измениться.

Следуя этому ходу рассуждений, греческая философия различала два типа мысли: знание в собственном смысле слова (*ἐπιστήμη*) и то, что мы переводим как «мнения» (*δόξα*). Мнение — это эмпирическое полужнание, которым мы обладаем, о реальных, всегда изменяющихся фактах. Это — наше мимолетное знакомство с мимолетными реальностями мира. Поэтому оно имеет силу только в пределах собственной длительности, для данного места и данного мгновения; оно непосредственно, не имеет разумных оснований, не может быть доказано. Подлинное знание, напротив, сохраняет свою силу не только здесь и теперь, но везде и всегда; оно основывается на доказательном рассуждении и способно поэтому выявлять и преодолевать ошибку оружием диалектической критики.

Таким образом, для греков процесс был познаваемым лишь в той мере, в какой он мог быть воспринят, а познание его никогда бы не смогло быть доказательным. Утрированная формулировка

этой точки зрения, какую мы находим у элеатов⁵, привела бы к злоупотреблению оружием диалектики (применение последней действительно и правомерно только против ошибки в сфере так называемого подлинного знания), привела бы к выводу, что изменения не существует, а «наше мнение» об изменчивых вещах — даже не мнение, но чистая иллюзия. Платон отверг эту доктрину и увидел в изменяющемся мире нечто, хотя и непостижимое умом, но реальное в той мере, в какой оно воспринимается, нечто среднее между небытием, с которым отождествляли его элеаты, и полной реальностью и умопостижимостью вечного. Из этой теории вытекало, что история невозможна. Ибо история должна обладать двумя чертами: во-первых, она должна говорить о преходящем; во-вторых, она должна быть научной, или доказательной. Но в соответствии с указанной теорией то, что является преходящим, не может быть познано доказательным образом; оно не может быть объектом научного знания; оно может быть только предметом *αἰσθησις*, восприятия, с помощью которого чувства человека улавливают исчезающее мгновение в его мимолетности. И сущность греческой точки зрения состояла именно в том, что это мгновенное чувственное восприятие мгновенно изменяющихся вещей не может быть наукой или основой науки.

§ 4. ГРЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕДМЕТЕ И ЗНАЧЕНИИ ИСТОРИИ

Тот пыл, с которым греки следовали идеалу неизменного и вечного объекта знания, легко может ввести нас в заблуждение относительно их интереса к истории. Если мы будем читать их небрежно, то само существование этого идеала могло бы заставить нас думать, что они не интересовались историей, точно так же, как нападки Платона на поэтов могли бы заставить думать неискушенного читателя, что Платон мало интересовался поэзией. Для того чтобы понять все это правильно, мы должны иметь в виду, что никакой серьезный мыслитель или писатель не тратил времени на борьбу с соломенными чучелами. Энергичная полемика против какой-либо доктрины — безошибочный признак того, что эта доктрина чрезвычайно распространена среди современников писателя и даже обладает определенной притягательной силой для него самого. Греческая погоня за вечным была такой напряженной именно потому, что сами греки обладали необычно острым чувством времени. Они жили в эпоху, когда история двигалась с чрезвычайной скоростью, и в стране, где землетрясения и эрозия почвы меняли ее лицо с силой, с которой вряд ли еще где-нибудь можно столкнуться. Вся природа была для них зрелищем непрерывных изменений, а человеческая жизнь менялась быстрее всего. В отличие от китайской или средневековой *цзян-*

лизации Европы, где концепция человеческого общества покоилась на надежде сохранить в неизменности его основные черты, первой задачей греков было принять факт невозможности постоянства и примириться с ним. Это признание необходимости изменения в людских делах и делало греков особо чувствительными к истории.

Зная, что ничто в жизни не может оставаться неизменным, они обычно задавали себе вопрос, какими именно были те изменения, которые, как они знали, должны были произойти, чтобы возникло настоящее. Их историческое сознание, таким образом, не было сознанием, коренящимся в вековой традиции, формирующей жизнь одного поколения за другим по единообразным канонам; это было сознание бурного *περιπέτελαι**, катастрофического перехода из одного состояния в другое, ему противоположное, от ничтожества к величию, от гордости к унижению, от счастья к беде. Именно так они объясняли общий характер человеческой жизни в своих драмах, и так они рассказывали о некоторых ее сторонах в своей истории. Единственное, что такой пронизательный и критически мыслящий грек, как Геродот, мог сказать о божественной силе, управляющей ходом истории, это то, что она *φιλοτιμήη, καὶ παραχῶδες* — «она наслаждается тем, что опрокидывает и нарушает порядок вещей»**. Он повторил (I, 32) только то, что знал каждый грек: сила Зевса проявляется в молниях, Посейдона — в землетрясениях, Аполлона — в моровых язвах, а Афродиты — в страсти, которая разрушает как гордость Федры, так и невинность Ипполита.

Конечно, эти катастрофические изменения в условиях человеческой жизни, являвшиеся для греков подлинным предметом истории, были чем-то неразумным. Они не могли быть предметом *ἐδοξεῖν* обоснованного научного знания. Но все же история имела для греков определенную ценность. Сам Платон указывал*, что правильное мнение (являющееся разновидностью псевдознания, которое мы получаем от восприятия того, что изменяется) не менее полезно для практической жизни, чем научное знание. И поэты сохраняли свое традиционное место в греческой жизни, обучая здоровым принципам и показывая, что в силу общей закономерности этих перемен определенные предшествующие условия, как правило, ведут к определенным следствиям. В особенности указывалось на то, что избыток в одном направлении приводит к насильственному изменению в другом, противоположном направлении. Почему это было так, они не могли сказать, но, основываясь на своих наблюдениях, считали, что дело обстоит

* переворот, внезапная перемена, неожиданный, резкий оборот событий (греч.).

** Дословно: божество завистливо и сеет смуту (греч.).

1* [Платон]. Менон, 97 а—в.

именно таким образом. Тем самым люди, становившиеся чрезмерно богатыми или же приобретавшие чрезмерную власть, подвергались особой опасности впасть в крайнюю нищету и зависимость. Здесь не было теории причинной связи, их мысль не была похожа на философию индуктивной науки семнадцатого столетия, основывавшуюся на метафизической аксиоме причины и следствия. Богатство Крѣза не было причиной его падения, для умного наблюдателя оно было всего лишь симптомом того, что в ритме его жизни что-то произошло, и это что-то, вероятно, приведет его к падению. В еще меньшей мере падение было наказанием за что-то такое, что в общепринятом моральном смысле могло бы быть названо злодеянием. Когда Амасис у Геродота (III, 43) разорвал свой союз с Поликратом, он это сделал только потому, что Поликрат чересчур процветал: маятник качнулся слишком далеко в одну сторону, и было очевидно, что он так же далеко качнется в другую.

Примеры такого рода имели определенную ценность для человека, способного воспользоваться ими: он мог усилием воли сдерживать свои жизненные устремления до того, как они достигнут опасной точки, и обуздать свою жажду власти и богатства, не дав ей довести его до крайностей. Таким образом, история имеет определенную ценность; ее уроки полезны для человеческой жизни просто потому, что ритм ее изменений, по-видимому, повторяется, а одни и те же предшествующие условия ведут к одним и тем же следствиям. История достопримечательных событий за служивала того, чтобы ее помнили, ибо она могла служить основой прогностических суждений, если и не полностью надежных, то вероятных, устанавливающих не то, что произойдет, а то, что может произойти, указывающих на опасные точки в ритмах жизни, протекающей в данный момент.

Эта концепция истории была полной противоположностью детерминистической, потому что греки считали, что ход истории можно изменить, что история открыта для благотворных изменений со стороны хорошо обученной человеческой воли. Ничто прошедшее не является неизбежным. Человек, стоящий на пороге трагедии, ошеломлен ею фактически только потому, что он слеп и не видит, где скрывается для него опасность. Если бы он видел ее, он мог бы принять меры предосторожности. Итак, греки обладали живым, хотя и наивным пониманием способности человека управлять собственной судьбой, полагая, что эта способность ограничена только несовершенством его знаний. Судьба, как темное облако, нависшее над человеческой жизнью, разрушительная сила, с греческой точки зрения, лишь потому, что человек слеп и не знает механизмов ее действия. Но даже если принять, что он не в состоянии понять механизмов ее действия, он все же может составить правильное мнение о них, и тогда он сумеет так себя повести, что удары судьбы его минуют.

С другой стороны, сколь бы ни были важны уроки истории, их ценность ограничена неразумностью самого ее предмета. Вот почему Аристотель говорил, что поэзия обладает большей научностью, чем история, ибо история—простое собрание эмпирических фактов, в то время как поэзия из этих фактов извлекает выводы всеобщего характера. История говорит нам о падении Крѣза и падении Поликрата, поэзия же, как ее понимал Аристотель, выходит за рамки этих единичных суждений и приходит к общему заключению: очень богатые люди, как правило, разоряются. Даже это суждение, по мнению Аристотеля,— лишь частично научное суждение, ибо оно не говорит нам, почему неизбежно крушение богатых людей. Данное всеобщее суждение не может быть доказано силлогистически, но оно приближается к статусу действительной универсалии потому, что мы можем сделать его большой посылкой нового силлогизма, распространяющего это обобщение на новые случаи. Таким образом, поэзия для Аристотеля — дистиллированная суть уроков истории. В поэзии уроки истории не становятся более понятными и остаются недоказуемыми — они всего лишь вероятны. Но они делаются более общими и потому более полезными.

Так греки понимали природу и ценность истории. Их общие философские установки не давали им возможности считать ее научной. Они должны были в сущности рассматривать ее не как науку, а как простую совокупность восприятий. Какова же тогда была их концепция исторического источника? Отвечая на этот вопрос, они отождествляли исторический источник с сообщениями о фактах, которые дают очевидцы. Источники — это свидетельства очевидцев, а исторический метод заключается в выявлении таких свидетельств.

§ 5. ГРЕЧЕСКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТОД И ЕГО ГРАНИЦЫ

Не подлежит никакому сомнению, что Геродот именно так понимал источник и метод. Это отнюдь не значит, что он некритически воспринимал все то, что говорили ему очевидцы. Напротив, как правило, он очень критичен к их рассказам. И тут он снова — типичный грек. Эллыны были искушенными людьми в практике судопроизводства, и грек без труда мог подвергнуть историческое свидетельство такой же критике, которую он привык применять по отношению к показаниям свидетелей в суде. Сочинения Геродота или Фукидида основываются большей частью на рассказах очевидцев, с которыми они лично контактировали. И их искусство исследователей заключалось в том, что они подвергали свидетеля свершившихся фактов перекрестному допросу до тех пор, пока в сознании последнего не вырисовывалась гораздо более пол-

ная И связанная картина тех событий, чем та, которую он мог бы дать сам. В результате в сознании самого рассказчика впервые возникало подлинное знание тех событий, очевидцем которых он был, но о которых до сих пор у него было только *δόξα* (мнение), а не *ἐπιστήμη* (знание).

Этот подход греческого историка к сбору своих материалов весьма отличается от подхода современного историка, скажем, к использованию напечатанных мемуаров. Беспечная вера в соответствие первых воспоминаний о событии фактам сменяется в сознании очевидца очищенным, подвергнутым критике воспоминанием, воспоминанием, выдержавшим огонь таких вопросов, как: «А Вы совершенно уверены, что все помните именно так, как рассказываете?», «А Вы не противоречите ли тому, что заявляли вчера?», «Как Вы согласуете Ваш рассказ об этом событии с совершенно другим рассказом того-то и того-то?» Та необычайная основательность и связность повествований Геродота и Фукидида о Греции пятого века, несомненно, основывается именно на этом методе использования показаний очевидцев.

Никакого другого метода, заслуживающего названия научного и не могло быть у историков пятого века, однако у него было три недостатка.

Во-первых, из него с необходимостью вытекала ограниченность исторической перспективы у человека, им пользующегося. Современный историк знает, что при наличии соответствующих способностей он может стать интерпретатором прошлого человечества. Но что бы ни думали греческие историки о платоновском определении философа как созерцателя вечности, они никогда бы не отважились относить эти слова Платона к самим себе. Их метод держал их на привязи, длина которой определялась непосредственной живой памятью: единственным источником для критики был очевидец события, человек, с которым они могли беседовать с глазу на глаз. Верно, конечно, что они рассказывают и о событиях более отдаленного прошлого, но как только греческое историческое повествование пытается выйти за пределы своей привязи, оно становится куда более бледным и ненадежным. Например, нам не следует обманывать себя, полагая, что какую-нибудь научную ценность может иметь все то, что Геродот говорит о шестом веке, а Фукидид — о событиях до *Pentecostactia* *. С нашей точки зрения, точки зрения двадцатого века, рассказы Геродота и Фукидида о более ранних временах очень интересны, но все это — лишь логография, а не научная история. Они — предания, которые авторы сообщают нам, но которые они не в состоянии были поднять до уровня истории, потому что не могли провести их через горнило единственного известного им критического метода. Тем не

* Пятидесятилетие (греч.) ⁶.,

менее этот контраст у Геродота и Фукидида между недостоверностью всего, выходящего за рамки непосредственной памяти, и критической точностью всего, что охватывается ею, не являлся признаком неполноценности историографии пятого века, а скорее был показателем ее силы. Главное в Геродоте и Фукидиде не то, что отдаленное прошлое для них все еще остается вне пределов научной истории, а то, что близкое прошлое уже входит в нее. Научная история была открыта. Область ее все еще узка, но в границах этой области она надежна. Кроме того, эта узость области научной истории не имела большого значения для греков ввиду чрезвычайной быстроты, с которой развивалась и изменялась их цивилизация, дававшая в изобилии первоклассный исторический материал в узких границах их собственного метода. По той же причине они могли создать первоклассные исторические работы, не развивая в себе живой любознательности по отношению к отдаленному прошлому. Фактически она так никогда и не развивалась у них.

Во-вторых, метод греческого историка делал невозможным для него выбор предмета исследования. Он не мог, как Гиббон⁷, начать с желания написать великое историческое сочинение, а уже потом задать себе вопрос, чему оно должно быть посвящено. Единственное, о чем он мог писать, — это о событиях, происшедших на памяти людей, с которыми у него были личные контакты. Вместо историка, выбирающего предмет своего исследования, здесь перед нами предмет, выбирающий своего историка. Я имею в виду, что история писалась только потому, что произошли какие-то памятные события, требовавшие хроникера из современников, тех людей, которые непосредственно их наблюдали. Мы почти вправе утверждать, что в Древней Греции не было историков в том же смысле, в каком можно говорить о художниках и философах. Там не было людей, посвятивших себя изучению истории, историк был всего лишь автобиографом своего поколения, а занятие автобиографией — не профессия.

В-третьих, греческий исторический метод делал невозможным объединение различных частных историй в единую всеохватывающую историю. Сегодня в идеале мы думаем о монографиях, посвященных различным вопросам, как о частях всеобщей истории, так что, если вопросы, исследуемые в них, тщательно отобраны, а их масштабы и методы обработки материала прошли через систему тщательного контроля, то они могут выступать в качестве глав единой исторической работы. Именно подобным образом такой автор, как Грот⁸, например, рассматривает описание Персидской войны у Геродота и Пелопоннесской войны у Фукидида. Но если любая история является автобиографией поколения, то ее нельзя переписать после того, как это поколение сошло со сцены, потому что и свидетельства, на которых она основывалась, исчезли. Работу, которую современник построил на этих источниках,

невозможно поэтому улучшить или подвергнуть критике. Не может она быть и включена в более широкое целое, поскольку оно напоминает произведение искусства, нечто, обладающее уникальностью и неповторимой индивидуальностью статуи или поэмы. Труд Фукидида — это *κτῆμα ἐς αἰ**; сочинение Геродота было написано для того, чтобы спасти славные деяния прошлого от забвения, и именно потому, что те, кто совершил их, умерли и ушли с исторической сцены, труды этих историков никогда не могут быть переделаны. Переписывание их историй или же включение их в историю более продолжительного периода показалось бы им абсурдным. Для греческих историков поэтому такая вещь, как история Греции, была совершенно невозможна. Могла быть история достаточно широкого комплекса событий, такого, как Персидская или Пелопоннесская война. Но она могла существовать только при двух условиях. Во-первых, этот комплекс событий должен был отличаться внутренней завершенностью: как сюжет трагедии, по Аристотелю, он должен был иметь начало, середину и конец. И, во-вторых, он должен был быть *εὐσύνοπτος***, как аристотелевский полис. Как, в соответствии с аристотелевской теорией ^{1*}, никакое гражданское сообщество цивилизованных людей, находящихся под единым управлением, не может превосходить по своим размерам число граждан, проживающих в пределах досягаемости голоса глашатая (чисто физический факт ограничивает тем самым размеры политической организации), так и греческая концепция истории предполагает, что никакое историческое повествование не может выходить в своих хронологических рамках за пределы жизни человека. Только так можно было применять критический метод, которым она располагала.

§ 6. ГЕРОДОТ и ФУКИДИД

Величие Геродота как отца истории становится особенно заметным тогда, когда мы воспринимаем его на фоне общих тенденций греческой мысли. Как я уже говорил ранее, доминировала среди них антиисторическая тенденция, антиисторическая потому, что она считала познаваемым только неизменное. Поэтому история ставит перед собой безнадежную задачу, она — попытка познать то, что, будучи преходящим, является непознаваемым. Но мы уже видели, что с помощью искусной постановки вопросов Геродот оказался в состоянии извлечь *ἐπιστήμη* из *δοξα* и таким образом добиться подлинных знаний в той области, где греки считали это невозможным.

* нетленное сокровище (греч.)⁹.

* обозримый (греч.).

* [Аристотель]. Политика, 1326, 2, 26.

Его успех должен напомнить нам о еще одном его современнике, о человеке, который не боялся ни на войне, ни в философии. братья за решение самых безнадежных задач. Сократ низвел философию с неба на землю, настаивая на том, что он сам ничего не знает, и открыв метод, в котором искусная постановка вопросов могла породить знание в умах других, столь же не знающих, как и он сам. Знание чего? Знание людских дел, в особенности моральных идей, управляющих поведением людей.

Параллель между трудами этих двух людей настолько поразительна, что я бы поставил Геродота рядом с Сократом как одного из великих гениев-новаторов пятого столетия. Но достижения Геродота настолько резко противоречили всему потоку греческой мысли, что они ненадолго пережили их создателя. Сократ же в конечном счете непосредственно принадлежал к греческой интеллектуальной традиции — вот почему его труды были подхвачены и развиты Платоном и многими другими учениками. Не так было с Геродотом. Геродот не имел последователей. Даже если бы я согласился с человеком, утверждающим, что Фукидид достойно продолжил традицию Геродота, перед нами все равно стоял бы вопрос: «А кто продолжал эту традицию после Фукидида?» И единственным ответом на него последовало бы: «Никто». Эти гиганты пятого столетия не имели преемников в четвертом, преемников, хотя бы отдаленно равных им по масштабу. Упадок греческого искусства с конца пятого века бесспорен, но он не повлек за собой упадка греческой науки. В греческой философии все еще был Платон и должен был появиться Аристотель. Перед естественными науками все еще была целая эпоха долгой и блестящей жизни. Если история — наука, то почему история разделила судьбу искусства, а не судьбу других наук? Почему Платон пишет так, как если бы Геродота вообще не было?

Ответ на эти вопросы состоит в том, что греческий дух был склонен к тому, чтобы застыть и сузить самого себя в своей антиисторической тенденции. Гений Геродота одержал блестящую победу над этой тенденцией, но после него поиск неизменных и вечных объектов познания постепенно задушил историческое сознание и заставил людей оставить мечту Геродота о научном познании прошлых деяний людей.

И это не простая гипотеза. Мы можем установить, как это происходило. Человеком, с которым это случилось, был Фукидид.

Различия между научным мировоззрением Геродота и Фукидида не менее заметны, чем различия их литературных стилей. Стиль Геродота легок, спонтанен, убедителен. Стиль Фукидида угловат, искусствен, труден. Читая Фукидида, я спрашиваю самого себя, что происходит с этим человеком, почему он так пишет? И отвечаю: у него большая совесть. Он пытается оправдать себя за то, что вообще пишет историю, превращая ее в нечто такое, что не является историей. Кохрейн в своей книге «Фукидид и наваль

история» (Лондон, 1929) доказывал, с моей точки зрения, совершенно правильно, что главное воздействие на Фукидида оказала гиппократовская медицина. Гиппократ был не только отцом медицины, ко и отцом психологии. Влияние Гиппократа прослеживается не только тогда, когда Фукидид описывает чуму, но и тогда, когда он исследует болезненные проявления психики, описывая военные невроты вообще или их отдельные примеры, такие, как восстание на Керкире¹⁰ и Мелийский диалог¹¹. Геродот, может быть, и отец истории, но Фукидид, несомненно,— отец психологической истории.

Но что такое психологическая история? Это не история вообще, а естественная наука особого рода. Она не рассказывает о фактах ради самих фактов. Ее главная задача — сформулировать законы, психологические законы. Психологический закон — не событие и даже не комплекс событий. Это неизменное правило, определяющее отношения между событиями. Я думаю, что всякий, кто знает обоих этих авторов, согласится со мной, если я скажу, что Геродота главным образом интересуют сами события, главные же интересы Фукидида направлены на законы, по которым они происходят. Но эти законы как раз и являются теми вечными и неизменными формами, которые, согласно основной тенденции греческой мысли, и оказываются единственно познаваемыми объектами.

Фукидид — не последователь Геродота в развитии исторической мысли. Он человек, у которого историческая мысль Геродота оказывается задавленной и задушенной антиисторическими мотивами. Это положение может быть проиллюстрировано ссылкой на одну хорошо известную особенность метода Фукидида. Рассмотрим его речи. Привычка притупила нашу восприимчивость, но давайте спросим мог ли человек, обладавший действительно историческим мышлением позволить себе такие условности? Возьмем сначала их стиль. Разве, исторически рассуждая, не நடругательство над историей то, что в них самые разные исторические деятели говорят одним и тем же языком, причем таким, каким никто и никогда не говорил, обращаясь к войскам перед битвой или умоляя победителя о спасении жизни побежденных? Разве неясно, что за этим стилем кроется полное отсутствие интереса к тому, что такой-то и такой-то человек действительно сказал по такому-то и такому-то поводу?

Далее, возьмем их содержание. Можем ли мы сказать, что, сколько бы неисторичной ни была их форма, они историчны по содержанию? На этот вопрос отвечали по-разному. Фукидид утверждает (I, 22), что он воспроизводит «по возможности максимально точно» общий смысл того, что было в действительности сказано. Но насколько велика его точность? Он и не притязает на большую точность, потому что, как он сам добавляет, передает речи приблизительно так, как, по его мнению, должны были бы

говорить люди в подобных обстоятельствах. Но если мы рассмотрим сами речи в их контексте, то нам трудно было бы не прийти к выводу, что судьей того, «как должно говорить в таких-то обстоятельствах», был сам Фукидид. Уже много лет назад Грот^{1*} доказывал, что в Мелийском диалоге больше выдумки, чем истории, и я не встречал убедительного опровержения его доказательств. Все эти речи в своей основе мне кажутся не историей, а комментариями Фукидида к поступкам лиц, произносящих их, его воспроизведением их мотивов и намерений. И даже если с этим не согласятся, то уже сам факт споров, вызываемых этим вопросом, может рассматриваться как убедительное доказательство того, что речи у Фукидида как по стилю, так и по содержанию — условности, характерные для автора, который не может полностью сосредоточиться на самих событиях, но постоянно отвлекается от них в поисках скрывающегося за ними урока — некоей неизменной и вечной истины, для которой эти события, если говорить языком Платона, *παραδείγματα* * или *μυθήματα* **,

§ 7. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

После пятого столетия кругозор историков расширился во времени. Когда греческая мысль, осознав самое себя и собственную ценность, приступила к освоению мира, то она пустилась в предприятие слишком большого масштаба, чтобы завершиться на глазах одного поколения. Однако осознание своей миссии привело к убеждению в единстве исторического развития. Это помогло грекам преодолеть тот партикуляризм, который окрашивал всю их историографию до Александра Великого. До него история в их глазах являлась в сущности историей одной конкретной социальной единицы в конкретный период.

I. Они осознавали то, что эта конкретная социальная единица была всего лишь одной среди многих; и в той мере, в какой она вступала в контакт, дружественный или враждебный, с другими социальными единицами в данный отрезок времени, последние также должны были появляться на исторической сцене. Но хотя по этой причине Геродот и должен был что-то сказать о персах, они интересовали его не сами по себе, а всего лишь как противники греков, противники достойные, внушающие уважение, но всего лишь противники, не более. II. Греки осознали в пятом столетии и даже ранее, что существует такая реальность, как человеческий мир, совокупность всех частных социальных единиц. Они называли его *ἡ οἰκουμένη* в отличие от *ὁ κόσμος* **, мира при-

^{1*} History of Greece. London, 1862, vol. 5, p. 95.

* примеры, образцы, модели (греч.).

** отображения (греч.).

*** Ойкумена — обжитой человеком мир, космос — вселенная в целом (греч.).

роды. Но единство человеческого мира было' для них только географическим, а не историческим. Сознание этого единства не было историческим сознанием. Идеи ойкуменической истории, мировой истории не существовало. III. Они сознавали, что история того конкретного общества, которое их интересовало, продолжалась в течение длительного срока. Но они не пытались проследить ее до очень далекого времени. Я уже объяснил причины этого. Единственный подлинно исторический метод, открытый к их времени, основывался на перекрестном допросе очевидцев, и, следовательно, ретроспективная граница поля видения историка определялась границами человеческой памяти.

Эти три ограниченности ранней греческой историографии были преодолены в период, который называется эллинистическим.

I. Символом провинциальной ограниченности кругозора греков пятого столетия является лингвистическое разграничение между греками и варварами. Четвертое столетие не сняло этого разграничения, но устранило его жесткость. И это было вопросом не теории, а практики. В то время стало обычным обращение варваров в греков. Гречизация варваров называется по-гречески эллинизмом (ἑλληνίζειν означает говорить по-гречески и, в более широком смысле, принять греческие нравы и обычаи), а эллинистический период — это период, когда греческие нравы и обычаи были приняты варварами. Так, греческое историческое сознание, которое для Геродота было прежде всего сознанием вражды между греками и варварами (Персидские войны), становится сознанием сотрудничества между греками и варварами, сотрудничества, при котором греки руководят, а варвары, подчиняясь их руководству, становятся греками, наследниками греческой культуры и тем самым наследниками греческого исторического сознания.

II. Благодаря завоеваниям Александра Великого, которые сделали οἰκουμένη или по крайней мере значительную ее часть (ту, что включала в себя все те негреческие народы, в которых греки были особенно заинтересованы) единым политическим целым, «мир» становится чем-то большим, чем просто географическое понятие. Он делается историческим понятием. Вся империя Александра приобщилась теперь к единой истории греческого мира. В потенции вся οἰκουμένη была приобщена к ней. Любой достаточно информированный человек хорошо знал, что греческая история — единая история, включающая в свою сферу территории от Адриатики до Инда и от Дуная до Сахары. Для философа, размышлявшего над данным фактом, становится вполне возможным распространить эту же самую идею на всю οἰκουμένη. Поэт говорит: «О ты, возлюбленный город Кекропса¹², но не должен ли он сказать: «О ты, возлюбленный город Бога» *.

¹² Марк Аврелий. Размышления, IV, 23.

Это конечно, слова Марка Аврелия, сказанные во втором столетии новой эры, но идея, идея всего мира как единого исторического целого, представляет собой типично стоическую идею, а стоицизм — типичный продукт эллинистического периода. Именно эллинизм создал идею ойкуменической истории.

iii. Но мировая история не могла быть создана на основе свидетельств непосредственных очевидцев событий, поэтому требовался новый метод, а именно компиляция. Было необходимо сконструировать лоскутную историю, материалы для которой брались у «авторитетов», т. е. из работ предшествующих историков, уже создавших истории отдельных обществ в определенные периоды. Это то, что я называю историческим методом «ножиц и клея». Он состоит в извлечении требуемого материала у писателей, труды которых не могут быть проверены на основе геродотовских принципов, потому что очевидцы событий, принимавшие участие в создании их трудов, уже умерли. Как метод он значительно уступал сократическому методу пятого столетия. Он не являлся совершенно не критичным, так как предполагал оценку истинности того или иного положения, высказанного тем или иным авторитетом. Но к нему вообще нельзя было обращаться, не будучи уверенным, что тот или иной авторитет является хорошим историком. Следовательно, ойкуменическая история эпохи эллинизма (включая римскую эпоху) основывается на высокой оценке трудов партикуляристских историков¹³ эллинистического времени.

Яркость и высокое мастерство трудов, созданных Геродотом и Фукидидом, особенно сильно способствовали тому, что живая картина пятого столетия была воссоздана в умах последующих поколений, расширив горизонты исторической мысли. Завоевания великих художников прошлого дают людям понимание того, что художественные стили, отличные от принятых в их дни, обладают высокой ценностью, поэтому возникают целые поколения исследователей литературы, искусствоведов, дилетантов, для которых сохранение классического искусства и наслаждение им являются самоцелью. Точно так же дело обстояло и с историей: появились историки нового типа, которые, оставаясь людьми своего времени, воображали себя современниками Геродота и Фукидида и могли сравнивать свое время с прошлым. Это прошлое историки эллинистической эпохи могли переживать как свое собственное, и потому становилось возможным создать историю нового типа, историю «любого масштаба, полную драматического единства, коль скоро историк мог собрать необходимые материалы и сплавить их в едином повествовании.

§ 8. ПОЛИБИЙ

Идея истории этого нового типа в ее развитой форме содержится в труде Полибия. Как и у настоящих историков, у Полибия есть определенная тема. Он намерен поведать о выдающихся и памятных событиях, а именно о завоевании мира Римом, но начинает он свой рассказ с момента, отдаленного более чем на 150 лет от времени создания книги, так что его повествование охватывает пять поколений, а не одно. Он смог это сделать потому, что писал в Риме, чей народ отличался совершенно иным типом исторического сознания по сравнению с греками. История для него означала непрерывность — унаследование от прошлого институтов, форма которых бережно сохранялась, организацию жизни по образцам древних обычаев. Римляне остро осознавали преемственность своей жизни с прошлым и тщательно сохраняли памятники этого прошлого. Они не только хранили портреты предков дома как зримый символ этой преемственности, осязаемого присутствия праотцов, управляющих их жизнью, но сохраняли и древние традиции их собственной истории с такой полнотой, какая была неизвестна грекам. На эти традиции, несомненно, влияла неизбежная тенденция проецировать характерные черты поздней Римской республики на ее раннюю историю. Но Полибий с его критическим и философским умом предохраняет себя от опасностей исторических искажений такого рода, начиная свой рассказ только с того момента, когда его источники оказываются, по его мнению, достоверными. Да и здесь его критическая способность никогда не дремлет. Именно римлянам, действовавшим, как и во всех других областях, в эллинистическом духе, мы обязаны концепцией истории, являющейся одновременно и ойкуменической, и национальной, историей, героем которой оказывается общий дух одного народа, дух, сохраняющий свою преемственность во времени, а фабулой — объединение мира под руководством этого народа. Но даже здесь мы еще не встречаемся с концепцией национальной истории в том ее виде, как мы понимаем ее сейчас, национальной истории, являющейся, так сказать, полной биографией народа с момента его возникновения. Для Полибия история Рима начинается с того времени, когда Рим уже полностью сформировался, созрел, когда он был уже готов приступить к своей завоевательной миссии. Трудная проблема: как возникает национальный дух, — еще не рассматривается здесь. Для Полибия этот существующий, сформировавшийся национальный дух — *ὑποκειμένον** истории, неизменная субстанция, лежащая в основе всех изменений. Точно так же, как греки не могли себе даже представить проблему, которую мы бы назвали проблемой происхождения эллинского народа, для Полибия не существует проблемы происхож-

* субстанция, субстрат, основа (греч.).

дения римского народа. Если он и знал предания об основании Рима, а он их несомненно знал, то он молчаливо выбрасывает их из своего поля зрения, как находящиеся за гранью того момента, с которого и могла начаться историческая наука, как он ее понимал.

Вместе с этим расширением понимания области истории приходит и более точное понимание природы самой истории. Полибий использует термин *ἱστορία* не в его первоначальном и очень общем значении исследования любого типа, но в современном смысле. Теперь под нею понимается исследование особого типа, заслуживающее особого же названия. Он защищает притязания этой науки на положение дисциплины, изучаемой всеми ради нее самой, и указывает в первой же фразе своего сочинения, что до сих пор дело обстояло не так; он считает себя первым человеком, I
II
понявшим историю как таковую в качестве формы мысли, имеющей универсальную ценность. Но ценность эту он выражает таким образом, который показывает, что он примирился с антиисторической и субстанциальной тенденцией, господствовавшей, как я уже указывал, в греческом сознании. История, в соответствии с этой тенденцией, не может быть наукой, потому что не может быть науки о преходящих вещах. Она обладает не теоретической или научной ценностью, а только практической ценностью — тем типом ценности, которую Платон приписывал *δὲξις*, квазизнанию того, что неечно и неинтеллигибельно, но временно и дается восприятием. Полибий принимает и усиливает эту концепцию истории. История для него заслуживает изучения не потому, что она научно истинна или доказательна, а потому, что она школа и тренировочное поле политической жизни.

Но человек, принявший эту точку зрения в пятом столетии (хотя этого и не было, так как Геродот все еще думал об истории как о науке, а Фукидид, насколько я его понимаю, не поднимал вопроса о ценности истории вообще), заключил бы из всего этого, что ценность истории — в ее способности готовить государственных деятелей, таких, как Перикл и другие, к искусному и успешному руководству делами своего общества. Этого взгляда придерживался и Сократ в четвертом столетии, но он стал невозможным во времена Полибия. Наивная самоуверенность эллинистической эпохи исчезла с исчезновением города-государства. Полибий не считает, что изучение истории поможет человеку избежать ошибок своих предшественников и превзойти их успехами в мирских делах. Успех, который может нам дать изучение истории, — для него внутренний успех, победа не над обстоятельствами, а над собой. Трагедии его героев учат нас не тому, чтобы избегать таких же трагедий в нашей собственной жизни, но тому, чтобы мужественно переносить их, когда судьба посылает их нам. Идея судьбы, *τύχη*, господствует в его представлении об истории и привносит с собой новый элемент детерминизма. С расши-

рением исторического полотна, на котором историк рисует свои картины, сила, приписываемая личности, становится меньше. Человек не чувствует себя больше господином своей судьбы в том смысле, что успехи и неудачи его деяний определяются силой или же слабостью его собственного интеллекта. Судьба господствует над ним, а свобода его воли состоит не в том, что он управляет внешними событиями жизни, а в том, что он управляет внутренними состояниями своего духа, которые противостоят этим событиям. Здесь Полибий употребляет в истории те же самые эллинистические понятия, которые стоики и эпикурейцы применяли к этике. Обе эти школы были согласны в том, что задача моральной жизни — в управлении событиями мира, окружающего нас, как считали греческие моралисты классического периода. Задача заключалась в сохранении чисто внутренней целостности и равновесия духа и в том случае, когда контроль над внешними событиями потерян. Для эллинистической мысли самосознание больше не выступает в качестве силы, побеждающей мир, как было в классический период. Это — цитадель, дающая безопасное укрытие от мира, одновременно враждебного и недоступного воздействию человека.

§ 9. ЛИВИЙ И ТАЦИТ

С Полибием эллинистическая традиция исторической мысли перемещается в Рим. С оригинальным ее развитием мы сталкиваемся только в трудах Ливия, который поставил перед собой величайшую задачу создать полную историю Рима с момента его основания. Большая часть труда Полибия была создана по методу пятого столетия с помощью его друзей из кружка Сципиона, на долю которых выпало завершить построение нового римского мира. Только во вводных частях своего повествования Полибий применяет метод ножниц и клея, пользуясь трудами авторитетов прошлого. У Ливия же центр тяжести смещается. Уже не просто введение, а основная часть его работы создается с помощью ножниц и клея. Главная задача Ливия — собрать предания ранней римской истории и сплавить их в единый связный рассказ, в историю Рима. Предприятие такого рода осуществлялось впервые. Римляне вполне серьезно были уверены в превосходстве над всеми другими народами, в том, что только они обладали монополией на все без исключения человеческие добродетели, считали только свою историю заслуживающей внимания. Вот почему история Рима, рассказанная Ливием, была для римского духа не одной из возможных историй, но историей всеобщей, историей единственно доподлинной исторической реальности. Она была ойкуменической историей, так как Рим теперь, подобно империи Александра Великого, стал миром.

Ливий был философствующим историком, конечно, философом меньшим, чем Полибий, но значительно большим, чем любой последующий римский историк. Его предисловие к работе поэтому заслуживает самого тщательного изучения. Я остановлюсь кратко на некоторых положениях, высказанных в нем. Во-первых, он сильно снижает научные претензии своего труда. Он не претендует на оригинальность исследования или метода. Он пишет так, как если бы его шансы на выдвижение из толпы прочих писателей-историков зависели бы только от его литературных достоинств, а последние (мне нет нужды здесь сослаться на авторитет Квинтилиана), как согласятся все его читатели, превосходны. Во-вторых, цель его труда моралистична. Он говорит, что его читатели, несомненно, предпочли бы рассказ о событиях недавнего прошлого. Однако он хочет, чтобы они прочли о далеком прошлом, потому что желает преподать им моральный урок тех отдаленных дней, когда римское общество было простым и неиспорченным, и показать, как тогдашняя примитивная мораль заложила основы римского величия. В-третьих, для него ясно, что история гуманистична. Нашему тщеславию льстит, говорит он, выводить наше происхождение от богов, но дело историка не льстить читателю, а живописать дела и нравы людей.

Отношение Ливия к его источникам иногда истолковывается неверно. Как и Геродота, его очень часто обвиняют в чрезмерной доверчивости, но эти обвинения, как и в адрес Геродота, неосновательны. Он делает все, от него зависящее, чтобы быть критичным, однако методическая критика источников, применяемая любым современным историком, в его дни еще не была открыта. Перед ним была масса легенд, и все, что он мог сделать с ними,— это решить по возможности, заслуживают они доверия или нет. В его распоряжении имелись три возможности: повторить их, принимая, что в своей основе они точно передают факты, отвергнуть их либо же повторить, предостерегая читателя, что он не уверен в их истинности. Так, в начале своей истории Ливий говорит, что предания, относящиеся к событиям до основания Рима или же, скорее, к событиям периода, непосредственно предшествующего этому основанию,— больше легенды, чем подлинные предания, и не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты. Поэтому он повторяет их с осторожностью, просто замечая при этом, что в них видна тенденция возвеличить Город¹⁴, объяснив его основание совместными действиями богов и людей. Однако, когда он приступает к рассказу об основании Рима, он просто повторяет предание, почти не меняя его. Здесь мы имеем всего лишь самую грубую попытку исторической критики. Сталкиваясь с обилием материала, даваемого традицией, историк принимает его за чистую монету. Он не пытается выяснить, как сформировалось данное предание, какие искажения оно претерпело, пока дошло до него. Поэтому он не может переистолковать предание, т. е. по-

казать его действительный смысл как нечто совершенно отличное от того, что оно непосредственно утверждает. Он должен принять или отвергнуть его, и, как правило, Ливий склонен к тому, чтобы принимать эти предания и повторять с полным доверием к ним.

Эпоха Римской империи не была периодом интенсивного и прогрессивного развития мысли. Она внесла на удивление незначительный вклад в ее поступательное движение по всем тем путям, которые греки открыли перед ней. Она питала в течение определенного времени стоическую и эпикурейскую философию, не развивая их. Только в неоплатонизме она обнаруживает какую-то философскую оригинальность. В области естественных наук она не дала ничего, что превзошло бы достижения эллинистической эпохи. Даже в прикладных естественных науках она была чрезвычайно слаба. Она использовала эллинистическую фортификацию, эллинистические баллистические орудия, искусства и ремесла, заимствованные частично у эллинов, а частично у кельтов. Римляне сохраняли интерес к истории, но масштабы его сужались. Никто из них никогда не обратился снова к задаче, поставленной Ливием, и не попытался решить ее лучше, чем он. После него историки либо просто переписывали его, либо же, отказавшись от величественных замыслов, ограничивались простым повествованием о событиях недавнего прошлого. С точки зрения метода, Тацит — это уже упадок.

Тацит внес громадный вклад в историческую литературу, но вполне уместно поставить вопрос, был ли он историком вообще. Его работам свойствен провинциальный кругозор историографии Греции пятого века, но без ее достоинств. История событий, происшедших в самом Риме, полностью владеет его мыслью, он пренебрегает историей Римской империи либо рассматривает ее с позиций римлянина-домоседа. Да и его взгляд на чисто римские дела крайне узок. Он предельно тенденциозен, представляя партию сенатской оппозиции, совмещая презрение к мирной административной деятельности с преклонением перед завоеваниями и военной славой, преклонением слепым, демонстрирующим его полную невежественность в отношении фактической стороны военного дела. Все эти недостатки делают его совершенно негодным для того, чтобы быть историком раннего Принципата, но в сущности они всего лишь симптомы более серьезного и более общего порока. На самом деле Тацит плох прежде всего потому, что никогда не задумывался над основными проблемами того дела, за которое взялся. Его отношение к философским принципам истории легкомысленно, он просто подхватывает распространенную прагматическую оценку ее целей в духе, скорее, риторика, чем серьезного мыслителя.

«Он не скрывает того, что цель его сочинений — дать потомству наглядные примеры политических пороков и добродетелей, примеры, вызывающие либо отвращение, либо восхищение. Он

хочет научить читателей своего повествования (которое, как Ой опасается, может даже утомить их монотонным чередованием ужасов) тому, что хорошие граждане могут быть и при плохих правителях. Не просто судьба и не стечение благоприятных обстоятельств являются лучшей защитой для знатного сенатора, а характер его личности, благоразумие, благородная сдержанность и умеренность. Они лучше всего защищают от бед в опасные времена, когда не только люди, бросающие вызов правителю, но часто и его сикофанты¹⁵ оказываются поверженными ходом событий или даже капризами настроений государя»^{1*}.

Эта установка приводит Тацита к систематическому искажению истории, к тому, что он изобразит ее в сущности как столкновение личностей, утрированно хороших с утрированно плохими. История не может стать научной до тех пор, пока историк не в состоянии воспроизвести в своем сознании мысли и переживания людей, о которых он рассказывает. Тацит никогда не пытался этого делать и рассматривает свои персонажи не изнутри, а извне, без симпатии и понимания, как простое олицетворение пороков и добродетелей. Невозможно читать его описания Агриколы или Домициана, не вспоминая при этом насмешку Сократа над Главконом, когда тот рисовал воображаемые картины совершенно хорошего и совершенно плохого: «Забавно, Главкон, как приятно ты полируешь их, будто это статуи для продажи на рынке»^{2*}.

Тацита хвалили за его искусство создавать исторические портреты. Но принципы, на которых строятся его описания, в основе своей порочны, и его портреты — издевательства над исторической истиной. Оправдание для такого подхода он, конечно, находил в стоической и эпикурейской философии своего времени, о которых я уже говорил. Это — пораженческие философии, которые, основываясь на учении о том, что добрый человек не может ни победить порочный мир, ни управлять им, учили его, как сохранить свою чистоту, уберечься от пороков этого мира. Эта ложная антитеза между личностью отдельного человека и его социальным окружением в известном смысле оправдывает тацитовский метод изображения действий исторических персонажей как определяемых только их личными качествами. Его метод игнорирует, с одной стороны, то, что действия человека лишь частично определяются свойствами его личности и зависят также от социального окружения. С другой стороны, он не видит, что и сам характер человека может складываться под воздействием его социального окружения, и действительно, как доказывал Сократ в споре с Главконом, индивидуальный характер, рассматриваемый изоли-

^{1*} Фюрно.— В кн.: *Cornelii Taciti Annalium Libri I—IV*, школьное издание (Оксфорд, 1886), с. 3—4.

^{2*} Платон. Государство, 361d.

рованно от его окружения, является абстракцией, а не чем-то реально существующим. То, что человек делает, лишь в ограниченной мере зависит от того, что он за человек. Никто не может противостоять влиянию окружения. Либо он побеждает мир, либо мир победит его.

Таким образом, и Ливий, и Тацит стоят рядом друг с другом как два великих памятника бесплодия римской исторической мысли. Ливий поставил перед собой действительно великую задачу, но он не смог ее решить, потому что его метод был слишком примитивным в сравнении со сложностью его материала, и его рассказ о древней истории Рима слишком глубоко пропитан атмосферой мифа, чтобы его можно было отнести к величайшим творениям исторической мысли. Тацит испробовал новый подход к истории, подход психолого-дидактический, но последний вместо того, чтобы обогатить исторический метод, фактически обеднил его, продемонстрировав снижение стандартов исторической добросовестности. Последующие историки эпохи Римской империи не только не преодолели трудностей, с которыми тщетно боролись Ливий и Тацит, но никогда и не достигли их уровня. Эти историки все более ограничивали себя решением жалкой задачи компиляции, некритически нагромождая в своих работах все то, что они находили в сочинениях раннего времени, и упорядочивая этот материал с единственной (в лучшем случае) целью назидания или же какой-нибудь иной пропаганды.

§ 10. ХАРАКТЕР ГРЕКО-РИМСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ:

1. ГУМАНИЗМ

Греко-римская историография в целом твердо придерживалась по крайней мере одного из принципов, перечисленных во Введении: она гуманистична. Это было повествование о человеческой истории, истории человеческих деяний, целей, успехов и неудач. Она допускала, конечно, божественное вмешательство, но оно было строго ограниченным. Непосредственное проявление воли богов в истории в ней было редкостью, а лучшие историки почти никогда не прибегали к нему. Если же они и обращались к воле богов, то только как к воле, поддерживающей и вторящей воле человека, позволяющей ему добиться успеха там, где в противном случае он обязательно потерпел бы неудачу. У богов не было собственного плана развития человеческой истории. Они только обеспечивали успех или же разрушали планы людей. Вот почему более тщательный анализ человеческих поступков самих по себе, открытие в них самих истоков их успеха или неудачи имели тенденцию устранить из истории божественное вмешательство вообще, заменить богов простыми олицетворениями человеческой деятельности,

такими, как гений императора, богиня Рима или же добродетели, изображенные на римских императорских монетах. Конечным результатом этого развития оказывалась тенденция искать причину всех исторических событий в личности, индивидуальной или корпоративной, действующей в истории. Философским принципом, лежащим в ее основе, была идея свободы воли, свободно выбирающей собственные цели, воли, ограниченной в достижении этих целей лишь собственной силой и силой интеллекта, планирующего их и изыскивающего средства для их осуществления. Все это приводило к выводу, что любое историческое событие — прямой результат человеческой воли, что кто-то всегда ответствен за него и именно его надо хвалить или порицать за это событие в зависимости от того, оказалось оно хорошим или плохим.

У греко-римского гуманизма была, однако, одна характерная слабость, вызванная неадекватностью его этической или психологической концепции. Он основывался на идее человека как разумного в своей основе животного. Здесь я имею в виду доктрину, в соответствии с которой каждое индивидуальное человеческое существо наделено способностью разума. В той мере, в какой любой человек развивает эту способность и становится в действительности, а не только в возможности разумным, он достигает успехов в жизни — согласно эллинистической идее, он становится силой в политической жизни и творцом истории; согласно же эллинско-римской идее, он приобретает способность жить мудро, оказывается защищенным своею рациональностью от дикого и порочного мира. Но идея о том, что каждое действующее человеческое существо полностью и прямо ответственно за все, что оно сделало, — наивная идея, не учитывающая некоторых существенных моментов морального опыта. С одной стороны, нельзя уйти от факта, что характеры людей формируются их действиями и их опытом: в ходе своей деятельности человек меняется. С другой стороны, весьма значительная часть людей не ведает, что творит. Они осознают это, если вообще осознают, лишь после того, как дело сделано. Степень ясного осознания людьми своих целей, знания того, к чему они стремятся, сильно преувеличена. Большинство людских действий имеет пробный, экспериментальный характер, направляется не знанием того, к чему они приведут, а скорее, желанием узнать, что из этого получится. Ретроспективно оценивая наши собственные действия или какой-нибудь отрезок истории прошлого, мы видим, что они привели к возникновению чего-то такого, чего, вне всякого сомнения, не было в наших планах или в планах кого бы то ни было с начала действия. Этическая мысль греко-римского мира придавала слишком большое значение осознанным намерениям или политике деятеля и слишком мало — слепой силе, толкающей к поступкам, исход которых неясен, поступкам, которые приводят к этому исходу только ввиду неизбежного развития самих событий.

§ 11. ХАРАКТЕР ГРЕКО-РИМСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ:

2. СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ

Если гуманизм при всех его слабостях является главной заслугой греко-римской историографии, то ее главный недостаток — субстанциальность. Я понимаю под этим следующее: она создавалась на базе метафизической системы, главной философской категорией которой была категория субстанции. Субстанция не означает материю или физическую субстанцию. И в самом деле, многие греческие метафизики полагали, что никакая субстанция не может быть материальной. Для Платона, по-видимому, субстанции имматериальны, хотя и недуховны; они — объективные формы. Для Аристотеля в конечном счете единственной реальной субстанцией оказывается дух. Субстанциальная же метафизика предполагает теорию познания, в соответствии с которой познаваемым является лишь неизменное. Но неизменное неисторично. Историческим же является преходящее событие. Субстанция, в лоне которой происходит событие или же природа которой ему предшествует,— ничто для историка. Отсюда — попытки мыслить исторически и попытки мыслить в категориях субстанции были несовместимыми.

У Геродота мы сталкиваемся с попыткой создания подлинно исторической точки зрения. Для него события важны сами по себе и познаваемы сами по себе. Но уже у Фукидида эта историческая точка зрения начинает затемняться субстанционализмом. Для Фукидида события важны главным образом постольку, поскольку они проливают свет на вечные и субстанциальные сущности, по отношению к которым они простые акциденты. Поток исторической мысли, которая так свободно течет у Геродота, начинает застывать.

Со временем этот процесс замерзания продолжается, и ко времени Ливия историческая мысль окостеневаает. Различие между актом и деятелем, рассматриваемое как особый случай субстанции и акциденции, принимается за нечто само собою разумеющееся. Считается также само собой разумеющимся, что историк изучает действие, возникающее во времени, в нем же проходящее фазы своего развития и во времени же завершающееся. Деятель же, с которым связано это действие, будучи субстанцией, оказывается вечным, неизменным и, следовательно, находится вне пределов истории. Чтобы субстанция могла порождать действия, она должна оставаться неизменной в течение всей серии их, ибо должна существовать до начала этой серии, и все то, что происходит в ходе ее действий, не может ничего прибавить к ней или отнять от нее. История не может объяснить, как возник любой субъект действия или каким образом происходит любое изменение его природы, ибо она принимает за метафизическую аксиому, что субъект действия,

будучи субстанцией, не может ни возникнуть, ни претерпеть какого бы то ни было изменения своей природы. Мы уже видели, как эти идеи повлияли на труды Полибия.

Иногда нас убеждают в том, что нефилософски мыслящие римляне резко отличаются от философски мыслящих греков. Это могло бы заставить нас думать, что римляне, будучи нефилософами вообще, не позволили бы философским соображениям влиять на их исторические работы. Тем не менее это влияние имело место. И то, что практические и трезвые римляне в полной мере восприняли субстанциалистскую метафизику греков, видно не только на примере римских историков. Столь же очевидно и ее влияние на римских юристов. Римское право от начала до конца строилось на принципах субстанциальной метафизики, принципов, повлиявших на каждую его деталь.

Я приведу два примера того, как влияние этой метафизики сказывается на работах двух величайших римских историков.

Начнем с Ливия. Ливий поставил перед собой задачу создать историю Рима. Современный историк понял бы ее как задачу воспроизведения истории того, как Рим стал тем, что он есть, истории процесса формирования характерных для Рима институтов и типично римского характера. Ливий же никогда не понимал свою задачу таким образом. Герой его рассказа — Рим. Рим — тот деятель, деяния которого он описывает. Поэтому Рим — вечная и неизменная субстанция. Уже с самого начала Рим предстает перед нами как нечто готовое и завершенное. И до конца повествования он не претерпевает никаких духовных изменений. Предания, на которые опирался Ливий, переносили происхождение таких институтов, как авгуры, легион, сенат и т. д., в самые первые дни возникновения этого города, предполагая вместе с тем, что с тех пор они остались неизменными. Отсюда — происхождение Рима, описанное Ливием, было каким-то чудом, это было внезапное появление завершенного города, города, каким он оставался в последующие времена. Проводя параллель с Ливием, мы должны были бы представить себе историка Англии, предполагающего, что Хенгист¹⁶ основал парламент с его палатами лордов и общин. Рим называют «вечным городом». Почему? Да потому, что люди все еще думают о Риме так, как о нем думал Ливий, — субстанциально, а не исторически.

Возьмем теперь Тацита. Фюрно уже много лет назад указывал^{1*}, что когда Тацит описывает моменты ломки характера человека, подобного Тиберию, под бременем императорской власти, он представляет этот процесс не как изменение структуры, но как проявление тех ее черт, которые до сих пор лицемерно скрывались. Почему же Тацит так искажает факты? Делает ли он это просто из озлобленности, для того чтобы очернить лич-

^{1*} The Annals of Tacitus (Oxford, 1896), vol. 1, p. 158.

ности людей, которым он отвел роли злодеев? Преследует ли он здесь риторические цели, давая читателю ужасные примеры, иллюстрирующие его этические взгляды, украшающие его повествование? Совсем нет. Все это происходит потому, что идея развития характера человека, идея, столь привычная для нас, для него метафизически невозможна. «Характер» — это субъект действия, но не само действие. Действия приходят и уходят, но «характеры» (как мы называем их), т. е. деятели, порождающие эти действия, оказываются субстанциями, чем-то вечным и неизменным. Те черты характеров какого-нибудь Тиберия или Нерона, которые проявились сравнительно поздно в их жизни, должны были присутствовать у них всегда. Хороший человек не может стать плохим. Человек, оказавшийся плохим в зрелом возрасте, должен был быть таким же плохим и в юности, лицемерие скрывало его пороки: ἀρχὴ ἄνδρα δεῖξει*, как говорили греки¹*. Власть не меняет характера человека, она только показывает, чем он уже был.

Греко-римская историография поэтому никак не могла описать возникновение чего бы то ни было. Все деятели, появившиеся на исторической сцене, считались уже сформировавшимися до начала истории, а их отношение к историческим событиям было точно таким же, как отношение машины к ее собственным движениям. Область истории ограничивалась описанием того, как действуют люди и объекты, природа же этих людей и объектов оставалась вне поля видения историка. Немезидою этого субстанционалистского подхода был исторический скептицизм: события, эти преходящие акциденты, считались непознаваемыми, а субъект действия, рассматриваемый в качестве субстанции, хотя и был познаваемым, но не для историка. Но чему же служила тогда история? Для платонизма история обладала некоей прагматической ценностью, и такое понимание единственной ценности истории усиливается от Исократ до Тацита. И по мере того, как эта точка зрения укреплялась, она вела к своего рода пораженчеству в отношении точности исторического описания, к недобросовестности исторического сознания как такового.

* власть выявляет (истинную суть) человека (греч.).

* *Аристотель*. Никомахова этика, 1130, 1.

Часть II

ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА

§ 1. ВОЗДЕЙСТВИЕ ХРИСТИАНСКИХ ИДЕЙ

Европейская историография в своем развитии прошла через три кульминационные точки. Первая относится к пятому столетию до новой эры, когда возникла идея истории как науки, как формы исследования, *ἱστορία*. Вторая приходится на четвертый — пятый века нашей эры, когда эта идея истории получила новую форму под революционизирующим воздействием христианской мысли. Мне следует теперь описать этот процесс и показать, как христианство отбросило два ведущих принципа греко-римской историографии, а именно: 1) оптимистическое представление о человеческой природе и 2) идею субстанциальной метафизики о вечных сущностях, лежащих в основе процесса исторического изменения.

1. Одним из наиболее важных элементов сферы морального опыта, получившим свое выражение в христианстве, было чувство слепоты человеческих деяний. Речь идет не о случайной слепоте, связанной с недостатками индивидуальной проницательности человека, а о слепоте органической, заложенной в природе самого действия. Согласно христианской доктрине, то, что человек вынужден действовать вслепую, не зная будущих результатов своих действий, — неизбежно. Эта неспособность достичь заранее поставленных целей, которую греки называли *σφαιρία* (промахом), перестала рассматриваться как случайный элемент в природе человека. Она стала считаться ее необходимым элементом, вытекающим из условий существования человека как такового. Это — его первородный грех, который так настойчиво подчеркивал св. Августин¹, связывая его в психологическом плане с силой плотского желания. Человеческое действие, в соответствии с этой точкой зрения, не планируется для достижения целей, заранее поставленных интеллектом. Оно вызывается к жизни *a tergo**. непосредственным и слепым желанием. И не только необразованный простолюдин, но и человек вообще делает то, что ему хочется, а не обдумывает разумный план своих действий. Желание — это не укрощенный конь платоновской метафоры, а бешено мчащаяся лошадь, закусившая удила. «Грех» же (используя технический теологический термин), к которому оно *цесет* нас и совершить который мы стремимся, — это не грех, свободно выбранный нами, это — врожденный, первородный грех, присущий нашей

природе. Из этого следует, что своими благими делами человек обязан не собственной воле и интеллекту, но чему-то, отличному от него самого, чему-то, что заставило его желать добиваться целей, достойных того, чтобы к ним стремиться. Поэтому, с точки зрения историка, принадлежащего к этой школе, хотя человек и ведет себя так, как если бы он был мудрым архитектором своей судьбы, мудрость, обнаруживаемая в его действиях, принадлежит не ему, а богу, милостью которого желания человека направляются к достойным целям. Отсюда — планы, реализуемые в человеческих действиях (я имею в виду такие планы, как завоевание мира Римом), возникают не потому, что люди задумывают их, устанавливают их ценность и находят средства их осуществления, «о потому, что люди, поступая в каждый данный момент в соответствии со своими желаниями, фактически осуществляют предначертания бога. Это понимание благодати согласуется с теорией первородного греха.

2. Метафизической доктрине субстанции в греко-римской философии был брошен вызов христианской доктриной творения. Согласно последней, ничто не вечно, кроме бога, а все остальное было сотворено им. Человеческая душа перестала рассматриваться как нечто, существовавшее в прошлом ab aeterno*, ее бессмертие в этом смысле отрицалось. Считалось, что каждая душа — новое творение. Аналогичным образом народы и нации, эти коллективы людей, — не вечные субстанции, но были созданы богом. А то, что бог создал, он может и видоизменить, переориентировав его природу для достижения новых целей. Так, проявив свое милосердие, он может изменить характер созданного им человека или народа. Даже так называемые субстанции, еще допускавшиеся ранней христианской мыслью, не были субстанциями в подлинном смысле слова, как их понимали античные мыслители. Человеческая душа все еще называлась субстанцией, но понималась теперь как творение бога, зависящее от него на протяжении своего существования. И природный мир все еще именовался субстанцией, но с теми же самыми ограничениями. Сам бог тоже рассматривался как субстанция, но его субстанциальная природа теперь считалась непознаваемой: непознаваемой не только для разума человека, опирающегося на свои собственные силы, она не могла быть раскрыта и с помощью откровения. Единственное, что мы можем знать о боге, — это его действия. Но постепенно, под воздействием христианства исчезли даже и эти квазисубстанции. В тринадцатом столетии св. Фома Аквинский отверг концепцию божественной субстанции и определил бога как чистую деятельность, actus purus** . В восемнадцатом столетии Беркли отбросил концепцию материальной субстанции, а Юм — духовной.

* от века (лаг.).

** чистое действие (лат.).

Тем самым были созданы все условия для третьего переломного момента в истории европейской историографии, когда появилась, наконец, давно ожидаемая история как наука.

Внедрение христианских идей оказало тройное воздействие на понимание истории.

I/ а) Возникло новое отношение к истории, в соответствии с которым исторический процесс рассматривался как реализация не человеческих, а божественных целей. Так как эти цели становились целями человека, воплощаясь в человеческой деятельности и осуществляясь при помощи его воли, то соучастие бога в их реализации ограничивалось предопределением их, изменением время от времени объектов человеческих желаний. Так, каждое действующее человеческое существо знает, чего оно хочет, и добивается желаемого. Но оно не знает, почему оно этого хочет, ибо причина его желания — бог, который вложил его в душу человека для того, чтобы достичь осуществления своих предначертаний. С одной стороны, исторический деятель — человек, ибо все, что происходит в истории, происходит по его воле. С другой стороны, единственным историческим деятелем является бог, ибо только действие божественного провидения обеспечивает то, что действия человеческой воли в любой данный момент приводят именно к этому результату, а не какому-нибудь иному. С одной стороны, опять же человек является той целью, ради которой происходят все исторические события, ибо бог стремится к благосостоянию людей. С другой стороны, человек существует всего лишь как средство осуществления божественных предначертаний, ибо бог создал его только для того, чтобы достичь своих целей, целей, осуществляемых при помощи человека. Это новое отношение к человеческим деяниям внесло громадный вклад в историю, потому что признание человеческого желания как единственного фактора возникновения исторических событий является неотъемлемой предпосылкой понимания любого исторического процесса.

б) Этот новый взгляд на историю позволил поднять историческую значимость не только действий исторических деятелей, но и значимость самого их существования и природы как исполнителей божественных предначертаний. Как индивидуальная душа, созданная богом для вечности, обладает, однако, только теми характеристиками, какие требует данное время для исполнения его замыслов, так и такие исторические объекты, как Рим, — не вечные сущности, но преходящи, возникают в соответствующую историческую эпоху для того, чтобы выполнить некую определенную функцию, и сходят со сцены, когда их роль сыграна. Все это было глубокой революцией в историческом мышлении. Это значило, что историческая эволюция не рассматривалась более как процесс, протекающий, так сказать, по поверхности вещей, затрагивающий только их акцидентальные (случайные) стороны. Теперь он касался самой их сущности и тем самым включал

в себя подлинное творение и подлинное уничтожение. Все это было приложением к истории христианской концепции бога, бога — не простого ремесленника, формирующего мир из предсуществующей материи, а бога — творца, созидающего сущее из небытия. И это тоже громадное завоевание исторической мысли, потому что признание того, что исторический процесс создает своих собственных носителей, что, например, такие исторические образования, как Рим или Англия, — не просто предпосылки, а продукты этого процесса, было первым шагом на пути к понятию характерных особенностей истории.

в) Эти два изменения в концепции истории вытекали, как мы уже видели, из христианских учений о первородном грехе, божественной благодати и творении. Третье было связано с универсализмом христианского отношения к человечеству. Для христианина все люди равны в глазах бога, для него нет избранного народа, привилегированной расы, людского сообщества, судьбы которого более важны, чем судьбы другого. Все люди и все народы возлечены в осуществление божественных предназначений, поэтому исторический процесс происходит везде и всегда его характер один и тот же. Любая часть его — это часть одного и того же целого. Христианин не может удовлетвориться римской историей, древнееврейской историей или любой иной историей отдельного народа: ему нужна история мира в целом, всеобщая история, темой которой должно быть осуществление божественных предназначений для человека. Вторжение христианских идей преодолевает не только гуманизм и субстанциализм, характерные для греко-римской историографии, но и ее партикуляризм.

§ 2. ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Любая история, написанная в соответствии с христианскими принципами, по необходимости должна быть универсальной, провиденциальной, апокалиптической и периодизированной.

1. Это будет *универсальная* история, как история мира, входящая к началу человека. Она опишет, как возникли различные расы и заселили разные части земли. Она опишет расцвет и падение цивилизаций и государств. Греко-римская ойкуменическая история не была универсальной в подлинном смысле этого слова, потому что она тяготела к определенному центру притяжения. Греция или Рим были этими центрами, вокруг которых вращалось все. Христианская универсальная история пережила коперниковскую революцию, уничтожившую самую идею такого центра притяжения.

2. Она припишет исторические события не мудрости людей, совершивших их, но действиям провидения, предназначавшего

деяния людей. Теократическая история Ближнего Востока не провиденциальна в этом смысле, потому что она имеет не универсальный, а партикуляристский характер. Теократический историк заинтересован в действиях отдельного общества, а бог, управляющий этими действиями,— это бог, для которого данное частное общество — избранный народ. Провиденциальная же история, напротив, хоть и рассматривает историю как пьесу, написанную богом, но в этой пьесе для нее нет персонажей, пользующихся особым благоволением автора. /

3. В общем ходе событий она ставит задачу найти доступную разуму закономерность. В частности, она придает в этой связи исключительно важное значение исторической жизни Христа, которая для нее, безусловно, представляет собой одно из самых главных предустановленных выражений этой закономерности. Ее повествование будет концентрироваться вокруг данного события, а все предшествующие и все последующие факты будут рассматриваться как события, либо ведущие к нему и подготавливающие его, либо развивающие его последствия. Поэтому рождение Христа разделит историю для нее на две части, каждая из которых отличается неповторимыми особенностями. Первая часть будет обращена в будущее, ее смысл — неосознанная, слепая подготовка к событию, которое еще не произошло. Вторая же часть ретроспективна, так как откровение Христово уже было дано людям. Историю, которая поэтому делится на два периода, периоды мрака и света, я буду называть *апокалиптической* историей.

4. Разделив историю прошлого на две части, христианская универсальная история, естественно, будет стремиться и к дальнейшему делению. Поэтому она станет выделять и другие события, не столь решающие, как рождение Христа, но также по-своему важные, события, делающие все происшедшее после них отличным от того, что им предшествовало. Таким образом, история / делится на эпохи, или *периоды*, каждый из которых имеет специфические особенности и отличается от периода, предшествовавшего ему, каким-нибудь событием. На специальном языке историо- / графии такого типа подобное событие называется эпохальным.

Все эти четыре элемента вполне сознательно внесены в историческую мысль раннехристианскими учеными. В качестве примера можно взять Евсевия Кесарийского¹, автора третьего — начала четвертого века. В своих «Хрониках» он ставит перед собой задачу создать универсальную историю, все события которой включены в единые хронологические рамки, а не датируются по Олимпиадам, как в Греции, или же по годам правления консулов, как в Риме. Его работа была компиляцией, но она очень сильно отличается от компиляций языческих ученых периода Поздней империи, так как ее вдохновляет новая цель — доказать, что события, хронологически упорядоченные таким образом, образуют

закономерную последовательность, в центре которой — рождение Христа.

Решая ту же самую задачу, Евсевий создал и другую работу, так называемое «Praeparatio Evangelica» *, в которой он доказывал, что дохристианская история мира может рассматриваться как процесс, задуманный таким образом, чтобы найти свою кульминационную точку в Воплощении. Иудейская религия, греческая философия, римское право объединяются в его работе, создавая почву, на которой христианское Откровение только и могло пустить свои корни и созреть: если бы Христос был рожден в мир в любое иное время, то этот мир был бы просто неспособен принять его.

Евсевий был всего лишь одним из представителей большого числа мыслителей, стремившихся разработать в деталях следствия, вытекавшие из христианской концепции человека. Когда мы видим, что отцы церкви, такие, как Иероним³, Амвросий⁴ или даже Августин, с презрением и враждебностью говорят о языческой учености и литературе, то мы должны помнить, что это презрение вытекает не из недостатка образованности или варварского безразличия к знанию как таковому, но из страстности, с которой эти люди, провозгласившие новый идеал знания и сталкивавшиеся с яростной оппозицией, трудились над переориентацией всей структуры человеческой мысли. В случае истории, а мы здесь занимаемся только ею, эта переориентация не только возобладала со временем, но и оставила свои плоды в виде непреходящих завоеваний исторической мысли.

Подход к истории как, в принципе, к истории мира в целом, в рамках которой войны, подобные войнам Греции с Персией, Рима с Карфагеном, рассматриваются беспристрастно не с точки зрения победы одной из враждующих сторон, а с точки зрения влияния их исхода на будущие поколения, — такой подход стал общим местом. Символом этого универсализма оказывается принятие единой хронологической системы отсчета для всех исторических событий. Единая универсальная хронология, изобретенная Исидором Севильским⁵ в седьмом столетии и популяризированная Бедой Достопочтенным⁶ в восьмом, датирующая все прошедшее временем до и после рождества Христова, ясно показывает, откуда пришла ее идея.

Общим местом стала и идея провиденциализма. Нас учат в наших школьных учебниках, например, что англичане — между делом и не придавая этому большого значения — в восемнадцатом столетии создали⁷ империю: т. е. они осуществили то, что при ретроспективной оценке представляется как проведение в жизнь некоего плана, хотя в то время никакого сознательного плана не существовало.

* «Приготовление к Евангелию» (лаг.).

Общим местом стала и апокалиптическая идея, хотя историки относят ее кульминационный, апокалиптический момент к самым различным временам и событиям: к Ренессансу, изобретению книгопечатания, научному движению семнадцатого столетия, Французской революции, либеральному движению девятнадцатого века или даже, как историки-марксисты — к будущему.

И идея эпохальных событий стала общим местом, а вместе с ней и деление истории на периоды, отличающиеся характерными чертами.

Все эти элементы, столь знакомые современной исторической мысли, полностью отсутствовали в греко-римской историографии и были старательно разработаны мыслителями раннего христианства.

§ 3. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Средневековая историография, посвятившая себя разработке указанных концепций, с одной стороны, представляет собой продолжение эллинистической и римской историографии. Их метод остается неизменным. Средневековый историк все еще черпает фактический материал из преданий и не располагает эффективным оружием критической оценки этих преданий. Здесь он подобен Ливию, со всеми его достоинствами и недостатками. У него нет никаких средств для изучения того, как возникли эти предания, дошедшие до него, и для анализа их различных компонентов. Его критика носит чисто личный, ненаучный, несистематический характер, и это часто подводит его, и он нам кажется неумно доверчивым. Но, с другой стороны, он часто обнаруживает замечательные стилистические достоинства, силу воображения. Например, смиренный монах из Сент-Олбани, оставивший нам «Flores Historiarum»⁷, приписанные Матвею из Вестминстера, поведал нам о короле Альфреде и пирогах⁸, леди Годиве⁹, короле Кнута на берегу Босхема¹⁰ и т. д. Все это, может быть, и сказочные истории, но они — немеркнувшие жемчужины нашей литературы и не меньше, чем история Фукидида, заслуживают того, чтобы их бережно сохраняли как *κτῆμα ἐς αἰ**.

Однако в отличие от Ливия средневековый историк обрабатывает свой материал с универсалистской точки зрения. И в средние века существовал национализм, но историк, зараженный национальными антипатиями или чувством национального превосходства, знал, что поступает плохо. Его задачей было не хвалить Англию или Францию, но поведавать о *gesta Dei* **. Для него история была не просто драмой человеческих устремлений, в которой он принимал ту или иную сторону, но процессом, которому при-

нетленное сокровище (греч.).
деяния божьи (лат.).

суша внутренняя объективная необходимость. Самые мудрые и сильные люди вынуждены подчиниться ей не потому, что, как у Геродота, бог — разрушительное и вредоносное начало, но потому что бог, будучи провидцем и творцом, имеет собственный план и никому не позволит помешать его осуществлению. Поэтому человек, действующий в истории, оказывается втянут в божественные планы, и те увлекают его за собой независимо от его согласия. История как воля бога предопределяет самое себя,¹ и ее закономерное течение не зависит от стремления человека управлять ею. В ней возникают и реализуются цели, не планируемые ни одним человеческим существом. Даже те, кто думает, что они противодействуют им, на самом деле способствуют их исполнению. Они могут убить Цезаря, но не в силах помешать падению республики. Само это убийство — новое и дополнительное обстоятельство, содействующее этому падению. Следовательно, общий ход исторических событий — критерий оценки действий индивидуумов, принимающих в нем участие^{1*}. Долг индивидуума — стать добровольным инструментом для достижения его объективных целей. Если он выступит против них, то ему не удастся остановить или изменить ход истории. Все, чего он добьется, так это лишь своего осуждения, того, что все его усилия окажутся тщетными, а жизнь прожита впустую. Это патристическая доктрина. Ранний христианский писатель Ипполит определяет дьявола, как *ο ἀντιτάτων τοῖς κοσμητοῖς**.

Великой задачей средневековой историографии было открыть и разъяснить этот объективный, или божественный, план. Он разворачивался во времени, и потому его осуществление проходило последовательно ряд этапов. Размышления над этой последовательностью и породили концепцию исторических эпох, каждая из которых начиналась с какого-нибудь эпохального события. Но попытка выделить исторические периоды — показатель развитой и зрелой исторической мысли, не боящейся истолковывать факты, а не просто устанавливать их. Однако и здесь, как и в других областях, средневековая мысль, отнюдь не лишенная смелости и оригинальности, оказалась неспособна выполнить свои обещания. Чтобы проиллюстрировать это, я воспользуюсь всего лишь одним примером — примером средневековой периодизации истории. В двенадцатом столетии Иоахим Флорский разделил историю на три периода: царствование бога-отца, или невоплощенного бога, т. е. дохристианская эра; царствование бога-сына, или хри-

^{1*} Знаменитый афоризм Шиллера «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» («Всемирная история — это всемирный суд») — представляет собой старую средневековую максиму, возрожденную в конце восемнадцатого столетия. Он типичен для того культа средневековья, который был характерен для многих романтиков.

* враг всего миропорядка (*греч.*).

стианская эра; царствование святого духа, которое должно было начаться в **будущем**¹². Это обращение к будущему свидетельствует об одной важной черте средневековой историографии. Если бы от средневекового историка потребовали объяснить, как он узнал, что история протекает в соответствии с неким объективным планом, он ответил бы — через божественное Откровение. Оно — часть того, что Христос открыл людям о боге. И это Откровение давало ключ не только к пониманию прошлых деяний творца, но показывало нам и его будущие намерения. Христово Откровение, следовательно, позволяло нам охватить мыслью историю всего мира в целом — от его сотворения в прошлом до его конца в **будущем**, ту историю, какой она представляется вневременному и вечному видению бога. Таким образом, средневековая историография предвидела конец истории, конец, predeterminedный богом и ставший известным людям через его Откровение. Поэтому она включала в себя эсхатологию.

Эсхатология всегда является чужеродным элементом в истории. Дело историка — знать прошлое, а не будущее. Если же историки претендуют на то, чтобы определить будущие события до того, как они произошли, то это верный признак, на основании которого мы можем с уверенностью сделать вывод о какой-то порочности самой их концепции истории как таковой. Более того, мы можем точно определить, в чем состоит этот порок. Здесь происходит следующее: они расщепляют единую реальность исторического процесса на две отдельные части (на ту, которая определяет, и на ту, которая определяется), на абстрактный закон и простой факт, на всеобщее и отдельное. Они гипостазируют всеобщее, превратив его в некое ложное единичное, существующее само по себе и для себя, и тем не менее продолжают рассматривать его в этой его изоляции как нечто, определяющее ход конкретных событий. Всеобщее, будучи изолированным от временного процесса, действует не в нем самом, но только воздействует на него. **Временной** процесс здесь — нечто пассивное, формируемое вневременной силой, воздействующей на него извне. И так как эта сила действует совершенно одинаковым образом во все времена, то, зная, как она действует в настоящем, мы понимаем также, как она будет действовать в будущем. Если нам известно, как она направляла поток событий в одно время, мы тем самым знаем, как она направит его в другое время. Поэтому мы можем предсказывать будущее. Отсюда в средневековой мысли полная противоположность между объективной целью бога и субъективными целями человека мыслится таким образом, что цель бога навязывает истории некий объективный план, совершенно не зависящий от субъективных целей человека. А это с необходимостью ведет к идее о том, что намерения людей никак не влияют на ход истории, а единственной силой, направляющей ее, оказывается божественная природа. Поэтому, предположив, что божественная

природа дана в Откровении веры, те, кому она дана, могут благодаря силе веры знать, каким должно быть будущее.

Все это может показаться близким к субстанциализму. На самом же деле мы сталкиваемся здесь с чем-то совсем иным, а именно — с трансцендентализмом. Бог в средневековой теологии — не субстанция, а чистый акт. Трансцендентализм же означает, что деятельность божества мыслится не как проявляющаяся в человеческой деятельности и посредством ее, а как действующая извне и управляющая ею, не имманентная миру человеческого действия, а трансцендентная этому миру.

В данном случае произошло следующее: маятник мысли качнулся от абстрактного и одностороннего гуманизма греко-римской историографии к столь же абстрактному и одностороннему теократизму средневековой. Деятельная роль провидения в истории была признана, но признана таким образом, что человеку ничего не оставалось делать. Одним из следствий этого было, как мы видели, ошибочное убеждение историков в том, что они могут предсказывать будущее. Другим следствием было то, что, стремясь обнаружить общий план истории и веря, что этот план принадлежит богу, а не человеку, они стали заниматься поисками сущности истории вне самой истории, пренебрегая деяниями людскими, для того чтобы открыть план божественный. Вследствие этого конкретные факты человеческой деятельности стали для них чем-то малозначительным. Они пренебрегли первой обязанностью историка — его готовностью любой ценой установить, что же произошло в действительности. Вот почему средневековая историография так слаба в смысле критического метода. Эта слабость не случайна. Она определяется не скудостью источников и материалов, находившихся в распоряжении ученых. Она зависит не от ограниченности того, что они могли делать, а от ограниченности того, что они желали делать. Они стремились не к точному и научному исследованию подлинных фактов прошлого, а к точному и научному изучению атрибутов божества, к теологии, прочно основанной на двойном фундаменте веры и разума, к теологии, позволившей бы им определять априори, что должно было произойти и что должно будет произойти в ходе исторического процесса.

Все это обусловило то, что в глазах ученого-историка того типа, который не заботится ни о чем другом, кроме точности в передаче фактов, средневековая историография не просто неудовлетворительна, но преднамеренно и отталкивающе ложная. Историки девятнадцатого столетия, которые, как правило, и занимали именно такую чисто академическую позицию в своем отношении к природе истории, воспринимали эту историографию с крайней антипатией. Сегодня же, когда мы менее одержимы требованием критической точности и больше заинтересованы в интерпретации фактов, мы можем смотреть на нее более дружелюбными глазами.

Мы столь далеко зашли на пути, возвращающем нас к средневековой точке зрения на историю, что возникновение и падение наций и цивилизаций является для нас результатом действия какого-нибудь закона, закона, имеющего мало общего с намерениями и целями людей, составлявших эти нации и цивилизации. И не так уж плохо, по-видимому, мы сейчас относимся к теориям, которые утверждают, что крупномасштабные исторические изменения обязаны своим происхождением диалектике особого рода, действующей объективно и формирующей исторический процесс в соответствии с необходимостью, не зависящей от человеческой воли.

Все это несколько сближает нас со средневековыми историками, и, если мы хотим избежать ошибок, свойственных идеям этого рода, изучение средневековой историографии полезно для нас потому, что оно показывает, как антитеза между объективной необходимостью и субъективной волей ведет к пренебрежению исторической точностью, к ненаучному легковерию и к слепому принятию традиции. У средневекового историка были все основания для ненаучности, понятой в этом смысле: в то время никто еще не открыл, как критиковать источники и устанавливать факты научным образом. Все это сделала историческая мысль тех веков, которые последовали за средневековьем. Для нас же сейчас, когда эта работа уже проделана, нет извинений. И если бы мы пошли назад, к средневековой концепции истории со всеми ее ошибками, то тем самым мы бы продемонстрировали и ускорили то падение цивилизации, которое, может быть, и преждевременно, уже сейчас провозглашают некоторые историки.

§ 4. ИСТОРИКИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Одной из главных задач европейской мысли в конце средних веков было осуществить переориентацию исторических исследований. Великие теологические и философские системы, дававшие основу для априорных определений общего плана истории, перестали внушать доверие, и вместе с Ренессансом происходит возврат к гуманистическому взгляду на историю, основывавшемуся на гуманизме античности. Академическая точность вновь становится важной, потому что действия людей перестают казаться ничтожными в сравнении с божественным планом истории. Историческая мысль снова ставит человека в центр рисуемой ею картины. Но, несмотря на это новое пробуждение интереса к греко-римской мысли, ренессансная концепция человека глубоко отличалась от греко-римской, и когда Макьявелли в начале шестнадцатого столетия высказывает свои идеи об истории, комментируя первые десять книг Ливия, он отнюдь не воспроизводит взгляды Ливия на историю. Человек для историка эпохи Возрож-

дения не был похож на человека, обрисованного античной философией, управляющего своими действиями, творящего собственную судьбу силой своего интеллекта. Это был человек, как его представляла христианская мысль, — существо страстное и импульсивное. История поэтому становилась историей человеческих страстей, которые рассматривались как необходимое проявление человеческой природы.

Благим плодом этого нового подхода мысли была прежде всего та великая чистка всего фантастического и недостоверного, что содержалось в средневековой историографии. Например, в середине шестнадцатого столетия Жан Боден^{1*} показал¹³, что принятая в истории схема периодизации по четырем Империям^{2*} основывалась не на точном истолковании фактов, а на произвольной схеме, заимствованной из Книги Даниила¹⁴. А многочисленные ученые, в большинстве случаев итальянцы, занялись опровержением тех легенд, в которые многие страны облекали свое незнание собственного происхождения. Полидор Вергилий¹⁵, например, в начале шестнадцатого столетия разрушил старое предание об основании Британии Брутом-троянцем и заложил основы критической истории Англии.

К началу семнадцатого столетия Бэкон оказался в состоянии подвести итоги всему этому развитию, разделить свою карту знания на три большие области — поэзию, историю и философию, — управляемые тремя способностями человеческого духа — воображением, памятью и разумом. Сказать, что память владычествует над историей, равносильно утверждению, что главная задача истории — воскрешать в памяти и регистрировать факты прошлого такими, какими они были в действительности. Тем самым Бэкон настаивает на том, что история должна быть прежде всего интересом к прошлому ради него самого. Это — отрицание претензий историка на то, чтобы предвидеть будущее, и в то же самое время отрицание идеи, согласно которой главным делом историка является познание божественного замысла, проходящего через факты. Его интересуют факты сами по себе.

^{1*} *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Cap. VII: «Confutatio eorum qui quatuor monarchias... statuunt».

^{2*} Для медиевистических тенденций романтизма конца восемнадцатого века, о которых я уже упоминал в связи с Шиллером, весьма характерно то, что Гегель воскрешает эту давно опровергнутую схему четырех Империй в своем параграфе о мировой истории в конце «Философии права». Читатели Гегеля, привыкшие к его неистребимой привычке делить любой предмет, по канонам его диалектики, на триады, с удивлением обнаруживают, что схема мировой истории, приводимая на заключительных страницах этой книги, делится на четыре раздела, озаглавленные «Восточная империя», «Греческая империя», «Римская империя», «Германская империя». Читатель здесь склонен думать, что наконец-то факты оказались слишком сильными для гегелевской диалектики. Но отнюдь не факты сломали его диалектическую схему. Это — восстановление средневековой периодизации.

Но положение истории, понятой таким образом, было не очень определенным. Она освободилась от ошибок средневековой мысли, но ей все еще нужно было найти свой собственный предмет. У нее была определенная программа — возрождение прошлого, но она не располагала ни методами, ни принципами, руководствуясь которыми она могла бы осуществить эту программу. В действительности же бэконовское определение истории как области памяти было ошибочным, потому что прошлое только тогда нуждается в историческом исследовании, когда его не помнят и не могут вспомнить. Если бы его можно было вспомнить, то не было бы нужды в историках. Уже во времена Бэкона, его современник Кемден¹⁶, занимаясь — в лучших традициях Ренессанса — топографией и археологией Британии, показал, как забытая история может быть реконструирована на основании определенных данных, точно так же, как естествоиспытатели, работавшие в то же время, строили на основании своих данных научные теории. Вопросы, как усилиями мысли историк восполняет пробелы своей памяти, Бэкон так никогда и не поставил.

§ 5. ДЕКАРТ

Творческая мысль семнадцатого столетия сосредоточилась на проблемах естественных наук и обошла проблемы исторической науки. Декарт, как и Бэкон, делил все человеческое знание на поэзию, историю и философию, добавив к ним четвертую область — теологию. Но свой новый метод он применил только к одной философии с ее тремя основными разделами: математикой, физикой и метафизикой, ибо лишь здесь он надеялся достичь надежного и достоверного знания. Поэзия, говорил он, — больше природный дар, чем научная дисциплина; теология зависит от веры в Откровение; история же, как бы она ни была интересна, и поучительна, и ценна для формирования практического отношения к жизни, не могла притязать на истину, ибо события, описываемые ею, никогда не происходили так, как она их описывала. Поэтому революция в познании, которую планировал и осуществил Декарт, не дала ничего исторической мысли, потому что он не считал историю областью знания в строгом смысле этого слова.

В этом плане заслуживает пристального внимания один параграф, посвященный истории, из первой части его «Рассуждения о методе».

«Но я полагаю, что посвятил уже достаточно времени языкам, а также чтению книг древних с их историями и небылицами. Беседовать с писателями других веков — почти то же, что путешествовать. Полезнее познакомиться с нравами других народов, чтобы более здраво судить о наших собственных и не считать, что все, не согласное с нашими обычаями, смешно и противно

разуму, как обычно думают те, кто ничего не видел. Но тот, кто чересчур много времени тратит на путешествия, становится в конце концов чужим в собственной стране, а слишком большая любознательность по отношению к событиям прошлых веков обычно приводит к весьма большой неосведомленности в делах своего века. Кроме того, вымыслы вселяют веру в возможность таких событий, которые абсолютно невозможны; ведь даже самые правдивые повествования, если они не извращают и не преувеличивают значения событий, чтобы сделать чтение более занимательным, по меньшей мере почти всегда опускают самые низменные и менее значительные подробности, в силу чего все остальное представляется не таким, каково оно в действительности, и поэтому те, кто сообразует свое поведение с примерами, отсюда извлекаемыми, могут впасть в сумасбродство рыцарей наших романов и вынашивать замыслы, превосходящие их силы»¹⁷.

Декарт здесь делает четыре замечания, на которые стоит обратить внимание. 1. История как бегство от реальности: историк — путешественник, который, пребывая вне дома, становится чужаком по отношению к собственному времени. 2. Исторический скептицизм: исторические повествования — недостоверные отчеты о прошлом. 3. Антиутилитарная идея истории: недостоверные повествования никак не могут помочь нам понять, что в действительности является возможным и тем самым — как эффективно действовать в настоящем. 4. История как сфера игры воображения: даже в лучшем случае историки искажают прошлое, представляя его более блестящим, чем оно было на самом деле.

1. В ответ на декартовскую оценку истории как «бегства от современности» можно было бы сказать, что историк способен разглядеть подлинное прошлое только в том случае, если он твердо опирается на настоящее. Его задача — совсем не в том, чтобы полностью отрешиться от своего времени. Он должен во всех отношениях быть человеком своей эпохи и рассматривать прошлое с точки зрения этой эпохи. Это поистине сильный ответ, но чтобы дать его, необходимо было дальнейшее развитие теории познания, развитие, выходящее за рамки теории Декарта. Только во времена Канта философы поняли познание как процесс, направленный на объект в соответствии с собственной точкой зрения познающего. Кантианская «коперниковская революция» содержала в себе в скрытой форме теорию — хотя сам Кант никогда ее и не разрабатывал, — которая показывала, как возможно историческое знание, когда историк не только не отказывается от взглядов своей эпохи, но именно придерживается их.

2. Утверждать, что исторические повествования рассказывают о событиях, которые не могли произойти, равносильно утверждению, что у нас есть какой-то критерий, благодаря которому мы и получаем возможность судить о том, что могло произойти, основываясь не только на дошедших до нас свидетельствах. Декарт

здесь предвосхищает возникновение подлинно критического метода в историографии, полное развитие которого явилось бы ответом на его собственное возражение.

3. Ученые Ренессанса, возрождая многие элементы греко-римской концепции истории, возродили и ту ее идею, что история имеет практическую ценность, ибо учит людей искусству политики и практической жизни. Эта идея была неизбежна в то время, когда люди не могли найти теоретических основ для иного подхода к истории, согласно которому ценность истории имеет теоретический характер и заключается в ее способности открывать истину. Декарт был совершенно прав, отвергая эту идею. Фактически он предвосхищает замечание Гегеля из введения к его «Философии истории», замечание, согласно которому единственным практическим уроком истории является то, что она никого и никогда ничему не научила. Но Декарт не видел, что современные ему исторические труды таких людей, как Бюкенен¹⁸ и Гроций¹⁹, а в еще большей мере работы историков, принадлежавших к поколению, еще только вступающему в науку (Тиллемон²⁰, болландисты²¹), были продиктованы простым стремлением к истине. Прагматическая концепция истории, которую он критиковал, была в то время мертва.

4. Говоря, что исторические повествования преувеличивают величие и великолепие прошлого, Декарт фактически предлагает некий критерий, с помощью которого их можно подвергнуть критике, а истина, скрываемая или искажаемая ими, может быть восстановлена. Если бы он продолжал работать в этом направлении, он мог бы создать основы метода исторической критики, кодекс ее правил. Приведенный выше тезис фактически и становится одним из этих правил, сформулированных в начале следующего столетия Вико. Но Декарт не понимал этого, потому что его интеллектуальные интересы были столь определенно сориентированы на математику и физику, что, когда он писал об истории, он ошибочно принимал плодотворные указания, направленные на усовершенствование исторического метода, за доказательство полной невозможности такого усовершенствования.

Таким образом, отношение Декарта к истории было причудливо-неопределенным. Коль скоро речь идет о его намерениях, он в своей работе стремился к тому, чтобы поставить под сомнение ценность истории, как бы ее ни понимать, ибо он стремился отвлечь людей от истории, направить их усилия на развитие точной науки. В девятнадцатом столетии наука пошла своим, независимым от философии путем, потому что послекантовские идеалисты начали проявлять все более скептическое отношение к ней. Разрыв стал ликвидироваться только в наше время. Это отчуждение было совершенно аналогично тому, которое возникло в семнадцатом веке между историей и философией под влиянием аналогичной причины — исторического скептицизма Декарта.

§ 6. КАРТЕЗИАНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

В действительности же декартовский скептицизм ничуть не обескуражил историков. Скорее они восприняли его как вызов, как призыв к тому, чтобы, отдалившись от философии, разработать собственный метод, открывающий возможность критической истории, а затем, обогатившись новым знанием, вернуться к философии. В течение второй половины семнадцатого века возникла новая школа исторической мысли, которая, как это ни парадоксально звучит, может быть названа картезианской историографией, подобно тому как французская классическая драма этого периода была названа школой картезианской поэзии. Я называю ее картезианской историографией, потому что, как и картезианская философия, она была основана на методическом сомнении. И в полном признании критических принципов. Главная идея этой новой школы сводилась к тому, что историк не должен учитывать свидетельства письменных источников, не подвергнув их критическому анализу, основанному по крайней мере на трех методических принципах: 1) на собственном правиле Декарта, правиле, которое он хоть и не сформулировал, но подразумевал: никакой авторитет не должен заставлять нас верить в то, что, как мы знаем, невозможно; 2) на правиле, требующем сопоставлять различные источники друг с другом, чтобы они не противоречили друг другу; 3) на правиле о том, что письменные источники надо проверять неписьменными. История, понимаемая таким образом, все еще основывалась на письменных свидетельствах, на том, что Бэкон бы назвал памятью. Но историки теперь учились воспринимать их критически.

Я уже упоминал в качестве примера представителей этой школы — Тиллемона и болландистов. «История римских императоров» Тиллемона была первой попыткой создать римскую историю, в которой внимание историка все время было направлено на то, чтобы согласовать свидетельства разных источников. Болландисты, школа ученых монахов, поставили перед собой задачу переписать жития святых, пользуясь критическим методом и устраняя из них все неправдоподобные чудеса. Болландисты углубились гораздо дальше, чем кто-либо до них, в проблему источников, в то, как рождаются предания, передаваемые от поколения к поколению. Именно этой эпохе, и в особенности болландистам, мы обязаны идее анализа традиции, анализа, учитывающего те искажения, которые вносились посредниками, ее передавшими. Тем самым они раз и навсегда решили старую дилемму, предписывающую либо принять традицию в целом как истинную, либо отбросить ее как ложную. В то же самое время они тщательно исследовали, что дают монеты, надписи, грамоты и другие нелитературные свидетельства для проверки и иллюстрации рассказов и описаний историков-повествователей. Именно в этот период

Джон Хорсли²² из Морлета в Нортамберленде собрал первую систематическую коллекцию римских надписей в Британии, руководствуясь идеями итальянских, французских и немецких ученых.

Этого движения почти не заметили философы. Новый исторический метод оказал большое влияние лишь на одного первоклассного мыслителя — Лейбница. Он применил его к истории философии, достигнув при этом выдающихся результатов. Мы можем даже назвать его основателем этой науки в новое время. Он не оставил обширных сочинений в данной области, но все его труды обнаруживают знание античной и средневековой философии и ему мы обязаны концепцией философии как непрерывной исторической традиции, в которой завоевания мысли связаны не с провозглашением совершенно новых и революционных идей, но с сохранением « развитием того, что он называл *philosophia perennis* *, т. е. вечных и неизменных истин, которые всегда были известны людям. Эта концепция, безусловно, делает слишком большой упор на идею постоянства и обращает слишком мало внимания на изменение. Философия понимается им в значительной степени как некое неизменное собрание заимствованных и вечных истин. Лейбниц здесь явно недооценивает постоянную необходимость ее перестройки усилием мысли, выходящей за границы прошлого. Но это означает только то, что лейбницевская концепция истории представляет собою типичный продукт той эпохи, когда отношение между постоянным и меняющимся, между истинами разума и истинами факта еще не было до конца осознано. Взгляды Лейбница означают *garrochement* *-* между отчужденными сферами истории и философии, но еще не их эффективное взаимодействие.

Вопреки этой строго исторической тенденции в философии Лейбница и вопреки блестящей работе, проделанной Спинозой как основателем критики Библии, общее направление картезианской школы было резко антиисторическим. Именно это и привело к упадку картезианства в целом, к его дискредитации. Мощное новое движение исторической мысли, развившееся фактически вопреки запретам картезианской философии, уже самим фактом своего существования опровергало ее. Когда же пришло время для открытого наступления на ее принципы, люди, возглавившие его, естественно, оказались людьми, чьи главные творческие интересы лежали в сфере истории. Я расскажу о двух таких атаках на картезианство.

* вечная философия (лат.).

* сближение (фр.).

§ 7. АНТИКАРТЕЗИАНСТВО: 1. ВИКО

Первую из них предпринял Вико, работавший в Неаполе в начале восемнадцатого столетия. Работы Вико интересны прежде всего потому, что он был образованным и блестящим историком, поставившим перед собой задачу сформулировать принципы исторического метода точно так же, как до него Бэкон сформулировал принципы метода естественнонаучного познания. В ходе своей работы Вико и столкнулся с картезианской философией как с чем-то таким, с чем необходимо было полемизировать. Он не ставил под сомнение обоснованность математического познания, но оспаривал картезианскую теорию познания с ее выводом о невозможности никакого иного знания, кроме математического. Поэтому он напал на картезианский принцип, в соответствии с которым критерием истины является ясность и отчетливость идей. Он указал, что в действительности это субъективный, или психологический, критерий. То, что я считаю мои идеи ясными и отчетливыми, доказывает только мою веру в них, а не их истинность. Высказывая это положение, Вико в сущности солидарен с Юмом, утверждавшим, что вера — это не что иное, как живость наших восприятий²³. Любая идея, сколь бы ложной она ни была, может убедить нас своею кажущейся самоочевидностью, и нет ничего легче, чем считать наши убеждения самоочевидными, хотя на самом деле они являются ни на чем не основанными фикциями, выросшими из софистической аргументации (здесь снова мы сталкиваемся с юмистскими взглядами). Мы нуждаемся, доказывает Вико, в принципе, руководствуясь которым мы могли бы различить то, что может быть познано, от того, что познано быть не может, — в теории, которая устанавливала бы пределы человеческого знания. Это положение, безусловно, ставит Вико в один ряд с Локком, задачей критического эмпиризма которого было создание исходных позиций для другого главного удара по картезианству.

Вико находит этот принцип в доктрине, утверждающей, что *verum et factum convertuntur**, т. е. возможность истинного познания чего бы то ни было и понимание его как реальности, а не как простого восприятия, определяются условием, при котором познаваемое должно быть создано познающим. В соответствии с этим принципом природа познаваема только для бога, но математика познаваема и для человека, потому что объекты математической мысли — фикции или гипотезы, построенные самим математиком. Любое математическое рассуждение начинается с некоего постулирования: пусть ABC будет некий треугольник и пусть $AB = AC$. Именно потому, что актом своей воли математик творит этот треугольник, потому что он его *factum*, он и может обладать истинными знаниями о нем. Но все это — не

* истинное и содеянное совпадают (лаг.).

«идеализм» в принятом значении этого слова. На самом деле существование треугольника не зависит от того, познают его или нет. Познать объект — не значит создать его. Напротив, ничто не может быть познано до того, как оно сотворено, и сможет ли познать его данное мышление, зависит от того, каким путем оно было создано.

Из этого принципа *verum — factum* следует, что история, которая особенно явно выступает как нечто, созданное человеческим духом, оказывается и особенно пригодной для того, чтобы быть объектом человеческого познания. Вико рассматривает исторический процесс как процесс, в котором люди создают системы языков, нравов, законов, правительств и т. д., т. е. он видит в истории историю возникновения и развития человеческих обществ и их институтов. Здесь мы в первый раз сталкиваемся с абсолютно современной идеей предмета истории. Нет больше антитезы между изолированными действиями людей и божественным планом истории, связывающим эти действия, как было в историографии средних веков. Нет здесь, с другой стороны, и предположения, что доисторический человек, которым Вико особенно интересовался, предвидел то, что получится из его начинаний. Хотя план истории и зависит исключительно от человека, он не является чем-то предсуществующим, как нереализованный замысел, постепенно находящий свое воплощение. Человек больше не просто демиург, формирующий человеческое общество, как бог Платона формирует мир по идеальным моделям. Как подлинный бог, он — настоящий творец, созидающий как форму, так и материю по мере своего исторического развития. Здание человеческого общества создано человеком из ничего, и именно потому каждая деталь его полностью познаваема человеческим духом.

Вико знакомит нас с результатами своих долгих и плодотворных исследований в таких областях, как история права и языка. Он обнаружил, что эти исследования способны нам дать знание столь же точное, как знание, полученное, по Декарту, в результате физических и математических исследований. Он определил и способ достижения такого знания, сказав, что историк может мысленно реконструировать процесс, в результате которого людьми творились исторические деяния в прошлом. Между мышлением историка и предметом его исследований существует своего рода предустановленная гармония. Это не предустановленная гармония Лейбница, основывающаяся на чуде. Она базируется на общности человеческой природы, объединяющей историка с людьми, деятельность которых он изучает.

Это новое отношение к истории имеет глубоко антикартезианский характер, потому что вся структура картезианской системы сложилась под воздействием проблемы, чуждой миру истории, — проблемы скептицизма, проблемы отношения идей к объектам. Декарт, начиная свои исследования в области метода естествен-

ных наук и основываясь на скептической точке зрения, господствовавшей тогда во Франции, должен был сначала уверить самого себя в том, что такая вещь, как материальный мир, действительно существует. Для историка подобной проблемы, как ее понимает Вико, быть не может. Скептическая точка зрения здесь исключается. История, по Вико, не занимается прошлым как прошлым. Она занята в первую очередь реальной структурой того общества, в котором мы живем, нравами и обычаями, которые свойственны нам и окружающим нас людям. Для того чтобы изучать их, нам не нужно задавать вопрос, существуют ли они на самом деле. Этот вопрос лишен смысла. Декарт, глядя на огонь, спрашивал, существует ли наряду с его идеей огня и сам огонь в действительности. Для Вико, занимавшегося такими вещами, как современный ему итальянский язык, подобный вопрос не мог возникнуть. Разграничение идеи исторической реальности и самой реальности было бы бессмысленным. Итальянский язык — это и есть то, чем считают его люди, пользующиеся им. Для историка такая обыденная человеческая точка зрения является окончательной. Ему нет нужды заниматься вопросом, думает ли бог об итальянском языке, и он знает, что на этот вопрос нельзя ответить. Поиски вещи в себе для него беспредельны и бесплодны. Сам Декарт полупризнал это, когда сказал, что в вопросах морали он придерживается правила принимать законы и институты страны, в которой он живет, и руководствоваться в своем поведении наилучшими и, как он считал, общепринятыми нормами. Тем самым он признал, что индивидуум не может создать все эти объекты априори, но должен признать их за исторические факты, относящиеся к обществу, в котором он живет.

Правда, Декарт принял эти правила только временно, надеясь, что потом он сможет разработать собственную систему поведения, систему, основанную на метафизическом фундаменте. Но это время так никогда и не пришло и не могло прийти по самой природе вещей. Декартовские надежды были всего лишь еще одним примером его преувеличенных оценок возможностей априорных спекуляций. История — тот вид знания, в котором вопросы об идеях и вопросы о фактах неразличимы, а весь смысл декартовской философии состоял в различении этих двух типов вопросов.

Вместе с концепцией истории Вико, концепцией, рассматривающей последнюю как философски оправданную форму знания, родилась и концепция исторического познания, способного охватить гораздо более широкие области, чем до той поры считалось возможным. Коль скоро историк дал ответ на вопрос, как возможно историческое знание вообще, он мог приступить и к решению исторических проблем, до сих пор остававшихся не решенными. Для этого надо было создать ясную концепцию метода исторического познания, разработать правила, которым оно подчиняется. Вико особенно интересовался тем, что он называл историей

отдаленных и темных периодов, т. е. расширением исторического знания. В этой связи он и сформулировал некоторые правила метода исторического познания.

Во-первых, он полагал, что определенные периоды в истории имеют общие черты, окрашивающие каждую деталь и повторяющиеся в других периодах, так что два различных периода могут оказаться тождественными по своей природе. Тем самым становится возможным заключать по аналогии от одного периода к другому. Он дал пример такого всеохватывающего сходства между двумя эпохами, которые он обозначил как «героические», а именно между гомеровским периодом истории Греции и европейскими средними веками. Их общими чертами были господство военной аристократии, экономика, основанная на сельском хозяйстве, эпическая поэзия, мораль, которая зиждется на идее личной доблести и верности, и т. д. Для того чтобы узнать о гомеровской эпохе больше, чем сам Гомер мог сказать нам, мы должны были бы заняться средними веками, а затем установить, насколько то, что изучено нами, приложимо к ранней истории Греции.

Во-вторых, он показал, что сходные периоды имеют тенденцию чередоваться в одном и том же порядке. За каждым героическим периодом следует классический, когда мысль превалирует над воображением, промышленность — над сельским хозяйством, а мораль, основанная на мире, — над моралью, основывающейся на войне. Затем в свою очередь наступает упадок, ведущий к новому варварству, варварству, однако, совершенно отличному от героического варварства эпохи, в которой царило воображение. Он называет его варварством рефлексии: мысль здесь все еще правит над чувствами, но мысль, исчерпавшая свою творческую силу, способная создать только бессмысленные сети искусственных и педантичных дефиниций. Вико иногда строит свои циклы следующим образом: вначале ведущим принципом истории является грубая сила, затем — доблестная, или героическая, сила, затем — бескомпромиссная справедливость, затем — блестящая оригинальность, затем — конструктивное раздумье и, наконец, — расточительное изобилие, которое разрушает все, что было создано до него. Но он совершенно ясно осознает, что любая такая схема слишком жесткая, и допускает бесконечное множество исключений.

В-третьих, это циклическое движение оказывается не простым вращением истории, прохождением ее через определенные фазы. История движется не по кругу, а по спирали, ибо она никогда не повторяется, а вступает в каждую новую фазу в иной форме, которую определяет предшествующее развитие. Так, христианское варварство средних веков отличается от языческого варварства гомеровской эпохи именно тем, что недвусмысленно выражает христианский дух. Именно потому, что история всегда создает нечто новое, циклический закон ее развития не позволяет нам пред-

видеть будущее. В этом отличие закона циклической эволюции Вико от старой греко-римской идеи строгого циклического движения в истории (мы находим ее, в частности, у Платона, Полибия, у таких историков Возрождения, как Макьявелли и Кампанелла), и оно сближает его с тем принципом, на фундаментальное значение которого я уже указывал, а именно: настоящий историк никогда не занимается пророчествами.

Вико затем перечисляет предрассудки, аналогичные «идолам» Бэкона в «Новом Органоне», по отношению к которым историки всегда должны быть бдительными. Он выделяет пять таких источников ошибок.

1. Преувеличенное представление о древности, т. е. предрассудок, переоценивающий богатство, мощь, величие и т. д. периода, исследуемого историком. Тезис, который Вико формулирует здесь в отрицательной форме, сводится к следующему: любой период истории прошлого заслуживает изучения не из-за ценности его достижений самих по себе, но в связи с его отношением к общему ходу истории. Предрассудок, указанный Вико, весьма живуч. Я, например, обнаружил, что люди, интересующиеся культурой римских провинций, с большим трудом верили тому, что Лондон в эпоху Римской империи (как мне удалось доказать по данным археологических раскопок) насчитывал всего 10—15 тыс. жителей. Они предпочли бы, чтобы их было 50—100 тыс., именно потому, что им свойственно было преувеличенное представление о прошлом.

2. Тщеславие наций. Каждая нация, занимающаяся своей историей, склонна изображать ее в наиболее выгодном свете. Истории Англии, написанные англичанами и для англичан, не слишком распространяются о военных неудачах и т. д.

3. Тщеславие ученых. Оно, как Вико понимает его, выражается в форме особого предрассудка, заставляющего историка думать, что люди, о которых он пишет, были похожи на него самого, т. е. являлись учеными, исследователями и вообще людьми рефлексивного склада ума. Академический ум ошибочно предполагает, что лица, которые вызывают его интерес, должны быть академичными по своей натуре. Фактически же, утверждает Вико, большинству исторических деятелей меньше всего был свойствен академический склад мышления. Историческое величие и рефлексирующий интеллект очень редко сочетаются в одном лице. Шкала ценностей, которыми руководствуется в своей жизни историк, весьма отлична от той, которая определяла жизнь его главных персонажей.

4. Ошибка источников, или то, что Вико называет ученической преемственностью наций. Считается, что если две нации имеют сходные идеи или институт, то одна из них должна была научиться у другой. Вико показывает, что эта ошибка связана с отрицанием оригинальной творческой силы человеческого духа, который способен самостоятельно прийти к тем же самым идеям, не перенимая их у других. И он совершенно прав, предостерегая историков от

этой ошибки. На самом деле даже тогда, когда невозможно отрицать, что одна нация научила другую, как Китай — Японию, Греция — Рим, Рим — Галлию и т. д., важно помнить, что ученик усваивает из уроков учителя не все, что тот мог бы ему передать, а лишь то, к чему подготовило его предшествующее историческое развитие.

II 5. Наконец, предрассудок, будто древние должны были быть лучше информированы о временах, более близких к ним, чем мы. В действительности же, если взять пример, которого нет у Вико, ученые времен короля Альфреда знали гораздо меньше о происхождении англосаксов, чем мы. Предостережение Вико против этого предрассудка имеет большое значение потому, что оно равносильно утверждению принципа, согласно которому знание историка не зависит от непрерывности исторического предания, ибо он может с помощью научного метода реконструировать картину прошлой эпохи независимо от любого предания вообще. Это явное отрицание того, что история, как говорил Бэкон, основывается на памяти, или, иными словами, на свидетельствах авторитетов.

Вико не удовлетворяется этими предупреждениями негативного характера. Он пытается также указать некоторые методы, с помощью которых историк в своей работе может выйти за рамки простого использования свидетельств авторитетов. Его наблюдения — банальности с точки зрения современного историка, но для его времени они были революционными.

1. Он показывает, как лингвистические исследования могут пролить свет на историю. Этимология может показать, каков был образ жизни данного народа, когда складывался его язык. Задача историка — реконструкция духовной жизни, идей народа, изучаемого им. Но запас слов раскрывает запас идей, а способ метафорического использования старого слова в новом смысле, когда люди хотели выразить новую идею, говорит о том, каким запасом идей они обладали до того, как эта идея родилась. Например, такие латинские слова, как *intellegere** и *dissere***², показывают, что, когда римлянам понадобились слова для обозначения понимания и обсуждения, они взяли из сельскохозяйственного лексикона термины, обозначающие уборку поля после жатвы и сеяние.

2. Аналогичным образом он поступает и с мифологией. Пантеон богов дохристианских религий полупоэтически отражает социальную структуру народа, сотворившего их. Так, в греко-римской мифологии Вико увидел отображение семейной, экономической и политической жизни древних. Эти мифы являлись той формой, в которой примитивное, но одаренное сильным воображе-

* подмечать, узнавать, мыслить, понимать (*лат.*).

** излагать, говорить подробно, рассуждать; первоначально: сеять, рассаживать, рассеивать (*лат.*).

нием сознание выразило то, что более рефлектирующее сознание зафиксировало бы в форме кодексов законов и морали.

3. Он предлагает новый метод (сколь странной ни кажется для нас его новизна) использования преданий: их следует принимать не буквально, а как смутное воспоминание о фактах, искаженных при передаче, причем коэффициент преломления можно определить с известной степенью точности. Все предания истинны, но ни одно из них нельзя понимать в прямом значении. Для того чтобы открыть их подлинный смысл, мы должны знать, что за люди придумали их и что эти люди подразумевают, утверждая то-то и то-то.

4. Чтобы найти ключ к такой интерпретации преданий, мы должны учесть, что духовная продукция людей на определенной стадии исторического развития довольно сходна. У дикарей во все времена и во всех местностях сходная духовная жизнь. Изучая современных дикарей, мы можем узнать, какими были древние дикари, и тем самым найти способ интерпретации их мифов и легенд, скрывающих факты истории самых отдаленных времен. Дети тоже своего рода дикари, и детские сказки точно так же могут помочь нам. Современные крестьяне — это не рефлексирующие, но одаренные богатым воображением люди, и их представления проливают свет на идеи примитивного общества и т. д.

Итак, суммируя, Вико сделал две вещи. Во-первых, он использовал в полной мере те успехи в разработке критического метода, которые были достигнуты историками семнадцатого столетия, и двинулся дальше по этому пути, показав, как историческая мысль может быть не только критической, но и конструктивной. Он освободил ее от зависимости от письменных источников и сделал по-настоящему оригинальной, опирающейся на себя, способной при помощи научного анализа данных открыть истины, которые были полностью забыты. Во-вторых, в своем историческом труде он разработал философские принципы настолько, что смог предпринять атаку на научную и метафизическую философию картезианства. Он потребовал расширения научной базы ее теории познания и подверг критике узость и абстрактность этой господствовавшей в то время философской доктрины. Однако он слишком опередил свое время, чтобы оказать сильное непосредственное влияние. Выдающиеся достоинства его сочинения были признаны лишь двумя поколениями позднее, когда немецкая мысль, развиваясь собственным путем благодаря пышному расцвету исторических исследований в Германии восемнадцатого столетия, пришла к сходным во многим выводам. Когда это случилось, немецкие ученые вновь открыли Вико и признали громадную ценность его работ, продемонстрировав тем самым справедливость его теории о том, что идеи распространяются не путем «диффузии», как товары, а каждая нация независимо открывает их на той стадии развития, на которой она испытывает нужду в них.

§ 8. АНТИКАРТЕЗИАНСТВО: 2. ЛОКК, БЕРКЛИ, ЮМ

Вторую и по своим историческим последствиям более эффективную атаку на картезианство предприняла школа Локка в философии, достигшая вершины своего развития в лице Юма. Сначала эмпиризм этой школы, хотя он и находился в явном противоречии с декартовской философией, четко не ставил перед собой проблему исторического познания. Но по мере того, как эта школа развивалась, становилось ясно, что ее точка зрения может быть использована в интересах исторической науки, хотя бы и в отрицательном смысле, т. е. для того, чтобы разрушить картезианство, которое стерло историю с карты человеческого знания. Локк и Беркли в своих философских сочинениях не обнаруживают особого интереса к проблемам исторической мысли. [Однако локковское определение собственного метода как «ясного исторического метода» показывает, что ему не чуждо было осознание связи своего антикартезианства с изучением истории. В «Опыте» (Введение, § 2)²⁴ он говорит, что под этим «историческим методом» он имеет в виду стремление «дать некоторые сведения о путях, какими наш разум приходит к имеющимся у нас понятиям о вещах». Тем самым наши «понятия о вещах» рассматриваются Локком точно так же, как Вико рассматривает нравы и обычаи. И в том, и в другом случае картезианская проблема отношения идей и вещей снимается, не ставится в качестве проблемы.] Но тот пыл, с которым деятели французского Просвещения, Вольтер и энциклопедисты, интересы которых были совершенно определенно направлены на историю, приняли философию Локка говорит о том, что она обладала чем-то таким, что делало ее особо сильным оружием в борьбе за историческую мысль как в плане ее защиты, так и в смысле контрнаступления на декартовскую традицию. Восстание против картезианства является фактически главной негативной чертой французской мысли восемнадцатого столетия. Что же касается ее позитивных сторон, то их две: во-первых, возросший историзм, во-вторых, принятие ею философии локковского типа. Очевидно, что все эти три черты взаимосвязаны.

Основные принципы локковской философии легко перечислить. Как бы там ни было, я надеюсь, что из нашего изложения станет ясным, что ее негативным принципом было антикартезианство, а в позитивном плане она представляет собою известный вклад в переориентацию философии в сторону исторической науки.

1. Отрицание врожденных идей и утверждение опытного происхождения знаний. Концепция врожденных идей — антиисторическая концепция. Если всякое познание состоит в раскрытии наших врожденных идей и если все эти идеи в потенции уже содержатся в любом человеческом разуме, то, теоретически рас-

суждая, любой человек самостоятельно, усилием лишь своей мысли может заново воссоздать все возможные знания о мире. Тем самым снимается необходимость в кумулятивности знания, этой специфической задаче истории. Если все знание основано на опыте, то оно — продукт истории. Истина, как уже говорил Бэкон, цитируя древних, — дочь своего времени¹⁴, и самые лучшие знания — плоды наиболее зрелого и богатого опыта. Таким образом, исторический подход к познанию уже заложен в первой книге локковского «Опыта».

2. Отрицание любых аргументов, направленных на то, чтобы заполнить якобы существующую пропасть между идеями и вещами, отрицание, основанное на том, что предметом познания является не объективная реальность, отличающаяся от наших идей, а лишь согласие или несогласие этих идей друг с другом. В применении к физическим наукам эта доктрина, очевидно, парадоксальна, ибо физические науки кажутся нам нацеленными на познание чего-то такого, что не может быть сведено к идеям. Но в применении к историческому познанию таких человеческих институтов, как мораль, язык, право и политика, она не только утрачивает эту парадоксальность, но и оказывается, как мы уже видели, самой естественной точкой зрения на все названные предметы.

3. Отрицание абстрактных идей и подчеркивание того, что все идеи конкретны. Это заложенное в философии Локка положение, как показал Беркли, парадоксально, если его применять к математике и физике. Но опять же оно оказывается естественным способом мышления в области истории, где знание состоит не из абстрактных обобщений, а из конкретных идей.

4. Концепция человеческого познания, утверждающая, что оно не способно достичь абсолютной истины и достоверности, но может (по словам Локка) добиться такой степени достоверности, которая требуется условиями нашего существования. Говоря то же самое словами Юма, разум не способен развеять тучи сомнения, но сама Природа (наша человеческая природа) располагает достаточными силами, чтобы сделать это, и заставляет нас в нашей практической жизни с абсолютной необходимостью жить, и общаться, и действовать точно так же, как другие люди. Все это слабое утешение при картезианской ориентации на проблемы математики и физики, но является солидной основой исторического познания, которое как раз и занимается тем, что Локк назвал нашими условиями существования, фактическим состоянием человеческих дел, или тем, как люди живут, общаются, действуют.

Английская школа поэтому переориентирует философию в сторону истории, хотя в целом она полностью и не осознает этого.

[*Bacon F.*] *Novum Organum*, I, § 84. Цитата из Авла Геллия — [*Aul. Cell.*] *Noctes Atticae*, XII, 11.

Тем не менее Юм более чувствителен к данному обстоятельству по сравнению со своими предшественниками. Нельзя не обратить внимания на тот факт, что такой решительный и глубокий мыслитель в возрасте приблизительно тридцати пяти лет оставил свои занятия философией и перешел к истории. Если, исходя из его более поздних интересов, мы просмотрим его философские работы в поисках ссылок на историю, то мы найдем их: их не очень много, но и того, что мы отыщем, будет вполне достаточно для того, чтобы показать, что история и тогда уже интересовала его, что он размышлял о ней философски и был поразительно уверен в способности своих философских теорий решить все затронутые ими проблемы.

Из этих ссылок на историю я рассмотрю две. В первой мы обнаружим, что Юм применяет принципы своей философии к историческому познанию, понятому в духе методов, разработанных учеными в конце семнадцатого века.

«Так, мы верим, что Цезарь был убит в сенате в мартовские иды, верим потому, что данный факт установлен посредством единогласного свидетельства историков, которые сходятся в своих показаниях относительно точного времени и места этого события. В данном случае в нашей памяти или перед нашими глазами налицо известные письменные знаки и буквы, причем мы в то же время помним, что этими знаками пользуются для обозначения известных идей; идеи же эти или находились в сознании людей, которые лично присутствовали при данном событии и извлекли их непосредственно из него, или были заимствованы из свидетельств других людей, а эти свидетельства — опять-таки из других свидетельств, причем этот переход можно проследить до тех пор, пока мы не дойдем до людей, являвшихся очевидцами и свидетелями самого события. Очевидно, что вся эта цепь аргументации или связь причин и действий прежде всего основывается именно на тех письменных знаках и буквах, которые мы видим или вспоминаем, и что без санкции нашей памяти или наших чувств все наше рассуждение было бы химеричным и лишенным основания»^{1*}.

Здесь исторические данные историк воспринимает непосредственно, они — то, что Юм называет впечатлениями; фактически же перед историком лежат определенные документы. Вопрос заключается в следующем: «Почему эти документы заставляют верить его, что Цезарь был убит в определенное время и в определенном месте?» Ответ Юма прост: связь этих видимых знаков с определенными идеями — факт, подтверждаемый нашей памятью. Так как эта связь имеет постоянный характер, то мы верим, что люди, которые первыми нанесли эти слова на бумагу,

^{1*} [Юм Д.] Трактат о человеческой природе. [М., 1965], кн. I, ч. III, гл. 4, [с. 180] (пер. С. И. Церетели).

вкладывали в них тот же смысл, что вкладываем мы. И поэтому, предполагая их правдивость, мы верим в то, что они верили в истинность рассказанного ими, а именно, что они на самом деле видели, как Цезарь умер в определенное время и в определенном месте. Это — вполне удовлетворительное решение проблемы истории как науки в той же форме, в какой она являлась историку в начале восемнадцатого столетия. Он мог бы считать себя удовлетворенным, если бы ему удалось доказать, что историческое знание — это система оправданных разумом верований, основанных на свидетельствах. И если бы философ мог пойти дальше и доказать, как это сделал Юм, что никакое иное знание и не может быть чем-то большим, чем системой оправданных разумом верований, то притязание истории на определенное место на карте человеческих знаний было бы удовлетворено.

Далее, Юм отдавал себе полный отчет в том, что современная ему философская мысль поставила под сомнение истинность исторического познания, и он, отклоняясь от основной линии своих рассуждений, считал себя обязанным опровергнуть избитые аргументы против этого познания, опровергнуть именно потому, что они могут претендовать (неправомерно, как он считает) на то, чтобы найти поддержку в принципах его собственной философии.

Очевидно, что нет такого факта в древней истории, в котором мы могли бы убедиться иначе, чем пройдя множество миллионов причин и действий и цепь аргументов почти неизмеримой длины. Прежде чем сведения о некотором факте могли дойти до первого историка, факт этот должен был пройти через множество уст, а после того как он записан, каждая новая его копия является новым объектом, связь которого с предыдущими известна только из опыта и наблюдения. Итак, из предыдущего рассуждения, можно, пожалуй, вывести, что очевидность всей древней истории теперь уже утрачена или, по крайней мере, будет утрачена со временем по мере увеличения цепи причин и приобретения ею все большей длины».

Затем Юм приступает к доказательству того, что это положение противоречит здравому смыслу: достоверность древней истории в силу указанных причин отнюдь не уменьшается со временем. Решение поднятой проблемы заключается в следующем: «...хотя звенья, соединяющие какой-нибудь действительный факт с наличным впечатлением, неисчислимы, однако все они однородны и зависят от точности наборщиков и писцов... Проходимые нами ступени не видоизменяются. Зная одну из них, мы знаем все и, пройдя через одну, уже не можем сомневаться в остальных»^{1*}.

Таким образом, мы видим, что уже на третьем десятке лет своей жизни, когда он писал «Трактат», Юм, размышляя над проблемами исторической мысли, решил, что картезианские воз-

* Там же, гл. § 13 [с. 250—252] {пер. С. И. Церетели}.

ражения против нее были неосновательными, и создал философскую систему, которая, по его мнению, опровергала их и давала истории по меньшей мере столь же солидное основание, как и любой иной науке. Я не хотел бы заходить слишком далеко и утверждать, что вся его философия была аргументированной защитой исторической мысли, но эта защита, вне всякого сомнения, была одной из задач, которую, хотя и в неявной форме, попыталась решить его философия. Мне кажется, что когда он завершил свои труды в области философии и задал себе вопрос, чего он достиг в ней, он с полным правом мог ответить на него, сказав, что, во всяком случае, одним из завоеваний его философии было доказательство законности и обоснованности истории как типа знания, фактически даже большей обоснованности, чем большинство других форм знания, так как она не обещает дать большего, чем может, и не зависит ни от каких сомнительных метафизических гипотез. От того общего скептицизма, к которому он пришел, более всего пострадали те науки, притязания которых были наиболее догматическими и абсолютными. Ураган его философской критики, низведший всякое знание до положения не противоречащего природе человека и аргументированного верования, пощадил историю, как тот единственный тип знания, который мог смириться с этим положением. Тем не менее Юм не осознал до конца возможного влияния его философии на историю, и как историк он относится к представителям эпохи Просвещения. Субстанциалистский подход к природе человека, фактически совершенно несовместимый с его философскими принципами, помешал ему, как и им, приблизиться к научной истории.

§ 9. ПРОСВЕЩЕНИЕ

Юм со своими историческими работами и его несколько более старший современник Вольтер возглавили новую школу исторической мысли. Их труды, труды их последователей и составляют то, что может быть определено как историография Просвещения. Под «Просвещением» (*Aufklärung*) понимается попытка, столь характерная для начала восемнадцатого столетия, секуляризовать все области человеческой мысли и жизни. Это было восстанием не только против власти институционализованной религии, но и против религии как таковой. Вольтер считал себя вождем крестового похода против христианства, сражаясь под лозунгом *Ecrasez l'infame**, где *l'infame* означало суеверие, религию как порождение всего отсталого и варварского в человеческой жизни. В основе всего этого движения лежала философская теория, в соответствии с которой определенные формы духовной деятельности явля-

* Раздавите гадину (фр.).

ются примитивными формами, обреченными на гибель, когда сознание человека достигает состояния зрелости. Согласно Вико, поэзия — естественный способ самовыражения сознания дикаря или ребенка. Самая утонченная поэзия, утверждает он, — это поэзия варварских или героических эпох, поэзия Гомера и Данте. По мере развития человека разум начинает доминировать над воображением и страстями, и тогда поэзия заменяется прозой. Между поэтическим, или чисто образным, способом самовыражения собственного опыта и прозаическим, или чисто рациональным, Вико помещает третий способ этого самовыражения — мифический, или полуобразный. На этой стадии развития всякому опыту придается религиозное истолкование. Таким образом, Вико рассматривает искусство, религию и философию как три разные формы, в которых человеческое сознание выражает или формулирует для самого себя свой опыт, взятый в его совокупности. Они не могут мирно уживаться друг с другом, но диалектически следуют друг за другом в определенном порядке. Из этого вытекает, что религиозное отношение к жизни должно уступить место рациональному, или философскому.

Ни Вольтер, ни Юм не дали ясной формулировки подобной теории. Но если бы такая теория попала в поле их зрения, они, возможно, могли бы ее принять и отождествить себя и своих соратников с той силой, которая кладет конец религиозной эпохе истории и открывает в ней нерелигиозную эру. Фактически же их полемические нападки на религию были настолько яростными и односторонними, что любая теория, признававшая за религией известное место в истории, была для них неприемлема. Для них она была лишена всех положительных качеств вообще, являлась всего лишь простым заблуждением, порожденным бесстыдным и расчетливым лицемерием определенного класса людей, называемых священниками, которые, как они полагали, придумали ее в качестве орудия господства над массами. Такие слова, как «религия», «священник», «средние века», «варварство», были для просветителей не историческими, или философскими, или социологическими понятиями, как для Вико, но просто бранными выражениями, имеющими эмоциональное, а не концептуальное значение. Но коль скоро таким терминам, как «религия» или «варварство», приписывается какое-то концептуальное значение, объекты, обозначаемые ими, следует рассматривать как нечто, сыгравшее положительную роль в человеческой истории, как нечто, имевшее ценность в свое время, а не просто как зло и заблуждение. Подлинно исторический взгляд на человеческую историю находит в ней для всего свой *raison d'être* * и объясняет возникновение чего бы то ни было необходимостью отвечать определенным потребностям s людей, создавших его своими коллективными усилиями. Считать

* смысл существования, причина (фр.).

какой бы то ни было период в истории полностью иррациональным — значит подходить к ней не в качестве историка, а в качестве публициста, писателя-полемиста, создающего критические трактаты на злобу дня. Поэтому историческое мировоззрение Просвещения не было подлинно историчным, главным в нем были полемичность и антиисторизм.

По этой причине авторы вроде Вольтера и Юма сделали очень мало для усовершенствования методов исторических исследований. Они просто переняли методы, разработанные старшим поколением, такими историками, как Мабильон²⁵, Тиллемон и болландисты, и даже их методами они пользовались не как подлинными учеными. Они недостаточно интересовались историей как таковою и потому не брались за решение нелегкой задачи воссоздания истории смутных и отдаленных эпох. Вольтер прямо заявлял, что события до конца пятнадцатого века недоступны для основательного исторического познания. «История Англии» Юма представляет собой поверхностную и фрагментарную работу до тех пор, пока она не доходит до того же самого периода, до эпохи Гюдоров. Действительной причиной этого ограничения интересов периодом новой истории было то, что оба автора с их узким пониманием разума не испытывали никаких симпатий к неразумным, с их точки зрения, периодам человеческой истории и поэтому не могли постичь их изнутри. Они начинали интересоваться историей только с того момента, когда она начинала становиться историей современного духа, родственного их собственному, — историей научного духа. Последний с точки зрения экономики представлял собой дух современной промышленности и торговли, а с политической точки зрения — дух просвещенного деспотизма. У них не было концепции социального института как чего-то созданного духом народа в ходе его исторического развития. Социальные институты мыслились ими как своего рода изобретения искусных мыслителей, изобретения, навязанные ими народной массе. Их понимание религии как изобретения священников являлось простым приложением этого единственного понятного для них принципа к той фазе исторического развития, к которой он неприменим.

Просвещение в его более узком смысле, как полемическое в своих основах и негативное движение, как крестовый поход против религии, никогда не было выше того, от чего оно отталкивалось, и Вольтер остался его наилучшим и наиболее характерным выразителем. Но, не теряя этого своего первоначального характера, оно развивалось в различных направлениях. Основываясь на идее о том, что человеческая жизнь всегда есть и была слепой и иррациональной, но способной вместе с тем быть обращенной в нечто рациональное, просветители видели в ней зародыши двух возможных тенденций развития — тенденцию ретроградную или, строго говоря, историческую, которую должна была выявить история прошлого как зрелище иррациональных сил, и тенденцию

прогрессивного, или же более практического, политического развития, прогнозируемого и осуществляемого с целью учреждения нового тысячелетнего царства, в котором будут установлены законы разума.

А. Первую тенденцию мы можем проиллюстрировать на примерах Монтескье и Гиббона. Одним из достоинств работ Монтескье является то, что он уловил различия между разными нациями и культурами, хотя и не понял существенного характера этих различий. Вместо того чтобы объяснить их историю, исходя из человеческого разума, он считал, что они возникают благодаря климатическим и географическим различиям в жизни народов. Другими словами, человек в его теории рассматривается как часть природы, а объяснение исторических событий отыскивается в условиях природной среды. История, понятая таким образом, стала бы частью естественнонаучной истории человека, или антропологией, в которой социальные институты оказываются не продуктами свободного творчества развивающегося человеческого разума, но необходимыми следствиями физических причин. И действительно, Монтескье понимал человеческую жизнь как отражение географических и климатических условий, не отличающееся в этом отношении от жизни растений. Отсюда следовало, что исторические изменения — не более чем реакции единой и неизменной сущности — человеческой природы — на различные внешние раздражители. Это ошибочное представление о человеческой природе и человеческой деятельности — существенный недостаток любой теории, которая, как и теория Монтескье, пытается объяснить характерные черты какой-нибудь цивилизации влиянием географических факторов. Конечно, существует тесная взаимосвязь между любой культурой и природным окружением. Но ее характер определяется не факторами этого окружения самими по себе, а тем, как человек может их использовать. А это зависит от типических особенностей самого человека. Монтескье как историк был крайне не критичен, то то, что он настойчиво подчеркивал связь человека с его окружением (хотя и неверно понял характер этой связи), с экономическими факторами, которые, по его мнению, лежали в основе политических институтов, было очень важным не только само по себе, но и для будущего развития исторической мысли.

Гиббон, этот типичный историк эпохи Просвещения, в такой мере проникся духом всех этих принципов, что для него история была чем угодно, но не проявлением человеческой мудрости. Однако вместо того, чтобы найти позитивный принцип истории в законах природы, заменяющих, как у Монтескье, мудрость человека и создающих социальные организации, которые он не мог бы создать своими силами, Гиббон открывает движущую силу истории в самой человеческой иррациональности. Его повествование показывает нам, пользуясь его языком, триумф варварства и религии. Но чтобы этот триумф состоялся, необходимо что-то такое, над

чем эта иррациональность могла бы торжествовать. Поэтому Гиббон перемещает начало своего рассказа в золотой век, когда человеческий разум управлял счастливым миром, в эпоху династии Антонинов²⁶. Это учение о золотом веке в прошлом выделяет Гиббона среди историков эпохи Просвещения и сближает его, с одной стороны, с его предшественниками, гуманистами периода Возрождения, а с другой — с его преемниками, романтиками конца восемнадцатого столетия.

Б. Футурологический аспект этого движения, теория, утверждающая, что золотой век наступит в близком будущем, находит свое выражение у Кондорсе. В своих «Эскизах исторической картины прогресса человеческого разума», книге, написанной во время Французской революции в тюрьме в ожидании казни, он предвидит это утопическое будущее, в котором тираны и их рабы, священники и те, кто одурачен ими, исчезнут, а люди будут вести себя разумно, наслаждаясь жизнью, свободой и поиском счастья.

Из приведенных нами примеров ясно, что историография Просвещения в высшей степени апокалиптическая, что, впрочем, явствует и из самого термина «просвещение». Центральным моментом истории для этих писателей был рассвет современного научного духа. До него все было суеверием и мраком, заблуждением и обманом. Но у всего этого не может быть истории — не только потому, что не заслуживает внимания историка-исследователя, но и потому, что здесь нельзя обнаружить рационального, или необходимого, развития. Рассказ о нем — история, переданная словами идиота, полными шума и ярости, но фактически ничего не обозначающими.

По такому важнейшему вопросу, как вопрос о происхождении современного научного духа, эти писатели тоже не могли предложить никакой теории, объясняющей его исторические корни или его эволюцию. Чистый разум не мог возникнуть из чистого безумия. Не могло быть развития от одного к другому. Рассвет научного духа, с точки зрения Возрождения, был просто чудом, совершенно не подготовленным предшествовавшим ходом событий и не вызванным никакой причиной, которая была бы адекватна такому следствию. Эта неспособность объяснить исторически то, что они сами считали самым важным событием в истории, безусловно, очень симптоматична. Отсюда следует, что у них не было никакой общей удовлетворительной теории исторической причинности и они не могли всерьез верить в происхождение или генезис чего бы то ни было. Поэтому во всех их исторических работах описание причин исторических явлений поверхностно до абсурда. Именно эти историки, например, придумали карикатурное объяснение возникновения Ренессанса в Европе, связав его с падением Константинополя, с последовавшим изгнанием ученых и их переселением на новые места. Замечание Паскаля, что если бы нос Клеопатры оказался длиннее, то вся история мира была бы иной²⁷, —

типичное выражение этого отношения к исторической причинности. Иными словами, оно — типичный показатель банкротства исторического метода, который, отчаявшись в возможности найти подлинное объяснение, приписывает самым банальным причинам весьма далеко идущие следствия. Эта неспособность обнаружить подлинно исторические причины, несомненно, связана с юмовской теорией причинности, в соответствии с которой мы совершенно не в состоянии воспринять какую бы то ни было связь между любыми двумя событиями.

По-видимому, наилучшую краткую оценку историографии Просвещения можно было бы дать, сказав, что просветители переняли концепцию исторического исследования, изобретенную церковными историками конца семнадцатого века, и направили ее против них, пользуясь ею в подчеркнуто антицерковном, а не церковном духе, как делали последние. Не было предпринято ни одной попытки поднять историю над уровнем простой пропаганды. Напротив, пропагандистский аспект истории был усилен, ибо крестовый поход во имя разума все еще оставался священной войной, и Монтескье попал в самую точку, когда говорил, что Вольтер по своему духу был историком-монахом, пишущим для монахов^{1*}. В то же самое время историки этого периода добились некоторых определенных успехов. Будучи нетерпимыми и ослепленными страстью, они отстаивали терпимость. Совершенно неспособные оценить творческую силу народного духа, они в своих трудах стали на точку зрения подданных, а не правительств и тем самым придали совершенно новое значение истории ремесел и наук, промышленности и торговли, истории культуры вообще. Сколь бы ни были они поверхностны в поисках исторических причин, они все же их искали и, следовательно, неосознанно понимали историю, вопреки Юму, как процесс, в котором одно событие необходимо влечет за собой другое. Таким образом, их собственная мысль заключала в себе некое бродящее начало, которое имело тенденцию разрушить догмы, созданные ими самими, вывести историю за ограниченные рамки, ими же самими наложенные. В их работах глубоко скрывалось представление об историческом процессе как процессе, развивающемся не по воле просвещенных деспотов и не по жестким планам потустороннего божества, а в результате необходимости, присущей ему самому, имманентной необходимости, при которой само неразумие оказывается замаскированной формой разума.

* «Вольтер... как монахи, которые пишут не ради темы, которой они занимаются, а во славу своего ордена. Вольтер пишет для своего монастыря» (*Pensées diverses.—Ouvres*, Paris, 1866, v. II, p. 27).

§ 10. НАУКА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

В § 1 этой части я обратил внимание читателя на то, что критика Юмом духовных субстанций была философской предшественницей научной истории, потому что она разрушила последние остатки субстанциализма, присущего греко-римской мысли. В § 8 я показал, как Локк и его последователи, сами того полностью не сознавая, переориентировали философию с естественных наук на историю. И если что-то помешало историографии восемнадцатого столетия стать научной, пожав все плоды этой философской революции, так это были незаметные остатки субстанциализма, заложенные в стремлении Просвещения создать науку о человеческой природе. Точно так же, как античные историки описывали римский характер, например, как вещь, никогда не имевшую своего начала, но существующую в неизменном виде испокон веков, так и историки восемнадцатого столетия, признавшие, что всякая подлинная история — это история человечества, предполагали, что человеческая природа от сотворения мира всегда была точно такой же, какой она предстала в их время. Человеческая природа понималась субстанциально как нечто статическое и постоянное, неизменный субстрат, лежащий в основе всего хода исторических изменений и человеческой деятельности. История никогда не повторялась, но человеческая природа оставалась вечной и неизменной.

Это положение, как мы видели, встречается у Монтескье, но оно также лежит в основе всех философских работ восемнадцатого столетия, не говоря уже о более ранних периодах. Картезианские врожденные идеи — это способы мышления, естественно присущие человеческому уму как таковому всегда и везде. Локковское человеческое разумение — это нечто такое, что, как предполагается, остается одним и тем же повсюду, хотя у детей, идиотов и дикарей оно развито недостаточно. Кантианский дух, который в качестве интуиции оказывается источником времени и пространства, в качестве рассудка — источником категорий, а в качестве разума — источником идей бога, свободы и бессмертия, — это чисто человеческий дух, но у Канта никогда не возникает вопроса о справедливости его предположения, что этот дух является единственно возможным видом существующего или когда-либо существовавшего человеческого сознания. Даже такой скептический мыслитель, как Юм, исходит из того же предположения, как мною было указано выше. Во Введении к «Трактату о человеческой природе» он разъясняет план своей работы, указывая, что «все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже *математика, естественная философия и естественная религия* (т. е. три картезианские науки: математика, физика и

метафизика.— *Авт.*) в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей и последние судят о них с помощью своих сил и способностей»²⁸. Следовательно, «наука о человеке», т. е. наука, которая исследует «принципы и действия нашей способности разума», «наши вкусы и чувства» и «людей, объединенных в общество», является «единственным прочным основанием других наук»²⁹.

Говоря все это, Юм совершенно не подозревал, что та человеческая природа, которую он анализировал в философском труде, представляет собой природу западноевропейца начала восемнадцатого столетия, что то же самое исследование, расширив свои рамки и охватив людей из различных стран и времен, могло бы привести к совсем иным выводам. Он всегда предполагает, что наша способность суждения, наши вкусы и чувства и т. д. совершенно однотипны и неизменны, рассматривая их вместе с тем как основу и условие всех исторических изменений. Как я уже указывал, его критика идеи духовной субстанции в случае ее успеха должна была бы привести к уничтожению этой концепции природы человека как чего-то прочного, вечного и неизменного. Но ничего подобного не произошло, потому что Юм заменил идею духовной субстанции идеей устойчивой предрасположенности человеческого разума к тому, чтобы связывать свои впечатления определенным образом, и эти законы ассоциации были (в его теории) столь же однообразными и неизменными, как любая субстанция.

Устранение духовной субстанции Юмом было равносильно утверждению принципа, по которому нельзя разделять вопрос, чем является наше сознание, от вопроса, как оно действует, а природа ума поэтому представляет собою не что иное, как способы, с помощью которых он мыслит и действует. Понятие духовной субстанции тем самым было растворено в понятии психического процесса. Но этот принцип, взятый сам по себе, необязательно должен приводить к исторической концепции сознания, потому что не всякий процесс является историческим. Процесс становится историческим только тогда, когда он сам создает собственные законы, а по юмовской теории сознания законы психических процессов были даны в завершенной и неизменной форме с самого начала. Он не признавал за человеческим сознанием способности к заучиванию новых методов мышления и действия в процессе развития его деятельности. Он, конечно, полагал, что его новая наука о человеческой природе, будь она, наконец, создана, привела бы к дальнейшему прогрессу искусств и наук, но это произошло бы не потому, что она изменила бы саму природу человека (такой возможности он никогда не признавал), а лишь благодаря улучшению нашего понимания этой природы.

С философской точки зрения его концепция была противоречивой. Если то, что мы стремимся лучше познать, является чем-то

отличным от нас самих, например химическими свойствами материи, то усовершенствование нашего познания этой вещи ни в коем случае не усовершенствует саму вещь. Если же, с другой стороны, то, что мы стремимся лучше познать, оказывается нашим собственным познанием, то усовершенствование в *этой* науке является усовершенствованием не только ее субъекта, но также и ее объекта. Приходя к более верным выводам о характере человеческого мышления, мы совершенствуем и наше собственное мышление. Следовательно, историческое развитие науки о человеческой природе связано с историческим развитием самой человеческой природы.

Это было неведомо философам восемнадцатого столетия, потому что их план построения науки о духе основывался на аналогии с науками о природе, которые к тому времени упрочили свое положение. Они не поняли, что в указанных двух случаях не может быть полного параллелизма. Такие люди, как Бэкон, говорили, что усовершенствование наших знаний о природе приведет к усилению нашей власти над ней, и это совершенно правильно. Деготь, например, коль скоро понят его химический состав, перестает быть отходом производства и делается ценным сырьем для изготовления красок, смол и других продуктов. Но все эти химические открытия ни в коем случае не изменяют природы дегтя или его побочных продуктов. Природа дана нам и остается той же самой безотносительно к тому, познали мы ее или нет. Если выражаться языком Беркли, то мысль бога, а не наша делает природу тем, что она есть, и, познавая ее, мы не создаем чего-нибудь нового, а только воспроизводим мысли бога в нас самих. Философы в восемнадцатом веке исходили из предположения, что те же самые принципы применимы и к познанию нашего собственного духа, который они называли человеческой природой, выражая тем самым свои представления о его сходстве с природой в собственном смысле слова. Они считали человеческую природу чем-то данным безотносительно к тому, много или мало мы знаем о ней, данным точно так же, как дана нам физическая природа. Они приняли, не задумываясь, ошибочный принцип, который может быть выражен в форме сложного тройного правила: познание природы: природа=познание духа: дух³⁰. Это предположение повлияло самым роковым образом на их концепцию истории в двух отношениях.

1. Предполагая, что человеческая природа постоянна, они закрыли для себя возможность разработать концепцию истории самой человеческой природы, ибо такая концепция предполагает изменчивость, а не постоянство человеческой природы. Восемнадцатое столетие стремилось к созданию всеобщей истории, истории человека. Но подлинная история человека должна была бы быть историей того, как человек стал тем, что он есть, а из этого вытекает необходимость подхода к человеческой натуре, реально

существовавшей в Европе восемнадцатого столетия, как к продукту исторического процесса. Они же рассматривали ее как неизменную предпосылку любого такого процесса.

2. Эта же самая ошибка привела их и к тому, что они рассматривали в ложном свете не только прошлое, но и будущее, ибо она заставляла их стремиться к некоей Утопии, в которой все проблемы человеческой жизни были бы разрешены. Ибо если наше более правильное понимание человеческой природы не вносит в нее никаких изменений, то каждое новое открытие в этой области разрешит проблемы, которые отягощают нас сегодня в силу нашего невежества, и никаких новых проблем не возникнет. Наше прогрессирующее познание человеческой природы поэтому постепенно избавит нас от различных трудностей, от которых мы страдаем сегодня, и человеческая жизнь в результате будет становиться все лучше и лучше, счастливее и счастливее. И если успехи в развитии науки о человеческой природе будут настолько велики, что приведут к открытию фундаментальных законов, управляющих Ееми ее проявлениями (а для мыслителей той эпохи это казалось вполне возможным по аналогии с открытием фундаментальных законов природы учеными семнадцатого века), то наступит эпоха вечного блаженства. Таким образом, концепция прогресса в восемнадцатом веке основывалась на той же самой ложной аналогии между познанием природы и познанием человеческого духа. Истина же состоит в том, что если человеческий дух добивается лучшего самопознания, то уже это открывает перед ним новые и разнообразные пути для его действий. Раса людей, которые бы достигли того типа самопознания, к которому стремились мыслители восемнадцатого века, смогла бы действовать никому до сих пор не известными способами, а эти новые способы действий привели бы к возникновению новых моральных, социальных и политических проблем, и тысячелетнее царство блаженства было бы столь же далеко, как и прежде.

Часть III

НА ПОРОГЕ НАУЧНОЙ ИСТОРИИ

§ 1. РОМАНТИЗМ

Для какого бы то ни было дальнейшего прогресса исторической мысли необходимо было решить две задачи: во-первых, следовало расширить горизонты исторической науки, подойдя более благожелательно к тем эпохам, которые Просвещение считало темными или варварскими и оставляло их вне поля зрения; во-

вторых, следовало подвергнуть критике концепцию человеческой природы как чего-то единообразного и неизменного. Впервые значительных успехов в обоих этих направлениях добился Гердер, но в решении первой задачи ему помогли труды Руссо.

Руссо — дитя Просвещения, но, дав иное истолкование его основных принципов, он сделался родоначальником движения романтизма. Он понял, что правители не могут навязать своему народу ничего такого, чего он сам не готов был бы принять, поэтому он доказывал, что просвещенный деспот Вольтера останется бессильным до тех пор, пока не будет просвещенного народа. Идею деспотической воли, требующей от пассивного народа исполнения того, что, по мнению деспота, должно было послужить народному благу, Руссо заменил идеей всеобщей воли, исходящей от самого этого народа, воли, исходящей от народа как целого и преследующей его интересы как целого.

В области практической политики это учение включало в себя оптимизм или утопизм, мало чем отличающийся от утопизма просветителей типа Кондорсе, хотя обосновывался он несколько иначе: если Просвещение ожидало реализации своих утопических ожиданий от появления просвещенных правителей, то романтики возлагали надежды на народное образование, которое создаст просвещенный народ. Но в области исторической науки это учение принесло совсем иные, даже революционные плоды. Всеобщая воля, как ее понимал Руссо, существовала и действовала всегда, хотя при этом она могла быть более или менее просвещенной. В отличие от разума из теорий просветителей она возникла отнюдь не в недавнее время. Поэтому принцип, с помощью которого Руссо объяснял историю, был принципом, который можно было применять не только к новейшей истории цивилизованного мира, но и к истории всех народов во все времена. Эпохи варварства и предрассудков становились, по крайней мере в принципе, доступными человеческому пониманию, и появлялась возможность рассматривать всю человеческую историю если не как историю человеческого разума, то по меньшей мере как историю человеческой воли. Далее, педагогические взгляды Руссо основывались на учении о том, что ребенок, даже самый неразвитый, живет своей внутренней жизнью, имеет свои идеалы и представления. Педагог должен понимать и относиться сочувственно к этой внутренней жизни, уважать ее и содействовать ее развитию, применяя методы, созвучные ей и естественные для нее. Применительно к истории это означало, что историку ни в коем случае не следует вести себя так, как всегда вели себя историки Просвещения, смотрели на прошлые века с презрением и отвращением; он должен глядеть на них сочувственно и находить в них выражение подлинных и ценных человеческих достижений. Руссо настолько увлекся этой идеей, что даже утверждал (в своем «Рассуждении о науках и искусствах»¹), что примитивное бытие дикарей превосходит ци-

вильзованную жизнь. Впоследствии он отказался от этого преувеличения, но романтическая школа навсегда сохранила некоторые следы его влияния — в частности, привычку рассматривать примитивные исторические эпохи как эпохи, обладавшие своей собственной ценностью, ценностью, утраченной в ходе развития цивилизации. Если сравнить, например, полное отсутствие симпатии к средним векам у Юма с сильной увлеченностью ими у Вальтера Скотта, то становится ясным, как эта тенденция романтизма обогатила кругозор историков.

Эта сторона учения романтиков отражает новую тенденцию видеть положительную ценность и интересные стороны в цивилизациях, сильно отличающихся от их собственной. Взятая сама по себе, она могла бы перерасти в бесплодную ностальгию по прошлому, в желание, например, вернуться к средним векам. Но эта тенденция в романтизме сдерживалась другой его идеей, а именно идеей исторического прогресса, развития человеческого разума, или же образования человечества. В соответствии с этим тезисом прошлые периоды истории с необходимостью вели к настоящему, данная форма цивилизации могла существовать только тогда, когда наступало ее время, ее внутренняя ценность определяется как раз этими условиями ее существования. Поэтому если бы мы могли вернуться в средние века, то мы возвратились бы только к одной из стадий процесса, приведшего к современности, а сам этот процесс продолжался бы точно так же, как и раньше. Таким образом, романтики понимали ценность таких прошлых периодов истории, как средние века, двойственно: с одной стороны, эти периоды прошлого обладали вечной ценностью сами по себе, как уникальные достижения человеческого духа, а с другой стороны, их ценность состояла в том, что они заняли свое место в ходе исторического развития, ведущего к достижению еще больших ценностей.

Поэтому романтики были склонны смотреть на прошлое как таковое с восхищением и симпатией, напоминая чувство гуманистов по отношению к греко-римским древностям. Но за этим сходством скрывалось и глубокое различие^{1*}. В принципе оно заключалось в следующем: гуманисты презирали прошлое как та-

Вот почему Уолтер Патер допускает грубую ошибку, включая главу о Винкельмане в свою работу, посвященную Ренессансу². Исследования Винкельмана в области греческого искусства ничем не напоминали аналогичные исследования ученых Возрождения. Он исходил из глубоко оригинальной идеи — идеи существования истории искусства, которую не следовало путать с биографиями художников. Она была историей самого искусства, развивающегося в произведениях последовательно сменяющих друг друга поколений художников, хотя последние и не осознавали этого развития. Художник, в соответствии с этим тезисом, оказывался просто бессознательным выразителем определенного этапа в развитии искусства. Аналогичные идеи применил впоследствии Гегель и другие к истории политики, философии и других продуктов человеческого духа.

ковое, но рассматривали некоторые его факты как приподнятые над потоком времени, так сказать, очистившиеся от него, в силу внутренне присущего им совершенства, что и делало их классическими или вечными образцами для подражания. Романтики же восхищались теми или иными достижениями прошлого потому, что видели в нем дух собственного прошлого, ценного именно потому, что оно было их собственным.

Эта романтическая симпатия к прошлому, выраженная, например, епископом Перси³ в его сборнике средневековых английских баллад, не скрывала пропасти, отделявшей его от настоящего, но фактически исходила из нее, сознательно настаивая на громадных различиях между современной жизнью и жизнью прежних времен. Но тенденция Просвещения интересоваться лишь настоящим и самым непосредственным прошлым была преодолена, и все прошлое стало считаться заслуживающим изучения и рассматриваться как единое целое. Диапазон исторической мысли неизмеримо расширился, историки стали считать всю историю человечества единым процессом развития, начинающимся с периода дикости и завершающимся созданием рационального и цивилизованного общества.

§ 2. ГЕРДЕР

Впервые и наиболее глубоко это новое отношение к прошлому отражено в работе Гердера «Идеи по философии всемирной истории», четыре тома которой были опубликованы между 1784 и 1791 годами. Для Гердера человеческая жизнь тесно связана с окружающим ее миром природы. Общая закономерность этого мира, по Гердеру, состоит в том, что организмы созданы таким образом, что порождают организмы более высокого порядка. Физическая вселенная — своего рода матрица, в пределах которой в особо благоприятной области (с этой точки зрения, последнюю можно считать ее центром) выкристаллизовывается определенная структура — Солнечная система. Она в свою очередь становится матрицей, порождающей в силу специфических условий Землю. Последняя, насколько нам известно, будучи единственным местом, пригодным для жизни, отличается от всех планет и в этом отношении как место следующего этапа эволюции оказывается центром Солнечной системы. В материальной ткани Земли возникают особые минеральные образования, особые географические организмы (континенты) и т. д. Жизнь в своей примитивной форме растительной жизни оказывается следующим этапом развития, или кристаллизации, чрезвычайно сложного характера. Животная жизнь — дальнейшее усложнение растительной жизни, человеческая — животной. В каждом из этих случаев новая, усложненная форма организации существует в окружении недифференцированной матрицы, из которой она возникла, и представляет собою не

что иное, как фокусную точку, где внутренняя природа этой матрицы достигает своей полной реализации. Например, человек — типичное, или совершенное, животное, животные — совершенные растения и т. д. И в то же время человеческая природа — это поднышающаяся на две ступени выше совершенная природа растений. Так, Гердер отождествляет половую любовь человека с цветением и плодоношением растений, только поднятыми на более высокую ступень совершенства.

Общий взгляд на природу у Гердера откровенно телеологичен. У него каждая стадия эволюционного развития спроектирована природой таким образом, чтобы подготовить следующую. Ничто не является целью самой по себе. Но в человеке этот процесс достигает кульминации, потому что человек как раз и является самоцелью, ибо в проявлениях своей разумной и нравственной жизни он оправдывает свое существование. Так как целью природы при создании человека было сотворить разумное существо, человеческая природа развивается как система способностей духа, полное развитие которых достижимо лишь в будущем. Человек, таким образом, оказывается связующим звеном между двумя мирами: миром природы, из которого он возник, и миром духа, который, хотя и не создается им, существуя вечно в форме законов духа, но с его помощью осуществляет себя на Земле.

Человек как природное существо делится на различные расы, каждая из которых тесно связана с географической средой, формирующей ее изначальные физические и психические особенности. Однако, коль скоро раса уже возникла, она оказывается выражением специфического типа человека, обладающего некоторыми постоянно ему присущими особенностями. Эти особенности уже больше не зависят от непосредственных отношений человека к его природному окружению, но имеют врожденный характер (точно так же, как растение, появившееся в одной среде, остается тем же самым, когда его пересаживают в другую). Сенсорные способности, способности к творческому воображению у различных рас поэтому сильно "отличаются друг от друга, у каждой расы свое представление о счастье и свой идеал жизни. Но это дифференцированное в расовом смысле человечество в свою очередь оказывается матрицей, в которой возникает более высокий тип человеческого организма, а именно исторический организм, т. е. раса, жизнь которой вместо того, чтобы оставаться статичной, обретает со временем все более высокие формы. Привилегированным центром возникновения этой исторической жизни оказывается Европа благодаря ее географическим и климатическим особенностям. Можно сказать поэтому, что только в Европе человеческая жизнь приобрела подлинно исторический характер, в то время как в Китае, или Индии, или же среди туземцев Америки нет подлинно исторического прогресса. Мы встречаемся там либо со статичными, неизменными цивилизациями, либо с такими изменениями,

при которых старые формы жизни сменяются новыми. Здесь нет того неуклонного кумулятивного развития, которое и служит признаком исторического прогресса. Европа является привилегированным регионом человеческой жизни, точно так же как человек занимает привилегированное положение среди животных, животные — среди живых организмов, а последние — среди всего остального мира.

В книге Гердера содержится поразительное количество плодотворных и ценных идей. Это одна из самых богатых мыслями и дающих пищу для размышлений книг, написанных по данному вопросу. Но мысль развивается в ней часто недостаточно строго и носит следы спешки. Гердер не был осторожным мыслителем, он нередко делал поспешные заключения по аналогии, не проверяя их, и некритически относился к собственным идеям. Например, неправильно утверждать, что Европа — единственный континент, имеющий свою историю, хотя и несомненно, что в эпоху Гердера она была единственным континентом, историю которого европейцы знали весьма основательно. И его учение о дифференциации рас, основное звено во всей его аргументации, тоже нельзя принимать без тщательной критической проверки.

Гердер, насколько мне известно, был первым мыслителем, глубоко обосновавшим самый факт различий между типами людей, — для него человеческая природа не однородна, а разнообразна. Он указывает, например, что ни география, ни климат Китая не могли сделать китайскую цивилизацию тем, что она есть, — своим характером она обязана особенностям природы самих китайцев. Если людей различного типа поместить в ту же среду, они используют ее возможности по-разному и тем самым создадут цивилизации различных типов. Поэтому решающим фактором в истории оказываются не специфические особенности человека вообще, но особенности человека того или иного типа. Эти специфические особенности Гердер считал расовыми, т. е. унаследованными психологическими чертами разновидностей человеческого рода. Гердер, таким образом, оказывается отцом антропологии, понимая под последней науку, которая: а) разграничивает физические типы человеческих существ и б) исследует нравы и обычаи этих различных типов людей, видя в них выражение их психологических особенностей, особенностей, сопутствующих физическим.

Все это являлось новым важным шагом в развитии учения о человеческой природе, потому что тем самым было признано, что человеческая природа не является чем-то раз и навсегда данным и однообразным. Она изменчива, и ее специфические черты требуют в каждом отдельном случае специального исследования. Но и при этом учение Гердера не было подлинно историческим. Психологические черты каждой расы рассматривались им как неизменные и одинаковые, так что доктрину Просвещения о единой неизменной природе человека сменяет здесь доктрина о несколь-

ких неизменных природах человека. Каждая из них рассматривается не как продукт истории, а как ее предпосылка. Это все еще не учение о характере народа, формируемом его историческим опытом. Напротив, Гердер рассматривает этот исторический опыт как простой результат его неизменного характера.

Сейчас нам слишком хорошо известны порочные последствия этой теории, чтобы быть настороже. Расовая теория цивилизации утратила свою научную респектабельность. Сегодня мы знаем о ней только то, что она — софистическое оправдание национального высокомерия и национальной ненависти. Мы знаем всю научную беспочвенность и катастрофические политические последствия учений, утверждающих, что особые достоинства европейской расы делают ее предназначенной для господства над всем остальным миром, или что внутренние качества английской расы делают империалистическую политику ее моральной обязанностью, или что господство нордической расы в Америке — необходимое условие ее величия, а ее чистота в Германии обязательна для чистоты германской культуры. Мы знаем, что физическая антропология и культурная антропология — различные науки, и нам непонятно, как можно их путать. Следовательно, мы не склонны благодарить Гердера за то, что он был основоположником такой пагубной доктрины.

Может быть, и можно было бы защитить его, доказывая, что его теория расовых различий сама по себе не дает никаких оснований верить в превосходство одной расы над другой. Можно было бы доказывать, что из нее следует только то, что каждому типу человека присуща собственная форма жизни, собственное представление о счастье и собственный ритм исторического развития. Социальные институты и политические формы разных народов при таком подходе могут различаться, не будучи по своим внутренним качествам хуже или лучше друг друга, достоинства же какой-нибудь политической формы никогда не являются абсолютными, а только относительными, применительными к народу, создавшему их.

Но такое истолкование учения Гердера было бы неправомерно. Самое главное в нем то, что различия между социальными и политическими институтами разных рас основываются не на историческом опыте каждой расы, но на ее внутренних психологических особенностях, а эта точка зрения фатальна для правильного понимания истории. Отличия между разными культурами, как, например, отличия культуры средневековья от культуры Возрождения, не могут быть поняты в свете этой теории как исторические отличия. Они **внеисторичны** и напоминают отличия, существующие между сообществами пчел и муравьев. Человеческая природа была разделена, но она все еще остается человеческой природой, все еще природой, а не духом. С точки зрения практической политики это значит, что задача создания или усовершенст-

ования какой-нибудь культуры отождествляется с задачей создания или усовершенствования какого-нибудь вида домашних животных. Коль скоро мы приняли теорию рас Гердера, мы не можем избежать нацистских законов о браке.

Поэтому проблемой, завещанной Гердером своим последователям, была проблема четкого определения различия между человеком и природой — между природой как процессом или совокупностью процессов, управляемых законами, которым подчиняются слепо, и человеком как процессом или совокупностью процессов, управляемых не просто законом, а (как выразился бы Кант) сознанием закона. Необходимо было показать, что история представляет собой процесс второго типа, т. е. сказать, что жизнь человека является исторической жизнью, потому что она — психическая или духовная жизнь.

§ 3. КАНТ

Первая часть книги Гердера увидела свет весной 1784 г., когда ему было сорок лет. Кант, учеником которого он был, по-видимому, прочел эту книгу сразу же, как только она появилась. И хотя он не соглашался со многими ее положениями, как видно из его довольно едкой рецензии, появившейся год спустя⁴, она побудила его задуматься над проблемами, поставленными ею, и написать очерк, являющийся его главной работой по философии истории. Сочинение его ученика как-то подействовало на него, но Канту, когда он читал первую часть «Идей», исполнилось уже шестьдесят, и ум его был сформирован Просвещением, пустившим свои корни в Германии под эгидой Фридриха Великого и благодаря Вольтеру, которого Фридрих пригласил к прусскому двору. Поэтому Канта в сравнении с Гердером отличают некоторые тенденции, связывающие его с антиромантизмом. Полностью в духе Просвещения он рассматривает историю прошлого как зрелище человеческого безрассудства и предвидит утопическое царство разума. Но поистине замечателен у Канта способ, с помощью которого он сочетает эту точку зрения Просвещения со взглядами романтиков, точно так же как в своей теории познания он сочетает рационализм и эмпиризм.

Очерк, о котором я говорил, был опубликован в ноябре 1784 г. и назывался «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Историческая наука не входила в сферу главных интересов Канта, но его исключительная способность улавливать направления философских дискуссий даже по вопросам, ему сравнительно мало известным, позволила Канту развить те мысли, которые он обнаружил у таких писателей, как Вольтер, Руссо, Гердер, и создать нечто новое и ценное. Здесь дело обстояло

точно таким же образом, как с его изучением работ Баумгартена⁵, которое помогло ему создать одну из наиболее важных книг по эстетике, хотя его собственная художественная культура была минимальной.

Кант начинает свой очерк со следующего утверждения: хотя человеческие поступки как ноумены, или вещи в себе, определяют моральными законами, как феномены, с точки зрения наблюдателя, они определяются естественными законами, выступающими в качестве их причин. История, описывающая человеческие действия, подходит к ним как к феноменам и потому основывается на том, что они подчиняются естественным законам. Открыть эти законы, конечно, тяжело, если не невозможно. Но во всяком случае заслуживает рассмотрения вопрос о том, нельзя ли обнаружить в общем ходе истории такое развитие человечества, которое биография отдельного человека обнаруживает в ходе его индивидуального развития. Здесь Кант использует романтическую идею воспитания человечества не как догму или постулированный принцип, но как то, что в плане его собственной терминологии называется Идеей, т. е. в качестве некоего ведущего принципа интерпретации явлений, в свете которого мы рассматриваем факты, решая, помогает ли он улучшить наше понимание их.

Чтобы пояснить, что он под этим понимает, Кант приводит такой пример. Каждый брак сам по себе, так, как он фактически происходит, является совершенно свободным моральным актом, совершаемым определенными лицами. Но статистика браков показывает поразительное единообразие, и, с точки зрения историка, эта статистика может поэтому рассматриваться как доказательство наличия какой-то причины, определяющей по закону природы число браков, заключаемых каждый год. Точно так же, как статистик подходит к этим свободным актам как к актам, якобы predetermined законом, историк может рассматривать человеческую историю как процесс, определяемый известным образом действием какого-то закона. Если дело обстоит так, то что это за закон? Безусловно, этот закон не может основываться на человеческой мудрости, ибо если мы вглядимся в историю, то увидим, что в целом она отнюдь не свидетельствует о человеческой мудрости, скорее, это летопись человеческого безумия, тщеславия и порока. Даже философы, замечает Кант, при всей их предполагаемой мудрости недостаточно мудры для того, чтобы планировать свою собственную жизнь и жить в соответствии с правилами, установленными ими самими.

Таким образом, если и есть общий прогресс в жизни человечества, то его ни в коем случае нельзя приписать наличию плана, созданного человеком для собственного руководства. Но тем не менее такой план может быть, а именно план природы, а человек может исполнять его, не подозревая об этом. Обнаружить такой план в человеческой истории было бы задачей по плечу какому-

нибудь новому Кеплеру, а для объяснения его необходимости потребовался бы новый Ньютон.

Кант не говорит, что он понимает под этим планом природы. Для того чтобы понять его мысль, мы должны обратиться ко второй части его «Критики способности суждения», в которой развивается учение о телеологии в природе. Здесь мы обнаруживаем, что, согласно Какту, идея о том, что у природы есть свои цели, является идеей, без которой мы не в состоянии понять природу вообще, хотя мы и не можем дать ни ее научного подтверждения, ни ее научного опровержения. Фактически мы и не убеждены в ней так, как убеждены в справедливости научного закона, но мы принимаем ее как некую точку зрения, очевидно субъективную, с которой не только возможно, но и целесообразно рассматривать факты природы. Виды растений и животных кажутся нам искусно сконструированными, так, что они поддерживают свое индивидуальное существование с помощью питания и самозащиты, а коллективное — с помощью размножения.

Например, мы видим, что какой-нибудь испуганный еж свертывается в клубок и выставляет свои иголки. Мы не считаем, что он делает это благодаря индивидуально ему присущей мудрости. Все ежи поступают так и поступают по своей натуре. Дело обстоит таким образом, как если бы природа наделила ежей этим защитным механизмом, чтобы уберечь их от хищных врагов. Называя этот механизм защитным, мы прибегаем к метафорическому языку, ибо понятие механизм означает некоторое устройство, а устройство предполагает устроителя. Но Кант подчеркивает, что без использования метафор такого рода мы не можем ни говорить, ни думать о природе вообще.

Аналогичным образом, утверждает он, мы не можем думать об истории, не прибегая к таким же телеологическим метафорам. Здесь мы применяем такие выражения, как «завоевание Средиземноморья Римом». Но фактически мы подразумеваем под Римом только того или иного индивидуального римлянина, а под завоеванием Средиземноморья — только совокупность отдельных сражений или административных мероприятий, осуществленных римлянами. Никто из них не заявлял: «Я играю свою роль в великом движении, в завоевании Средиземноморья Римом». Но они действовали так, как если бы осознавали это, а мы, изучая историю их действий, обнаруживаем, что эти действия могут быть поняты только в том случае, если они руководствовались целью осуществить это завоевание. Но эта цель, конечно, не ставилась тем или иным отдельным римлянином, и мы метафорически характеризуем ее как цель природы.

Можно было бы дальше отметить, что, с кантовской точки зрения, столь же правомерно говорить о плане природы, проявляющемся в фактах, изучаемых историком, как говорить о зако-

нах природы, вскрываемых естествоиспытателями в природных явлениях. Для ученых законы природы то же самое, что план природы для историка. Когда ученый говорит о себе, что он открывает законы природы, он не подразумевает, что существует некий законодатель, называемый природой. Все, что он имеет в виду, так это только то, что явления обнаруживают такую регулярность и упорядоченность, которую не только можно, но и следует описывать, употребляя метафорические выражения подобного рода. Аналогичным образом, когда историк говорит о плане природы, развертывающемся в ходе истории, он не предполагает, что существует в реальности некий ум, именуемый природой, сознательно разработавший план, который должен быть осуществлен в истории. Он просто считает, что история развивается так, как если бы подобный ум существовал. Тем не менее этот параллелизм между планом природы и законом природы ведет к следствиям, обнаруживающим слабость философии истории Канта.

Мы видим, что философы восемнадцатого века, как правило, неверно представляли себе сознание, уподобляя его природе. В частности, они говорили о человеческой природе так, как если бы она была просто особой разновидностью природы вообще, хотя при этом они в действительности имели в виду сознание, т. е. нечто радикально отличное от природы. Кант попытался избежать этой ошибки, введя основывающееся на Лейбнице разграничение между феноменами и вещами в себе. Он считал, что природу делает природой, придает ей ее особенности, благодаря которым мы признаем ее таковой, факт ее феноменального бытия, т. е. тот факт, что она рассматривается со стороны, с точки зрения наблюдателя. Если бы мы смогли проникнуть внутрь феноменов и пережить их внутреннюю жизнь в нашем сознании, то, полагал он, их природные особенности исчезли бы и мы восприняли бы их как вещь в себе, обнаружив при этом, что их внутреннюю основу составляет сознание. Все в действительности и в себе является сознанием, и все с феноменальной точки зрения, т. е. с точки зрения наблюдателя,— природой. Так, человеческое действие, переживаемое изнутри, принадлежит к миру духа, т. е. к свободной, самоопределяемой нравственной деятельности. Но человеческое действие, рассматриваемое извне, так, как это делают историки, в той же мере принадлежит к миру природы, как и все остальное, и по той же самой причине, а именно по причине того, что они являются объектом созерцания и тем самым превращаются в феномены.

Приняв этот принцип, Кант, безусловно, с полным правом называет план истории планом природы, ибо здесь мы сталкиваемся с полным параллелизмом между законами природы в науке и планами природы в истории. Но сам этот принцип вызывает серьезные возражения, потому что он искажает как науку, так и историю.

а) Он искажает науку, поскольку из него вытекает, что за явлениями природы, изучаемыми учеными, стоит еще некая реальность, природа сама по себе, являющаяся в действительности не чем иным, как духом. А это само по себе — основание для того мистического взгляда на природу, который так был распространен в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого столетия, взгляда, который, вместо того чтобы рассматривать явления как вещи, заслуживающие изучения ради них самих, видел в них своего рода вуаль, скрывающую духовную реальность, чем-то напоминающую нас самих.

б) Он искажает историю, поскольку из него следует, что историк — простой наблюдатель событий, описываемых им. Такой вывод прямо делает Юм в своем эссе «Об изучении истории»: «Видеть весь человеческий род с самого начала его истории как бы проходящим перед нашим взором... Какое еще зрелище столь же величественно, разнообразно и интересно?» * Этот взгляд на историю принимается Кантом без всяких оговорок, и для него он может иметь только одно значение. Если история — зрелище, то она относится к миру феноменов; если она — феномен, то она — природа, ибо для Канта природа — эпистемологическое понятие, обозначающее все, рассматриваемое извне.

Нет никакого сомнения в том, что Кант повторил здесь лишь банальности своего времени, и тем не менее он был неправ, ибо история — не зрелище. События истории не «проходят перед взором» историка. Они произошли до того, как он стал думать о них. Он должен воссоздать их в собственном сознании, сопережить тот внутренний опыт участвовавших в них людей, который он хочет понять. Именно потому, что восемнадцатое столетие не знало всего этого, но ошибочно считало историю неким зрелищем, оно низводило историю до природы, подчиняя исторические процессы законам географии или климатологии, как у Монтескье, или человеческой биологии, как у Гердера.

Кантовская параллель между законами природы и планом природы имела, таким образом, свои корни в ошибочном представлении об истории, характерном для его эпохи. И тем не менее своим учением о том, каков этот план природы, он внес важный вклад в преодоление этой ошибки. Его собственное этическое сочинение было откровенно «метафизическим» (как он понимал это слово) по своему характеру, т. е. являлось своеобразной попыткой анализировать сознание не в его феноменальном аспекте, как один из природных объектов, но как вещь в себе, и здесь он отождествлял сущность сознания со свободой, «свободой» в его собственном понимании. Для него свобода — не просто свобода выбора, но автономия, способность самому создавать законы для себя. Это позволило ему дать новую интерпретацию идеи

* Philosophical works (Edinburgh, 1826), IV, 531 ⁶.

истории как воспитания человеческой расы. Для него она сводилась к развитию человечества в направлении к полной духовности, т. е. к полной свободе. План природы в истории поэтому был понят Кантом как план развития человеческой свободы.

В первом параграфе «Фундаментальных принципов метафизики морали» он спрашивает: в чем заключалась цель природы, одарившей человека разумом? И отвечает: не в том, чтобы сделать его счастливым, а только в том, чтобы дать ему силу стать нравственно действующим существом. Цель природы поэтому при создании человека состояла в развитии моральной свободы, и ход человеческой истории поэтому может рассматриваться как осуществление этого развития. Таким образом, кантовский анализ человеческой природы как нравственной по своему существу природы или свободы оказывается ключом к его пониманию истории.

Мы можем теперь суммировать рассуждения Канта. Цель, которую преследует природа, создавая любое существо, состоит, конечно, в существовании этого существа, в реализации его сущности; телеология природы является внутренней, а не внешней телеологией. Она не создает траву для того, чтобы ею питались коровы, а коров — для питания человека. Она создает траву потому, что трава должна быть, и т. д. Сущность людей — в их разуме, поэтому она создает человека для того, чтобы он был рациональным. Но рациональность составляет такую особенность человеческого рассудка, которая не может развиваться полностью в ходе жизни одного индивидуума. Никто, например, не может самостоятельно создать всю математическую науку. Он должен воспользоваться плодами работы, уже проделанной другими людьми. Человек — животное, обладающее только ему свойственной способностью использовать опыт других, и этой способностью он обладает потому, что он рационален, ибо разум, как некий тип опыта, только и делает это возможным. Если вы хотите есть, то то обстоятельство, что другая корова съела какую-то былинку травы, может только помешать вам съесть ту же самую былинку. Но если вы хотите знать, то тот факт, что Пифагор открыл теорему о квадрате гипотенузы, делает это знание более доступным для вас, чем если бы вы попытались открыть его самостоятельно. Следовательно, цель природы, создавшей человеческий разум, была такой целью, которая может быть реализована полностью только в истории человеческой расы в целом, а не в ходе жизни индивидуума.

Кант здесь совершает подвиг, показывая, почему должно существовать такое явление, как история. Она существует, как он доказывает, потому что человек — рациональное существо, и полное развитие его способностей требует поэтому исторического процесса. Здесь мы имеем дело с аргументацией, аналогичной аргументации Платона во второй книге его «Государства», где он объясняет, почему должно быть общество. Возражая софистам,

доказывавшим, что государство — искусственное образование, Платон показал» что оно естественно, так как основывается на том обстоятельстве, что отдельный человек не может во всем полагаться только на собственные силы; он нуждается в экономических услугах других для того, чтобы удовлетворить свои потребности. Как экономическое существо человек нуждается в государстве; аналогичным образом Кант показывает, что человек как рациональное существо нуждается в историческом процессе.

Тогда история — это поступательное движение к рациональности, движение, являющееся в то же самое время прогрессирующим развитием рациональности. Во времена Канта это положение было, конечно, общим местом как философии Просвещения, так и романтизма. Мы должны остерегаться смешивать его с внешне схожим, но в действительности радикально отличным отождествлением истории с прогрессом в конце девятнадцатого века. Эволюционистская метафизика конца девятнадцатого столетия считала, что все процессы, развертывающиеся во времени, прогрессивны по своему характеру как таковые и что история — это прогресс просто потому, что она представляет собою последовательность событий во времени. Таким образом, прогрессивность истории, с точки зрения этих мыслителей, была лишь одним из случаев эволюции или прогрессивности природы. Но восемнадцатое столетие не усматривало прогресса в природе и в прогрессивности истории видело ее характерную черту, отличающую ее от природы. Считалось, что могут быть даже человеческие общества, не обнаруживающие этого прогресса в сторону рациональности. Это общества без истории, подобные неисторическим или же просто природным сообществам пчел или муравьев. Однако вне сферы природы, по Канту, прогресс был, и он задавал себе вопрос, почему человеческое общество прогрессирует, а не пребывает в инертном состоянии и каким образом осуществляется этот прогресс.

Вопрос настоятельно требовал ответа от Канта, потому что для него неисторическое, или застывшее, общество было бы самым счастливым обществом, обществом, в котором люди бы жили мирно, легко и в согласии друг с другом, как в том описанном Локком естественном состоянии, когда люди «направляют свои действия и распоряжаются своим имуществом и другими людьми так, как они считают наилучшим в рамках закона природы, т. е. в состоянии равенства, при котором власть и право взаимнообратимы, и никто не располагает ими в большей степени, чем другой, ибо каждый человек имеет равное право наказать нарушителя закона природы и тем самым защитить невинного и удержать преступника»^{4*}. Как откровенно признает Локк, в есте-

^{4*} [Локк Д.ж.] О гражданском правлении, кн. II, гл. 2.

ственном состоянии имеются некоторые неудобства, связанные с тем, что каждый человек здесь — судья своего собственного дела; или же, как это формулирует Кант, состояние, в котором люди допускают, чтобы их таланты ржавели, не находя себе применения, не может рассматриваться как нравственно желательное, хотя оно привлекательно, и привлекательно во многих отношениях. И в самом деле, ни Локк, ни Кант, ни, насколько мне известно, любой иной представитель той эпохи не считали такое состояние человеческой природы лишь абстрактной возможностью, а тем более совершенной фикцией. Гоббс, столкнувшись с данной проблемой, сказал, во-первых, что «дикие народности во многих местах Америки не имеют никакого правительства, они управляются маленькими семьями, согласие между которыми обусловлено естественными вожелениями», во-вторых, что «во все времена короли и люди, наделенные суверенной властью», находятся в естественном состоянии по отношению друг к другу. Аналогично Локк говорит о взаимном естественном состоянии всех суверенных государств. И превосходным примером естественного состояния, в понимании этих философов, служит жизнь первых норвежских поселенцев в Исландии, жизнь, описанная в сагах.

Потому-то Кант и задает себе вопрос: «Если такое естественное состояние человеческого общества возможно и оно в своей основе оказывается счастливым, хотя и примитивным с точки зрения морального и интеллектуального развития, то какие же силы побуждают людей оставить его и вступить на трудный путь прогресса?» На этот вопрос до него было дано только два ответа. Согласно греко-римской точке зрения, пересмотренной Ренессансом и вновь утвержденной Просвещением, созидательными силами прогресса в человеческой истории были человеческая мудрость, человеческая добродетель, человеческое достоинство вообще. Согласно христианскому взгляду, господствовавшему от эпохи Поздней Римской империи до конца средних веков, этими силами были провиденциальная мудрость бога и его забота о благе человечества, действующие вопреки человеческому безрассудству и порочности. От обеих этих точек зрения Кант так далеко ушел вперед, что даже никогда не упоминает о них.

Его собственный ответ таков: эта сила — не что иное, как зло, заложенное в человеческой природе, иррациональные и аморальные элементы гордости, тщеславия и корыстолюбия. Все эти порочные стороны человеческой природы делают невозможным сохранение стабильного и мирного общества. Они приводят к возникновению антагонизма между людьми и к столкновению двух мотивов, заставляющих поведение каждого человека колебаться между двумя крайностями: один из них — социальный мотив, стремление к мирной и согласной жизни, второй — антисоциальный мотив, стремление к господству над своими ближними и к их эксплуатации. Возникающее на этой основе недовольство человека

своим положением, каково бы оно ни было, — та пружина, которая побуждает его ниспровергать социальную систему, в которой он живет, и эта неудовлетворенность оказывается средством, используемым природой для достижения прогресса в человеческой жизни.

Эта неудовлетворенность не тождественна божественной неудовлетворенности, отказывающейся принять существующий порядок вещей потому, что он не может удовлетворить моральные императивы доброй воли; она не является и неудовлетворенностью филантропа или реформатора общества, это чисто эгоистическая неудовлетворенность, которая, учитывая счастье стабильной жизни, даже не основывается на просвещенном взгляде на собственные выгоды отдельного лица. Прочитаем Канта. «Человек хочет согласия, но природа лучше знает, в чем заключается благо для его вида (заметьте, не для человека как индивидуума, даже не для корпоративного человека — общества, исторической целостности, но для корпоративного человека, взятого как вид, как некая биологическая абстракция); она желает разногласий. Человек хочет жить легко и в довольстве, но природа заставляет его отказаться от легкости жизни и бездейственного довольства и броситься в тяжкие труды, чтобы они вынудили его использовать свои способности для отыскания средств подняться над ними». Это равносильно утверждению, что природа не заботится о счастье человека, она заложила в него наклонности, побуждающие его жертвовать собственным счастьем и разрушать счастье других, и, слепо следуя этим наклонностям, человек становится орудием реализации плана природы (плана, конечно, ему не принадлежащего), направленного на моральное и интеллектуальное развитие его рода.

Кант здесь с полной готовностью принимает взгляд на историю, пессимистический взгляд, если вы пожелаете так его назвать, согласно которому зрелище человеческой истории — это в основном зрелище человеческого безумия, тщеславия, корысти и порока, а всякий, кто обратится к ней за примерами мудрости и добродетели, будет разочарован. Это — точка зрения вольтеровского Кандида, направленная против веры Лейбница, что все делается к лучшему в этом лучшем из миров. Но Кант поднял ее до уровня философской доктрины, доказывая, что если история — процесс, в котором человек *становится* рациональным, он не может быть рациональным в начале истории. Поэтому силой, являющейся главной пружиной этого процесса, не может быть человеческий разум, ему должно быть нечто противоположное разуму, а именно страсти, интеллектуальное невежество и моральная низость. И здесь кантовская теория истории вновь оказывается видоизменением кантовской этики, для которой склонности, желания, страсти — прямая противоположность разуму или доброй воле и поэтому сами по себе — зло, сила, против которой должна бороться добрая воля.

Эту доктрину нельзя считать недостойной ее великого автора. Она зовет к размышлениям, дает пищу для мысли, как и доктрина Гердера, но в отличие от нее она гораздо более четко продумана. И тем не менее она недостаточно хорошо обоснована. Ее фундаментом оказывается риторический пессимизм, утверждающий, что глупость, порочность и страдание — главные свойства исторического прошлого человечества. Это не справедливая или здравая оценка фактов. Во все прошлые эпохи, о которых нам хоть что-нибудь известно, мы сталкиваемся со случаями, когда люди были достаточно мудры, чтобы с успехом обдумать то, что они должны были обдумать, достаточно добродетельны, чтобы успешно сделать то, что они должны были сделать, и достаточно счастливы для того, чтобы считать жизнь не только сносной, но и привлекательной. И если кто-нибудь, возражая нам, скажет: «Случай, да! Но как много?» — мы ответим: «Больше, чем случаев противоположного рода, ибо иначе жизнь человечества уже давно бы прекратилась».

А последствия этой преувеличенно мрачной оценки прошлого у Канта видны в его преувеличенных же упованиях на будущее. В последнем разделе своего очерка он предвидит время, когда люди станут рациональными, когда слепые силы зла, гнавшие их до сих пор по пути прогресса, будут побеждены. Это будет царство мира, в котором задача создания здоровой и разумной политической системы будет решена и рациональная система как национальной жизни, так и международных отношений приведет к золотой эре в политике. Он смутно догадывается, что в сфере человеческих деяний золотая эра — это противоречие в определении, и тем не менее это пророчество у него не просто случайный привесок к его доктрине. Оно — логический вывод из нее, преувеличенный оптимизм в ней уравновешивается и порождается столь же преувеличенным пессимизмом. Это утрированное деление истории на полностью иррациональное прошлое и полностью рациональное будущее — наследство, полученное Кантом от Просвещения. Более глубокое знание истории научило бы его, что абсолютное невежество и абсолютная порочность не являются причинами человеческого прогресса. Причина его — сама реальность человеческих стремлений со всеми их добрыми и злыми составляющими.

Несмотря на эти преувеличения, Кант внес значительный вклад в историческую мысль. В конце своего очерка он набрасывает программу для такого типа исторического исследования, которое, как он говорит, еще не было проведено и не может быть проведено, скромно добавляет он, человеком, столь мало знающим историю, как он. Оно должно быть всеобщей историей, показывающей, как человеческая раса постепенно становится все более рациональной и потому все более свободной, историей саморазвития человеческого духа. Выполнение этой задачи требует от учено-

го двух качеств: исторических знаний и философского склада ума. Ни историческая эрудиция, ни философские способности сами по себе недостаточны для ее решения: они должны быть объединены в новую форму мысли, вбирающую в себя нечто и от того, и от другого. Вико в начале восемнадцатого века точно так же призывал к созданию новой науки, которую он описывал как союз филологии и философии, соединение внимания ученого к деталям и внимания философа к принципам. Я думаю, мы можем сказать, что в следующем столетии была сделана серьезная и настойчивая попытка, правда, не всегда успешная, осуществить кантовскую программу и рассмотреть историю как процесс, в котором человеческий дух приходит ко все более полному раскрытию заложенных в нем способностей.

Кантовская «идея», как он называл ее, может быть суммирована четырьмя выводами: 1) *Универсальная история* — это достижимый идеал, но его реализация требует союза исторической и философской мысли: факты должны быть не только рассказаны, но и поняты, увидены не только извне, но и изнутри. 2) Она предлагает *план*, т. е. в ней обнаруживается прогресс, в ней можно увидеть нечто такое, что возникает и развивается неуклонно и последовательно на каждом ее этапе. 3) Этим объектом, развивающимся в ходе исторического процесса, оказывается *человеческая рациональность*, т. е. интеллект, нравственная свобода. 4) Средством же, благодаря которому она осуществляется, оказывается *человеческая иррациональность*, т. е. страсти, невежество, эгоизм.

Мою критику Канта я суммирую в виде кратких замечаний по каждому из перечисленных пунктов. Суть же их сводится к тому, что в этих его положениях, как и в других частях его философского труда, его антитезы слишком жестки.

1а) Универсальная история и частная история. Эта антитеза слишком жестка. Если универсальная история означает историю всего того, что когда-либо случилось, то она невозможна. Если частная история означает какое-нибудь конкретное исследование, не включающее определенного представления о природе и значении истории в целом, то она также невозможна. Частная история — только термин для обозначения истории, рассматриваемой с ее фактической стороны, универсальная история — только термин для обозначения представлений историка об истории как таковой.

1б) Историческая мысль и философская мысль. И снова антитеза слишком жестка. Их объединение, которого желает Кант, как раз и есть сама историческая мысль, рассматривающая описываемые ею события не просто как внешне наблюдаемые феномены, а изнутри.

2а) Во всей истории, безусловно, обнаруживается прогресс, т. е. становление чего-то, но назвать этот прогресс планом при-

роды, как делает Кант,— значит пользоваться мифологическим языком.

2б) Цель этого прогресса — не в будущем, как считает Кант. История совершается не в будущем, а в настоящем. Задача историка состоит в том, чтобы показать, как возникло настоящее; он не может показать, как возникнет будущее, ибо не знает, каким оно окажется.

3) Конечно, в ходе исторического процесса возникает человеческая рациональность, но это отнюдь не означает исчезновения человеческой иррациональности. И опять перед нами слишком жесткая антитеза.

4) Страсти и невежество, несомненно, сделали своё — и немаловажное — дело в истории прошлого, но они никогда не были простыми страстями и простым невежеством. Они скорее были слепой, заблуждающейся волей к добру и смутной, вводящей в заблуждение мудростью.

§ 4. ШИЛЛЕР

Самым прямым последователем Канта в области теории истории и теории искусства был поэт Шиллер. Он был проницательным и одаренным мыслителем и скорее блестящим дилетантом в философии, чем упорным тружеником, как Кант. Но, будучи выдающимся поэтом и профессиональным историком (в то время, когда он занимал кафедру истории в Йенском университете), он имел и некоторые преимущества перед Кантом. Именно поэтому, как и в отношении философии искусства Канта, которую он переинтерпретировал, приблизив ее к непосредственному опыту поэта-творца, он переинтерпретировал его философию истории, приблизив ее к непосредственному опыту профессионального историка. Очень интересно поглядеть, как этот опыт позволяет ему преодолеть некоторые ошибки кантовской теории в его вступительной лекции в Йене в 1789 г.

Лекция названа «Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?». Шиллер следует за Кантом, защищая необходимость изучения всеобщей истории и признавая, что она требует философского склада мышления наряду с исторической эрудицией. Он рисует нам живую картину полной противоположности между *Brotgelehrte*, ученым-поденщиком (профессиональный исследователь с его засушенным отношением к голым фактам, дающим только сухой скелет истории, человек, честолюбивые помыслы которого направлены на то, чтобы стать по возможности максимально узким специалистом, узнавая все больше и больше о все меньшем и меньшем), и историком-философом, который

«Что называется всемирной историей и с какой целью ее изучают» (нем.).

предметом своего исследования считает все прошлое человечество, а свою задачу видит в установлении связей между фактами и в открытии главных стадий исторического процесса. Историк-философ добивается всего этого эмпатическим ⁷ проникновением в действия людей, описываемые им. В отличие от естествоиспытателей, исследующих природу, он не стоит над фактами как простыми объектами познания, а, напротив, погружается в них и в своем воображении переживает их как события собственной жизни. Фактически это исторический метод романтической школы; Шиллер здесь только соглашается с Кантом в необходимости философского, резко отличающегося от просто эрудитского подхода к истории, и утверждает, что этот подход тождествен подходу романтизма, для которого эмпатия становится интегральным элементом исторического знания, элементом, позволяющим проникнуть в глубины фактов, которые оно изучает.

Всеобщая история, понятая таким образом, превращается в историю прогресса от первичных состояний дикости до современной цивилизации. В этом Шиллер согласен с Кантом, но при двух важных оговорках. 1) В то время как Кант переносит цель прогресса в золотой век будущего, Шиллер видит ее в настоящем и утверждает, что конечная задача всеобщей истории — показать, как настоящее со всеми его атрибутами (современные языки, современное право, современные социальные институты, современное платье и т. д.) стало тем, что оно есть. Здесь Шиллер существенно улучшает теорию Канта, основываясь, несомненно, на опыте собственных исторических работ, которые показали ему, что история не проливает света на будущее и что последовательность исторических событий не может быть экстраполирована за пределы настоящего. 2) Тогда как Кант ограничивает область истории исследованием политической эволюции, Шиллер включает в нее историю искусства, религии, экономики и т. д., и здесь он снова совершенствует теорию своего предшественника.

§ 5. ФИХТЕ

Другим учеником Канта, плодотворно развившим его взгляды на историю, был Фихте, который в 1806 г. в Берлине опубликовал свои лекции «Основные черты современной эпохи». Фихте, усматривая в настоящем тот фокус, в котором сходятся линии исторического развития, согласен с Шиллером и соответственно расходится с Кантом. Отсюда главная задача историка для него — понять гот период истории, в котором он живет. Каждый период истории имеет свой, особый характер, накладывающий отпечаток на все стороны жизни, и в лекциях Фихте ставит задачу исследовать специфический характер своего времени, показать, каковы его

главные черты и то, как они определяют все остальные его признаки. Он формулирует эту задачу, утверждая, что каждая эпоха представляет собой конкретное воплощение одной идеи или понятия, и фактически принимая кантианскую доктрину о том, что история в целом — это реализация некоего плана, развитие, напоминающее движение драматического сюжета; он считает, что фундаментальные идеи или понятия сменяющих друг друга эпох образуют определенную последовательность, которая, будучи последовательностью понятий, имеет логический характер, так что одно понятие необходимо влечет за собой другое. Таким образом, теория логической структуры понятий служит Фихте ключом к периодизации истории.

Каждое понятие, считает он, обладает логической структурой, имеющей три фазы: тезис, антитезис, синтез. Понятие сначала воплощается в чистой, или абстрактной, форме; затем оно порождает собственную противоположность и реализует себя как антитезис себе самому и своей противоположности; затем этот антитезис преодолевается отрицанием этой противоположности. Далее, фундаментальное понятие истории (и здесь Фихте снова следует за Кантом) — рациональная свобода. Но свобода, как и любое иное понятие, должна в своем развитии пройти через эти необходимые стадии. Отсюда — началом истории оказывается эпоха, в которой рациональная свобода представлена в абсолютно простой или непосредственной форме без какой бы то ни было противоположности: свобода здесь существует в форме слепого инстинкта свободы делать что хочешь. Общество же, конкретно воплощающее это понятие, оказывается естественным состоянием людей, примитивным обществом; в нем нет правительства, власти, а люди делают, насколько им позволяют условия, то, что им представляется наилучшим.

Однако в соответствии с общими принципами философии Фихте свобода этого грубого или непосредственного типа может развиваться в истинную свободу, лишь породив свою противоположность. Отсюда по логической необходимости наступает вторая стадия исторического развития, на которой индивидуум свободно ограничивает себя, создавая власть над собой, власть правителя, подчиняющего его законам, не им самим установленным. Это период авторитарного правительства, когда свобода как таковая кажется исчезнувшей. В действительности же она не исчезла, а только перешла в новую стадию развития, на которой породила свою противоположность (правитель, как показал Гоббс, появляется на исторической сцене благодаря свободному акту общей воли людей, которые в силу этого добровольно становятся подданными), для того чтобы стать свободой нового и лучшего типа, т. е. стать тем, что Руссо называл гражданской свободой в отличие от естественной свободы. Но Гоббс заблуждался, считая, что процесс развития свободы на этом приостанавливается. Эта

противоположность свободе должна быть снята на третьей стадии, революционной стадии развития, на которой власть отвергается и разрушается не потому, что это дурная власть, а просто потому, что она власть. Подданные начинают понимать, что они могут обойтись без власти, и берут дело управления в свои руки, совмещая в себе одновременно и сюзерена, и подданного. Здесь разрушается только внешнее отношение между властью и теми, над кем эта власть осуществляется. Революция — не анархия, она — захват власти подданными. С этого момента различие между управляющими и управляемыми сохраняется как реальное различие, но это различие, не вызывающее разногласий. Одни и те же люди управляют и управляемы.

Фихте на этом не останавливается. Он не отождествляет свою эпоху с эпохой революций. Он считает, что его современники прошли через нее. Понимание индивидуума как личности, носящей в себе источник власти над собою, — революционная идея в ее самой первоначальной и грубой форме. Но и это понятие также должно породить свою противоположность, а именно идею объективной реальности, воплощенной истины, которая существует сама по себе и является критерием познания и руководством к действию. Данная стадия развития представлена наукой, где объективная истина господствует над мыслью, а правильное поведение означает поведение в соответствии с научным познанием. Научный склад ума фактически контрреволюционен: мы можем разрушить человеческую тиранию, но не можем разрушить факты; вещи то, что они есть, а их следствия будут такими, какими они будут, и если мы способны отменить человеческие законы, то мы не в силах отменить законы природы. Но и на сей раз антагонизм между духом и природой может и должен быть снят, и его преодоление означает возникновение нового вида рациональной свободы, свободы искусства, где дух и природа воссоединены и дух признает в природе своего двойника и относится к ней не как к чему-то, что его подчиняет, но с симпатией и любовью. Деятель отождествляет себя с тем, во имя чего он действует, и добивается таким образом наивысшей степени свободы. Это Фихте и считает характерной чертой своего времени: свободная самоотдача индивидуума цели, которую он, несмотря на то что она объективна, рассматривает как свою собственную.

Главная трудность, с которой сталкивается читатель, имеющий дело с философией истории Фихте, состоит в том, что трудно найти в себе силы смириться с ее кажущимися глупостями. В частности, две особо вопиющие ошибки постоянно присутствуют во всех его рассуждениях: 1) идея, что современное состояние мира — полное и окончательное завершение всего того, к чему стремилась история; 2) идея, что историческую последовательность эпох можно определить априорно, обратившись к абстрактно-логическим соображениям. Однако я думаю, что в обеих этих

идеях содержится некоторое зерно истины вопреки всей их кажущейся глупости.

1) Историк (а в равной мере и философ) — не бог, глядящий на мир сверху и со стороны. Он человек, и человек своего места и времени. Он смотрит на прошлое с точки зрения настоящего, он смотрит на другие страны и цивилизации с собственной точки зрения. Эта точка зрения правильна только для него и для людей, находящихся в таких же условиях, как он. Но для него она правильна. Он должен твердо придерживаться ее, потому что только она и доступна ему, а если у него не будет точки зрения, он вообще ничего не увидит. Например, оценки достижений средних веков неизбежно будут отличаться друг от друга в зависимости от того, является ли историк человеком восемнадцатого, девятнадцатого или двадцатого столетия. Мы в двадцатом столетии знаем, как относились в восемнадцатом и девятнадцатом веках к средним векам, и мы знаем также, что не можем разделить тогдашнюю точку зрения. Мы называем ее исторической ошибкой и можем указать причины, по которым ее отвергаем. Мы легко можем представить себе труд по средневековой истории, выполненный гораздо лучше, чем в восемнадцатом веке; но мы не можем представить себе такого труда, чтобы он был лучше, чем в наше время, потому что если бы мы имели ясное представление о том, как его сделать лучше, мы и смогли бы сделать его лучше, а тогда он стал бы свершившимся фактом. Настоящее — это и есть наша собственная деятельность, мы осуществляем ее настолько хорошо, насколько умеем, и, следовательно, с точки зрения настоящего, всегда должно иметь место совпадение между тем, что есть, и тем, что должно быть, между идеальным и реальным. Греки пытались быть греками, средние века — средневековыми. Цель каждой эпохи — быть самой собой, поэтому настоящее всегда совершенно в том смысле, что ему всегда удается быть тем, чем оно пытается быть. Отсюда не следует, что историческому процессу больше нечего делать; отсюда следует лишь, что он совершил то, к чему стремился, и что мы не можем сказать, какова будет его следующая цель.

2) Идея априорного построения истории представляется очень глупой. Но здесь Фихте руководствовался идеей Канта о том, что в знании любого рода имеются априорные элементы. В любой области знания есть некоторые фундаментальные концепты*, или категории, и соответствующие им некоторые фундаментальные принципы, или аксиомы, относящиеся к форме или структуре этого типа знания и выведенные (в соответствии с кантовской философией) не из эмпирически данного предмета исследования, а из специфической точки зрения познающего. В истории же общие условия познания выводятся из того фундаментального принципа,

согласно которому познающий находится в своей современности и видит прошлое с точки зрения этой современности. Первая аксиома интуиции в истории (используя кантовскую терминологию) гласит: каждое историческое событие локализуется где-то в прошедшем времени. Это не обобщение, эмпирически выведенное историком в ходе его исследований, это — априорное условие исторического знания. Но, по кантовскому учению о схематизме категорий, временные отношения выступают как схемы или фактуальные отображения концептуальных отношений; отсюда — **временное** отношение *до — после* является схемой концептуального отношения логического antecedента и логического консеквента⁸. Весь мир событий во времени поэтому становится схематическим воспроизведением мира логических, или концептуальных, отношений. Поэтому попытка Фихте открыть концептуальную схему, лежащую в основе временной последовательности исторических эпох, оказывается совершенно закономерным приложением к истории кантовского схематизма категорий.

Все это, конечно, слабая защита Фихте. Сказанное нами равносильно утверждению того, что если он и сделал глупую ошибку в своих рассуждениях об истории, то здесь он только воспроизвел такую же ошибку, но более общего характера, сделанную Кантом. Но всякий, кто называет эти положения глупыми ошибками, притязает на лучшее, чем у Канта или Фихте, понимание отношений между логической и временной последовательностью. С тех пор как Платон в «Тимее» сказал, что время — это движущийся образ вечности, философы большей частью соглашались с тем, что существует какое-то отношение между этими двумя последовательностями и что последовательность необходима, при которой одно событие во времени ведет к другому, в каком-то отношении тождественна по своему характеру необходимой последовательности, при которой одна вещь ведет к другой в невременных логических рядах. Если это отрицать и доказывать, что временная последовательность и логическое следование не имеют друг с другом ничего общего, то историческое знание становится невозможным, ибо из этого следовало бы, что тем самым мы теряем право сказать о любом событии: «Так и должно было случиться», — а прошлое никогда не могло бы стать объектом логического размышления. Если временной ряд — просто совокупность несвязанных событий, мы никогда не смогли бы доказывать от настоящего к прошлому. Но историческое мышление как раз и состоит из ретроспективных доказательств такого рода, и поэтому оно основывается на предположении (или априорном принципе, как сказали бы Кант и Фихте) о существовании внутренних, или необходимых, связей между событиями во временном ряде, так что одно событие необходимо ведет к другому и доказательство от настоящего к прошлому вполне правомерно. В соответствии с этим принципом современное положение вещей могло

возникнуть только одним-единственным способом, а история — анализ современности с целью выявления единственно возможного процесса возникновения этой современности. Я не защищаю здесь конкретного метода реконструкции истории прошлого своей эпохи, который применил Фихте; я считаю его совершенно ошибочным, и эти ошибки (в той мере, в какой они оказываются ошибками принципа) коренятся в том, что он вслед за Кантом слишком резко отделял априорные элементы познания от эмпирических. Это деление заставляло его думать, что история может быть реконструирована на чисто априорной основе, не обращаясь к эмпирическим свидетельствам документов; но, когда он доказывал, что всякое историческое знание включает в себя априорные понятия и принципы, он был прав и понимал природу истории лучше тех людей, которые подсмеиваются над ним, считая историю чисто эмпирической наукой.

В одном отношении философия истории Фихте представляет собою значительный прогресс по сравнению с кантианской. У Канта мы сталкиваемся с двумя концепциями, предполагаемыми самим его учением об истории как таковой: 1) концепцией плана природы, понятого как план, разработанный до его осуществления; 2) концепцией человеческой природы с ее страстями, понимаемой как сырая материя истории, в которой этот план или форма должны реализовать себя. Сама история тем самым оказывается результатом наложения предустановленной формы на предустановленную материю. Исторический процесс при таком подходе теряет свой подлинно творческий характер, это — просто механическое соединение двух абстракций. Не делается никаких попыток показать, почему они когда-либо должны соединиться или даже почему каждая из них, не говоря уже об обеих, должны вообще существовать. И действительно, кантовская теория основывается на ряде несвязанных допущений, в ней не делается никаких попыток их обоснования.

Теория Фихте значительно проще логически и более защищена от критики, утверждающей, что она умножает сущности без необходимости. Единственное, что предполагается ею для начала истории, — само ее понятие со своей логической структурой и динамическими отношениями между этими элементами. Движущей силой истории, по Фихте, как раз и оказывается динамическое движение этого понятия. Отсюда — вместо двух составляющих кантовской философии, плана истории и ее движущей силы, мы имеем у Фихте только одну, так как план у него оказывается динамическим планом (логической структурой понятия), порождающим из самого себя движущую силу для своей реализации. Плоды этого открытия Фихте созреют у Гегеля.

§ 6. ШЕЛЛИНГ

Шеллинг был моложе Гегеля, и неясно, были ли те теории, которые Гегель разделял с Шеллингом, плодом его самостоятельных раздумий или же сложились под влиянием Шеллинга. Но, так как Шеллинг создал систему философии (а может быть, и не одну), включавшую его взгляды на историю, задолго до того, как Гегель сделал первый набросок своей философии истории в гейдельбергской Энциклопедии, целесообразнее вначале сказать несколько слов о взглядах Шеллинга.

Шеллинг дал более систематическое развитие идеям Канта и Фихте, и мысль его сосредоточивалась на двух основных принципах: во-первых, на идее, что все существующее познаваемо, т. е. представляет собою воплощение рациональности, или, говоря его словами, проявление Абсолюта; во-вторых, на идее отношения между двумя терминами, которые хотя и противоположны, но именно поэтому оказываются воплощениями Абсолюта, причем сам Абсолют в философии Шеллинга выступает как некое тождество, в котором снимается различие этих терминов. Это двучленное отношение проходит через всю его философию.

По Шеллингу % существуют две большие сферы познаваемого: Природа и История. Каждая из них, будучи интеллигибельной⁹, есть проявление Абсолюта, но последний воплощается в них противоположным образом. Природа состоит из объектов, распределенных в пространстве, а их интеллигибельность заключается просто в способе их пространственного распределения, или в правильных и определенных отношениях между ними. История состоит из мыслей и действий человеческих сознаний, которые не только интеллигибельны, но интеллигентны, т. е. интеллигибельны для самих себя, а не просто для кого-то, отличного от них самих. Следовательно, они представляют более адекватное воплощение Абсолюта, так как содержат в себе обе части познавательного отношения, они одновременно и объект, и субъект познания. Как объективно интеллигибельная деятельность духа в истории необходима, как субъективно интеллигибельная она свободна. Ход исторического развития поэтому заключается в генезисе законченного самосознания, осознающего себя одновременно и свободным, и подчиняющимся законам, т. е. морально и политически автономным (здесь Шеллинг следует за Кантом). Стадии, через которые проходит это развитие, определены логической структурой самого понятия (здесь он следует за Фихте). В самом общем виде эти стадии могут быть разделены на две. Во-первых, это фаза, когда человек понимает Абсолют как Природу, где реальность мыслится раздробленной и разбитой на отдельные реальности (политеизм) и где политические формы возникают и исче-

¹ «Система трансцендентального идеализма», 1800 (Stuttgart und Ausburg, 1858), ч. 1, т. III, с. 587—604.

зают как естественные организмы, не оставляя ничего после себя. Во-вторых, это фаза, когда Абсолют понимается как История, т. е. как непрерывное развитие, в котором человек свободно осуществляет цели Абсолюта, сотрудничая с Провидением в реализации его плана развития человеческой рациональности. Это — современная эпоха, в которой человеческая жизнь направляется научной, исторической и философской мыслью.

Наиболее важной из доктрин, разрабатываемых здесь Шеллингом, является доктрина, согласно которой к своему полному, совершенному состоянию Абсолют приходит в истории. Даже Фихте считал, что логическая структура понятия завершена до начала истории и является предпосылкой исторического процесса. У Шеллинга динамическая структура Абсолюта не выступает в качестве основания для динамического элемента в истории, она — сама этот динамический элемент. Материальная вселенная всегда была интеллигибельной, поскольку всегда являлась одним из проявлений Абсолюта; но Абсолют не может быть отождествлен с просто интеллигибельным, ибо простая интеллигибельность является лишь возможностью, которая должна перейти в действительность в процессе реального познания. Природа *qua* * интеллигибельная требует для своего познания познающего и раскрывает свою полную сущность только тогда, когда имеется дух, познающий ее. Тогда впервые появляется действительно познающий и действительно познанный, а рациональность, которая и есть Абсолют, поднимается до более высокого и более законченного проявления самой себя. Но здесь-то и возникает интеллигибельность нового типа: сам дух становится не только познающим, но и познаваемым, и, следовательно, Абсолют не может смириться с положением, имеющим место при познании природы; должна быть новая стадия в его развитии, на которой дух познает самого себя. По мере развития этого процесса самопознания новые его этапы обогащают познающий дух, и в результате возникают новые объекты для его познавательной деятельности. История — временной процесс, в котором осуществляется прогрессирующее становление как познавательной деятельности, так и познаваемого; это обстоятельство и выражается в определении истории как самореализации Абсолюта, где последний означает разум как познаваемое и разум как познающее.

§ 7. ГЕГЕЛЬ

С кульминацией этого историко-философского движения, начатого в 1784 г. Гердером, мы сталкиваемся в трудах Гегеля, который в первый раз прочел свои лекции по философии истории в

1822—1823 гг. Всякий, кто читает его «Философию истории», не может не считать ее глубоко оригинальной и революционной работой, в которой история впервые во всем ее объеме выступает на сцене философской мысли. Но, когда познакомишься с трудами его предшественников, книга Гегеля кажется значительно менее впечатляющей и значительно менее оригинальной.

Он предлагает в ней историю нового типа, которую и следует называть философией истории (введение этого понятия и термина восходит еще ко временам Вольтера). Но философия истории для Гегеля — не философские раздумья над историей, а сама история, поднятая на более высокую ступень и ставшая философской в отличие от чисто эмпирической, т. е. история не просто *устанавливающая* факты, но *понимающая* их, познающая причины того, что эти факты произошли именно так, как они произошли. Эта философская история будет всеобщей историей человечества (здесь Гегель следует за Гердером) и даст картину прогресса от первобытных времен до современной цивилизации. Фабула ее повествования — развитие свободы, тождественной с нравственным разумом человечества, проявляющимся во внешней системе социальных отношений. Отсюда собственным предметом исторического исследования оказывается вопрос о том, как возникло государство (все это взято у Канта). Но историк ничего не знает о будущем, и история достигает кульминации не в Утопии будущего, а в фактически данном настоящем (это — Шиллер). Свобода человека совпадает с осознанием им своей свободы, так что развитие свободы есть развитие сознания, процесс мысли или логическое развитие, в котором понятие свободы последовательно проходит различные и необходимые фазы или моменты (это — Фихте). И наконец, философская история разворачивает перед нами не просто картину человеческого развития, она — космический процесс, процесс, в котором мир приходит к реализации самого себя в самосознании как дух (это — Шеллинг). Таким образом, все характерные принципы философии истории Гегеля взяты им у его предшественников, но он с чрезвычайным искусством объединил их взгляды в теорию, настолько органично связанную и цельную, что она заслуживает специального рассмотрения как единое целое. Поэтому я и обращаю внимание читателя на некоторые ее отличительные особенности.

Во-первых, Гегель отказывается подходить к истории, как к природе. Он настаивает на том, что природа и история различны. Каждая из них представляет собой процесс или совокупность процессов, ко при этом не возникает ничего нового, природа ничего не строит, не созидает в этих круговращениях. Каждый восход солнца, каждая весна, каждый прилив похожи на предыдущий. Закон, управляющий циклом, не изменяется при повторении этого цикла. Природа — система более или менее высокоорганизованных организмов, причем высшие организмы зависят от низших. Ло-

гически более высокие организмы следуют за более низкими, но следуют не во временном смысле. Гегель категорически отвергает эволюционную теорию с ее идеей развития более высоких форм из низших во времени. По Гегелю, эволюционисты делают ошибку, принимая логическую последовательность за временную. История, напротив, никогда не повторяется; она движется не по кругам, а по спирали, и кажущиеся повторы в ней всегда отличаются друг от друга, неся в себе что-то новое. Так, в истории время от времени повторяются войны, но каждая новая в известном отношении оказывается войной нового типа благодаря тем урокам, которые люди вынесли из предыдущей.

Гегелю следует воздать должное за то, что он провел это существенное различие, но сформулировал он его неверно. Он прав, делая различие между неисторическими процессами природы и историческими процессами человеческой жизни. Но он ошибается, преувеличивая это различие своим отрицанием эволюционного учения. Со времени Дарвина мы обязаны принять это учение и считать процессы природы сходными с историческими процессами как раз в том плане, который категорически отрицал Гегель, а именно: при всей повторяемости процессов природы они также несут в себе нечто новое, дополнительное. Но остается верным и то, что процессы в природе отличаются от исторических процессов (например, последовательность геологических периодов не является подлинно исторической последовательностью), ибо специфическая особенность науки истории — воспроизведение историком в своем уме мыслей и мотивов тех деятелей, о действиях которых он рассказывает. Никакая последовательность событий не является исторической последовательностью до тех пор, пока ее не составляют действия, мотивы которых, хотя бы в принципе, могут быть воспроизведены в сознании историка. Геология показывает нам серию *событий*, но история не будет историей до тех пор, пока она не покажет нам серию *деяний*. Таким образом, Гегель прав, делая вывод, что не существует истории помимо человеческой жизни, и не просто жизни, а рациональной жизни, жизни мыслящих существ.

Во-вторых, и это непосредственно вытекает из сказанного, вся история представляет собой историю мысли. В той мере, в какой человеческие действия — просто события, историк не может понять их; строго говоря, он даже не может установить, что они произошли. Они познаваемы для него лишь как внешнее выражение мыслей. Например, для того чтобы реконструировать историю политической борьбы, подобной* борьбе между римскими императорами и сенатской оппозицией в первом веке, историк должен понять, как эти две партии рассматривали политическую ситуацию, в которой они находились, и каким образом они предлагали изменить ее. Он должен понять их политические идеи, относящиеся как непосредственно к настоящему, так и к возможному буду-

щему. И здесь Гегель, конечно, прав. Правильная постановка задачи историком — не в том, чтобы узнать, что люди сделали, но в понимании того, что они думали.

В-третьих, основная движущая сила исторического процесса — разум (используя терминологию Канта). Это очень важная и трудная идея. Гегель понимает здесь следующее: все, что происходит в истории, свершается по воле человека, ибо исторический процесс складывается из человеческих действий, а воля человека — всего лишь его мысль, внешне выражающаяся в действии. Если бы Гегелю возразили, что мысль человека часто или даже как правило весьма далека от того, чтобы быть разумной, он ответил бы, что такое рассуждение — ошибка, ибо не учитывает, что конкретное мышление человека всегда происходит в определенной ситуации. Мышление никогда не бывает в вакууме; оно всегда связано с конкретным человеком и конкретной ситуацией, и каждый исторический персонаж в любой исторической ситуации мыслит и действует настолько рационально, насколько этот человек в данной ситуации *может* мыслить и действовать, и никто на его месте не мог бы сделать большего. Это очень плодотворный и ценный принцип, разработанный Гегелем и имеющий далеко идущие последствия. Он утверждает, что абстрактный рациональный человек Просвещения не несет в себе ничего реального; в реальности всегда дан человек, который является одновременно и рациональным, и аффективным и никогда — только тем либо только другим. Его страсти — это страсти рационального существа, а его мысли — мысли аффективного существа, и, более того, без страсти нет мысли и нет действия.

Поэтому доказать, что кто-то поступил определенным образом, руководствуясь страстью — например, судья, осуждающий преступника в порыве гнева, или государственный деятель, сокрушающий оппозицию из честол. живых мотивов, — отнюдь не означает доказать, что он действовал нерационально, ибо приговор судьи или политика государственного деятеля могут быть справедливыми и мудрыми, несмотря на то что **при** их осуществлении не обошлось без страсти. Отсюда, продолжает Гегель, тот общепризнанный факт, что человеческая история является нам зрелище человеческих страстей, еще не доказывает, что она не управляется разумом. Гегель рассматривает страсти как то, так сказать, вещество, из которого делается человеческая история. С одной стороны, она — зрелище страстей и в ней нет ничего иного, но в то же самое время она — зрелище разума, ибо разум использует саму страсть в качестве орудия для достижения своих целей.

Это учение о хитрости разума, учение о разуме, который с помощью всяческих уловок ставит страсти себе на службу, — одно из самых знаменитых трудных мест в теории Гегеля. Здесь он, по-видимому, персонифицирует разум в чем-то, выходящем за рамки человеческой жизни, и этот разум у него, превращая сле-

ные страсти людей в свое орудие, осуществляет собственные цели, а не цели людей. Подчас Гегель, пожалуй, развивает взгляды, родственные теологическим теориям средневековья, утверждавшим, что планы, реализуемые в истории, принадлежат богу, но ни в коем случае не людям; или же он присоединяется к скрыто теологической (если ее вообще можно отличить от предшествующей) теории историков Просвещения и Канта, согласно которой, планы, реализуемые в истории, принадлежат природе, а не людям. В целом, однако, ясно, что Гегель стремился отойти от этой теории. Для Гегеля, разум, планы которого реализуются в истории, не является ни абстрактным естественным разумом, ни трансцендентным божественным разумом. Это — человеческий разум, разум конечных земных существ. И то отношение, которое он устанавливает между разумом и страстями, — не отношение между богом (или природой) и человеком, полным страстей, но отношение между человеческим разумом и человеческими страстями. Об этом следует помнить, когда говорят, что взгляд Гегеля на историю рационалистичен. Его рационализм весьма своеобразен, так как для него иррациональные элементы оказываются существенной частью самого разума. Эта концепция тесной связи между разумом и неразумом в человеческой жизни и сознании как таковым фактически провозглашает новую теорию человека, теорию динамическую, а не статическую, и означает, что Гегель отходит от понятия абстрактной и статичной природы человека, которое доминировало в восемнадцатом столетии.

В-четвертых, так как вся история — это история мысли и демонстрирует нам саморазвитие разума, исторический процесс в своей основе оказывается логическим процессом. Исторические переходы представляют собой логические переходы, переведенные, так сказать, в масштаб времени. История — всего лишь разновидность логики, где отношения логического предшествования и следования не столько заменены, сколько обогащены или упрочены, сделавшись отношениями временного предшествования и следования. Отсюда — движения в истории никогда не являются случайными, но всегда необходимы, а наше знание исторического процесса никогда не является просто эмпирическим — оно априорно, так как мы можем установить необходимость этого процесса.

Ничто в гегелевской философии не вызывало больших возражений и враждебной критики, чем эта идея истории как логического процесса, развивающегося во времени, и мысль о возможности его априорного познания. Но я уже доказывал, говоря о взглядах Фихте, что эта идея не так уж абсурдна, как она представляется на первый взгляд. И в самом деле, большинство возражений против нее основано на чистых недоразумениях. Ошибка Фихте, как я указывал в § 5, состояла в том, что он считал возможным построить историю только на априорной основе, без всякой опоры на эмпирические данные. Критики Гегеля, с другой

стороны, обычно впадают в ошибку противоположного типа, считая, что историческое знание чисто эмпирично. То, что это — ошибка, я доказал уже в § 5. Сам Гегель избежал обеих этих ошибок. Как и Кант, он разграничивает чисто априорное знание и знание, содержащее априорные элементы. Он относит историю к последнему, а не первому роду знания. История, с его точки зрения, состоит из эмпирических событий, представляющих собой внешние выражения мысли, и идей, стоящих за событиями, но не являющихся самими этими событиями. Идеи образуют цепь логически связанных концептов. Если вы видите только события, а не идеи, скрывающиеся за ними, вы не сможете найти никакой необходимой связи вообще. Но люди, критикующие Гегеля за его учение о необходимых связях в истории, рассматривают ее эмпирически, как простую совокупность внешних фактов, и с полным основанием уверяют нас в том, что, глядя на историю таким образом, они не видят в ней никаких логических связей. Совершенно верно, ответил бы Гегель, между простыми событиями и *нет* связей. Но история состоит из действий, а действия имеют внутреннюю и внешнюю сторону. С внешней стороны они — просто события, связанные в пространстве и времени, но не больше. С внутренней же стороны они — идеи, связанные друг с другом логически. Все, на чем настаивает Гегель, заключается в следующем: историк сначала должен исследовать свой предмет эмпирически, изучая документы и другие свидетельства. Только таким путем он может установить, каковы были факты на самом деле. Но он должен взглянуть на эти факты и изнутри и сказать нам, что они собою представляют с этой точки зрения. Утверждать, что с внешней точки зрения они выглядят иначе, — не возражение Гегелю.

Я думаю, что этот наш ответ на возражения Гегелю относится равным образом и к наиболее серьезному и последовательному из всех его критиков — я имею в виду Кроче¹⁰. Он утверждает, что вся философия истории Гегеля — чудовищная ошибка, вызванная смешением двух совершенно разных понятий, а именно противоположности и различия. Понятия, говорит Кроче, находятся в логическом отношении противоположности, как, например, понятия хорошего и плохого, истинного и ложного, свободы и необходимости и т. д. Теория контрастности понятий, признает он, была хорошо разработана Гегелем в его диалектике, которая описывает, как некоторое понятие оказывается в необходимом отношении к своей собственной противоположности, порождая ее вначале, а затем отрицая ее. так что сама жизнь понятия состоит в создании и преодолении противоположностей. Но индивидуальные объекты, являющиеся частными примерами понятия, никогда не связаны друг с другом отношением противоположности: между ними существует только различие. Следовательно, отношения между ними не имеют диалектического характера и в истории, которая явля-

ется историей индивидуальных действий лиц и цивилизаций, поэтому нет места диалектике. Между тем вся философия истории Гегеля основывается на принципе, в соответствии с которым каждый исторический процесс диалектичен. В нем одна форма жизни, например Греция, порождает свою собственную противоположность, в данном случае Рим, и из этого тезиса и антитезиса возникает синтез, а именно мир христианства.

Сколь ни обоснованны критические замечания Кроче, они не относятся к сути дела. Из них следует, что, говоря об истории, мы никогда не должны пользоваться такими терминами, как противоположность или антагонизм, синтез или примирение. Мы не должны, например, утверждать, что деспотизм и либерализм — противоположные политические доктрины, мы можем говорить только об их различии; мы должны говорить не о противоположностях, а только о различиях между вигами и тори, католиками и протестантами. Верно, конечно, что у нас нет необходимости прибегать к таким терминам, как противоположность (назовем их *диалектическими* терминами), рассуждая только о внешних событиях истории. Но когда речь идет о тех внутренних идеях, которые лежали в основе этих событий, мы не можем обойтись без употребления диалектических терминов. Например, мы можем описать простые внешние события, составляющие историю колонизации Новой Англии, не обращаясь к диалектическому языку. Но, когда мы рассматриваем эти события как осознанную попытку отцов-пилигримов воплотить на практике протестантский идеал жизни, мы говорим об идеях и вправе описывать их, пользуясь диалектическим языком. Например, мы должны говорить о противоположности между конгрегационной идеей религиозных институтов и епископальной идеей тех же институтов и признать, что отношение между идеей священства, основанного на прямой апостольской последовательности, и идеей священства, не основывающегося на этой традиции, оказывается диалектическим отношением. С этой точки зрения, греческая цивилизация — реализация греческой идеи жизни, т. е. греческой концепции человека, а римская цивилизация — реализация римской концепции человека. А между этими двумя концепциями, как показал Кроче, существует диалектическое отношение. Но только это и утверждал Гегель.

Пятым положением, за которое Гегель подвергся ожесточенным нападкам, была его доктрина, согласно которой история завершается в настоящем, а не в будущем. Например, очень способный и сочувствующий Гегелю швейцарский историк Эдуард Фейтер говорит^{1*}, что философия истории, которая прослеживает ход человеческой жизни от ее начала до Страшного суда, как это делали историки средневековья, — предмет вполне достойный и внушающий уважение. Гегелевская же философия истории, которая

^{1*} Geschichte der Neueren Historiographie. Berlin, 1911, S. 433.

завершает историю не Страшным судом, а настоящим временем, лишь идеализирует и прославляет настоящее, отрицая возможность всякого дальнейшего прогресса, давая псевдофилософское обоснование политике тупого и невежественного консерватизма.

Но и здесь Гегель, как и Фихте, безусловно, прав. Философия истории, как он ее понимает, это сама философски осмысленная история, т. е. история, рассмотренная изнутри. Но историк ничего не знает о будущем; на основе каких документов, каких свидетельств он установит факты, которые еще не произошли? И чем более философски он будет смотреть на историю, тем с большей ясностью он осознает, что будущее остается и всегда должно оставаться закрытой книгой для него. История должна кончаться настоящим, потому что ничего больше не произошло. Но это положение отнюдь не означает прославления настоящего или убеждения, что дальнейший прогресс невозможен. Оно означает только признание настоящего за факт и понимание того, что мы не знаем, в чем будет состоять дальнейший прогресс. Как это сформулировал Гегель, будущее — предмет не знания, а надежд и страхов. Но надежды и страхи лежат вне истории. Если Гегель в последние годы своей жизни в области практической политики был непросвещенным консерватором, то это вина Гегеля как человека, и нет никаких причин вменять это в вину его философии истории.

Но, хотя по всем этим вопросам Гегель и кажется правым в споре со своими критиками, все же его «Философию истории», сколь величественна она ни была бы, невозможно читать, не испытывая ощущения, что в ней содержатся серьезные ошибки. Я имею в виду здесь не просто незнание Гегелем многих исторических фактов, которые были открыты уже после его времени, а нечто более глубокое, заложенное в самом методе и структуре его труда. Как отметили многие исследователи, обращает на себя внимание прежде всего тот факт, что как историк Гегель достигает самых больших вершин в своих лекциях по истории философии, которые оказываются подлинным триумфом исторического метода и образцом для всех последующих работ в области истории мысли. Это значит, что его метод, основанный на принципе, что вся история — история мысли, был не только законен, но и приводил к блестящим результатам только тогда, когда предметом исследования была мысль в ее наиболее чистой форме, т. е. философская мысль. Но не она являлась предметом его «Философии истории».

Сам Гегель считал, что существует много видов мысли и что они отличаются по степени более или менее совершенного выражения в них духовности. На самой низшей ступени у него стоит то, что он называет субъективным духом, тот тип мышления, которым занимаются психологи. Здесь душевная жизнь оказывается едва ли бóльшим, чем осознанием живым организмом своих собственных ощущений. На следующей, более высокой ступени воз-

никает то, что он называет объективным духом, когда мысль выражает себя во внешних проявлениях — в виде социальных и политических систем. И наконец, на верхней ступени развития появляется абсолютный дух в трех его формах — искусства, религии и философии. Они выходят за границы сфер социальной и политической жизни и преодолевают противоположность между субъектом и объектом, мыслителем и социальным институтом или правом, которые он находит уже существующими и которым вынужден подчиняться. Произведение искусства, религиозное верование, философская система совершенно свободны и в то же самое время они объективное выражение духа, их породившего.

Но в «Философии истории» Гегель ограничивает поле своего исследования политической историей. Здесь он следует за Кантом, однако у того было веское основание для такого ограничения, основание, которое отсутствует у Гегеля. Исходя из своего разграничения между феноменами и вещами в себе, Кант, как мы уже видели, считал исторические события феноменами, событиями во временной последовательности, а историка — их наблюдателем. Человеческие действия, рассматриваемые как вещи в себе, с его точки зрения, являются нравственными действиями. Но те же самые действия, которые, по Канту, как вещи в себе являются нравственными действиями, как феномены выступают в качестве политических действий. История поэтому может и должна быть только историей политики. Гегель, отвергая кантовское разграничение между феноменами и вещами в себе, отвергает тем самым и кантовскую доктрину, согласно которой всякая история — политическая история и тезис, что история — это своего рода зрелище. Поэтому центральное положение, занимаемое государством в его «Философии истории», оказывается анахронизмом. Для того чтобы быть логически последовательным, Гегелю следовало бы объявить задачей истории не столько изучение процесса развития объективного духа, сколько изучение истории абсолютного духа, т. е. искусства, религии и философии. И действительно, почти половина произведений Гегеля посвящена исследованию этих трех предметов. «Философия истории» — алогичный нарост на корпусе гегелевских работ. Законным плодом его революции в области исторического метода в той мере, в какой его можно обнаружить в работах самого Гегеля, являются восемь томов его сочинений, названных «Эстетикой», «Философией религии» и «Историей философии».

Распространенная критика Гегеля поэтому ошибочна. Она начинается с утверждения, что его философия истории кое в чем неудовлетворительна (чего нельзя не признать), но продолжает: «Вот что получается, если подходить к истории как к духовной истории. Отсюда следует, что предмет истории — не развивающаяся человеческая мысль, а только „грубые факты“». Правильная критика звучала бы так: «Вот что получается, когда политическую

историю рассматривают саму по себе, как если бы она заключала в себе всю историю. Из этого вытекает, что политическое развитие должно мыслиться историком в тесной связи с экономическим, художественным, религиозным и философским развитием, и лишь история человека во всей его конкретной действительности может удовлетворить историка». Фактически, по-видимому, именно влияние критики второго типа осознанно или неосознанно испытали некоторые историки девятнадцатого века.

§ 8. ГЕГЕЛЬ И МАРКС *

Историография девятнадцатого столетия не отбросила убеждения Гегеля в духовности истории (это означало бы отбросить саму историю), но скорее поставила своей задачей создать историю конкретного духа, обратив внимание на те его элементы, которыми Гегель пренебрег в своей схематичной «Философии истории», и соединив их в единое прочное целое. Среди его непосредственных учеников Бауэр специализировался на истории христианского учения, Маркс — на истории экономической деятельности, а Ранке¹⁴ позднее систематически применял гегелевскую концепцию исторических движений или периодов, рассматриваемых в качестве объективаций доктрин или идей, таких, как, например, протестантизм. Капитализм у Маркса или протестантизм у Ранке оказываются «идеями» в подлинно гегелевском смысле этого слова: мыслью, учением о человеческой жизни, выдвигаемым самим человеком, и поэтому родственны понятию «категория» у Канта. Но здесь категории оказываются исторически обусловленными: они — формы, в которых люди мыслят в определенные времена и в соответствии с которыми организуют всю свою жизнь, организуют только для того, чтобы убедиться в том, что идея благодаря собственной диалектике превратилась в другую, и образ жизни, выражаемый ею, теряет свою цельность, разрушается и преобразуется в выражение второй идеи, заменившей первую.

Марксовская концепция истории отражает как сильные, так и слабые стороны гегелевской: с тем же искусством Маркс пони-

В этом параграфе историческая концепция К. Маркса изображена превратно, что, к сожалению, типично для буржуазной общественной науки. Совершенно несостоятельно обвинение К. Маркса в «натурализме». Для идеалиста Коллингвуда всякий материализм — синоним натурализма, хотя он признает, как может убедиться читатель, специфику диалектического материализма. Марксистское понимание истории, будучи материалистическим, отнюдь не страдает натурализмом, ибо развитие общества, согласно К. Марксу, представляет собой естественнoисторический процесс, воплощающий в себе диалектически противоречивое единство природы и общества. Что касается отношения К. Маркса к его философским предшественникам, в том числе к Гегелю, то об этом см.: *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1974 (*прим. ред.*).

кает в глубь фактов и выявляет логические связи понятий, лежащих в их основе; но и слабости Гегеля отражаются на его взглядах: выбирается один из аспектов человеческой жизни (у Гегеля — политический, у Маркса — экономический), который якобы сам по себе наиболее полно воплощает ее разумность. Маркс, как и Гегель, настаивает на том, что человеческая история не некий набор различных и параллельных историй, историй политики, искусства, экономики, религии и т. д., но одна, единая история.¹ Но опять же, как Гегель, Маркс мыслит это единство не как органическое, в котором каждый элемент процесса развития сохраняет свою непрерывность и вместе с тем тесную связь с другими, а как единство, в котором лишь один непрерывный элемент (у Гегеля — политическая история, у Маркса — экономическая), в то время как другие факторы исторического процесса не имеют такой непрерывности, но, по мнению Маркса, выступают как простые отражения основных экономических фактов. Это приводит Маркса к парадоксальному выводу, из которого следует, например, что наличие определенных философских взглядов у людей объясняется не какими-то философскими основаниями, а только экономическими причинами*. Исторические исследования политики, искусства, религии, философии, построенные по этому принципу, не имеют подлинной исторической ценности; они — всего лишь упражнения в изобретательности, при которых, например, важная проблема связи между квакеризмом и банковским капиталом фактически просто снимается, когда говорят, что квакеризм — это образ мыслей банкиров о банковском деле. Однако этот парадокс у Маркса — лишь свидетельство антиисторического натурализма, который во многом отравляет его мышление и яснее всего обнаруживается в отношении Маркса к гегелевской диалектике.

Марксу принадлежит знаменитое и горделивое заявление, что он взял гегелевскую диалектику и «поставил ее на голову»¹², но эти слова он употребляет не в буквальном смысле. Диалектика Гегеля начинается с мысли, переходит в природу и завершается духом. Маркс не заменил этого порядка на обратный. Его высказывание относится только к двум первым членам отношения, а не к третьему и означает, что если гегелевская диалектика начинается с мысли и переходит к природе, то его собственная диалектика начинается с природы и переходит к мысли.

Маркс не был несведущим человеком в философии, и он ни на минуту не допускал, что первичность мысли по отношению к

* Это карикатура на исторический материализм, признающий относительную самостоятельность развития идеологии и опосредствованную ее зависимость от социально-экономического базиса. Интерпретация исторического материализма в духе примитивного «экономического детерминизма» в марксистской литературе давно уже получила название вульгарного социологизма (прим. ред.).

природе у Гегеля означала, что Гегель считал природу продуктом сознания. Он знал, что Гегель, как и он сам, считал дух произведением (диалектическим произведением) природы. Он знал, что слово «мысль» в том смысле, в котором Гегель называл логику наукой о мысли, означало не мыслящего, а то, о чем он мыслит. Логика для Гегеля — это не наука о том, «как мы мыслим», это наука о платоновских формах, абстрактных сущностях, «идеях», и только такой вывод можно сделать, если мы всерьез примем предупреждение самого Гегеля о том, что мы не должны считать идеи существующими только в головах людей. Это было бы «субъективным идеализмом», учением, вызывавшим у Гегеля отвращение. Идеи оказываются в головах людей, по Гегелю, потому, что люди в состоянии мыслить; но если бы «идеи» не были независимы в своем существовании от мыслящих людей, то не было бы ни людей, ни даже мира природы, потому что эти «идеи» представляют собой логический костяк, который только и делает возможным мир природы и людей, мир немслящих и мыслящих существ.

Эти «идеи» составляют костяк не только природы, но и истории. Структура истории как совокупности действий, в которых человек выражает свои мысли, обладает некоторыми общими контурами, предопределенными условиями, при которых мыслительная деятельность, дух только и могут существовать. Среди них — два условия: во-первых, дух должен возникнуть в мире природы и продолжать существовать в ней; во-вторых, суть его деятельности должна состоять в познании тех закономерностей, которые скрываются в явлениях природы. В соответствии с этим действия людей в истории как действия, возникающие и продолжающиеся, не могут возникать и продолжаться нигде, кроме как в природной среде; но их «содержание», т. е. то, что конкретно люди думают, и то, что они конкретно делают для выражения своих мыслей, определяется не природой, а «идеями», необходимостями, исследуемыми логикой. Таким образом, логика становится ключом истории в том смысле, что мысли и действия людей, изучаемые историей, следуют некоей модели, представляющей собой многокрасочный вариант той модели, которая в своем черно-белом виде уже была задана логикой.

Именно об этом и думал Маркс, когда говорил, что перевернул гегелевскую диалектику. Высказывая это положение, он имел в виду историю, — может быть, единственное, чем он сильно интересовался. И смысл его замечания состоял в том, что, в то время как для Гегеля логика, предшествуя природе, определяла модель, по которой действовала история, а природа являлась лишь той средой, в которой происходило историческое действие, для самого Маркса природа была чем-то большим, чем фоном истории, она выступала у него источником, из которого извлекалась модель исторического действия. Бесполезно, считал он, выводить истори-

ческие закономерности из логики, как, например, знаменитую гегелевскую закономерность трех ступеней свободы: «В восточном мире свободен один, в греко-римском мире — некоторые, в современном мире — все». Лучше выводить закономерности из мира природы, как сделал сам Маркс с его не менее прославленной последовательностью: «первобытный коммунизм, капитализм, социализм», — когда значение терминов, по его собственному признанию, выводится не из «идеи», а из естественных фактов.

Маркс здесь вновь утверждает фундаментальный принцип исторического натурализма восемнадцатого столетия, принцип, по которому исторические события имеют естественные причины. Он, бесспорно, вносит некоторые модификации в этот восстанавливаемый им принцип. Гегелевский элемент в родословной его мысли дает ему право включить в свой герб термин «диалектический». Материализм, на котором он так упорно настаивал, не был обычным материализмом восемнадцатого столетия, он был «диалектическим материализмом». Это отличие немаловажно, но его не следует и преувеличивать. Диалектический материализм все еще оставался материализмом. Весь смысл операции, проделанной Марксом с гегелевской диалектикой, заключался поэтому в следующем: в то время как Гегель порвал с историческим натурализмом восемнадцатого столетия и хотя и не создал, за исключением отдельных частных, автономной истории, но во всяком случае потребовал ее создания (ибо история, не признающая над собой никакого иного авторитета, кроме авторитета логической необходимости, не без оснований может претендовать на звание автономной), Маркс повернул вспять от этого требования и снова подчинил историю господству естествознания, от которого Гегель объявил ее свободной.

Шаг, предпринятый Марксом, был отступлением, но, как и во многих подобных случаях, больше казался отступлением, чем был им в реальности, ибо территорией, оставленной им, фактически никто и никогда по-настоящему не владел. Гегель требовал автономной истории, но не создал ее. Он увидел, скорее как провозвестник будущего, что история в принципе должна быть освобождена от своего ученического подчинения естественным наукам, но и в его собственном историческом мышлении это освобождение так и не было до конца осуществлено. Говоря точнее, оно не было осуществлено в отношении того, что он обычно называл историей, т. е. в политической и экономической истории; Гегель не владел этой областью истории, и здесь он в основном ограничивался методами ножниц и клея. В своей же истории философии, однако, и только в ней, он эффективно овладел одной исторической областью, и именно здесь он, должно быть, убедил самого себя, как и многих читателей, в том, что его требование автономии исторической мысли было в принципе совершенно оправданным. Это одна из причин, почему исторический материализм всегда добивался

величайших успехов в области политической и экономической истории и терпел самые крупные поражения в истории философии.

Если переворот, совершенный Марксом в отношении диалектики Гегеля, и был отступлением, то он одновременно явился и предпосылкой для движения вперед. Это движение выросло из той ситуации, в которой оказались ученики Гегеля, и, в частности, оно привело к большому успеху в исследованиях того конкретного вида истории, экономической истории, где Гегель был слаб, а Маркс — исключительно силен. Если все современные работы по истории философии восходят к Гегелю как к великому историку философии нового времени, то все современные работы по экономической истории точно так же восходят к Марксу. Тем не менее исследовательская практика не может больше оставаться сегодня на той точке, где она находилась в области истории философии после Гегеля или в области экономической истории после Маркса. Точно так же и теория истории не может оставаться больше там, где она находилась после Гегеля с его «философией истории» и после Маркса с его «диалектическим материализмом». Все это были те крайние средства, с помощью которых история, не вышедшая за пределы компиляторской стадии, пыталась прикрыть недостатки, заложенные в самой этой стадии, заимствованием неисторических методов. Они принадлежат к зачаточной стадии исторической мысли. Условий, которые оправдывали и, более того, делали их необходимыми, больше не существует.

§ 9. ПОЗИТИВИЗМ

Исторический материализм Маркса и его коллег оказал незначительное непосредственное влияние на практику исторических исследований, которые в девятнадцатом веке все более и более относились ко всем философиям истории как к ни на чем не основанным спекуляциям. Такое отношение было связано с общим тяготением мысли этого столетия к позитивизму. Позитивизм можно определить как философию, поставившую себя на службу естественной науке, как философия средних веков была служанкой теологии. Но позитивисты имели собственное представление (и весьма поверхностное) о том, чем является естественная наука. Они считали, что она складывается из двух элементов: во-первых, из установления фактов; во-вторых, из разработки законов. Факты устанавливаются в непосредственном чувственном восприятии. Законы определяются путем обобщения фактов посредством индукции. Под этим воздействием первый тип историографии, который может быть назван позитивистским.

С энтузиазмом включившись в первую часть позитивистской программы, историки поставили задачу установить все факты, где это только можно. Результатом был громадный прирост конкрет-

ного исторического знания, основанного на беспрецедентном по своей точности и критичности исследовании источников. Это была эпоха, обогатившая историю громадными коллекциями тщательно просеянного материала, такого, как календари королевских рескриптов и патентов¹³, своды латинских надписей, новые издания исторических текстов и документов всякого рода, весь аппарат археологических изысканий. Лучшие историки этого времени, такие, как Моммзен¹⁴ или Мейтленд¹⁵, стали величайшими знатоками исторической детали. Историческая добросовестность отождествлялась с крайней скрупулезностью в исследовании любого фактического материала. Цель построения всеобщей истории была отброшена как пустая мечта, и идеалом в исторической литературе стала монография.

Но в течение всего периода историки испытывали какую-то неловкость, связанную с конечной целью всех этих скрупулезнейших исследований. Их предпринимали, руководствуясь духом позитивизма, учившего, что сбор фактов — только первая стадия процесса научного познания, а открытие их законов — вторая. Сами историки по большей части были вполне удовлетворены открытием новых фактов: область находок была неисчерпаемой, и они не желали ничего лучшего для себя, чем продолжать ее исследование. Но философы, принимавшие позитивистскую программу, смотрели на этот энтузиазм с некоторым сомнением. Когда, спрашивали они, историки перейдут ко второй стадии работы? В то же самое время обычные люди, не являющиеся специалистами-историками, стали уставать; они не видели большой разницы в том, открыт данный факт или нет. Так постепенно увеличивалась пропасть между историком и просто образованным человеком. Философы-позитивисты жаловались, что история, коль скоро она ставит задачей простое открытие фактов, перестает быть научной; обычные читатели сетовали на то, что факты, открываемые историей, неинтересны. Жалобы, раздававшиеся с обеих сторон, во многом сходились на одном и том же. Каждая из них основывалась на том, что выявление фактов ради них самих не может никого удовлетворить и что оправданием этих открытий должно служить что-то иное, лежащее вне самих фактов, но что может и должно быть сделано на основе фактов, добытых таким образом.

Именно в этой ситуации Огюст Конт потребовал, чтобы исторические факты использовались в качестве сырья для чего-то более важного и воистину более интересного, чем они сами. Каждая естественная наука, утверждали позитивисты, начинается с открытия фактов, но затем она переходит к обнаружению причинных связей между ними. Приняв этот тезис, Конт предложил создать новую науку, социологию, которая должна начаться с открытия фактов о жизни человека (решение этой задачи он отводил историкам), а затем перейти к поиску причинных связей между этими

фактами. Социолог тем самым установился своего рода сверхисториком, поднимавшим историю до ранга науки, осмысливая научно те же самые факты, о которых историк мыслит только эмпирически.

Эта программа очень напоминала кантианскую и посткантианские программы переинтерпретации массы фактов в рамках грандиозной философии истории. Единственное отличие состояло в том, что эта суперистория, планируемая идеалистами, основывалась на учении о духе как о чем-то особенном и отличающемся от природы; у позитивистов же она должна была основываться на учении о духе, которое не проводило бы никаких фундаментальных различий между ним и природой. Исторический процесс для позитивистов был по существу тождествен природному процессу. Вот почему методы естественных наук могли применяться для понимания истории.

Эта программа на первый взгляд одним небрежным жестом зачеркнула все успехи, которых восемнадцатое столетие с таким трудом добилось в понимании истории. Но на самом деле было не так. Это новое позитивистское отрицание принципиального различия между природой и историей фактически вело не столько к отрицанию концепции истории, выработанной в восемнадцатом столетии, сколько к критике тогдашнего учения о природе. Одним из показателей этого может служить то, что мысль девятнадцатого столетия в целом, как ни была она враждебна гегелевской философии истории, проявляла гораздо более принципиальную враждебность к его философии природы. Гегель, как мы видели, рассматривал различия между высшими и низшими организмами как логические, а не временные и отвергал тем самым идею эволюции. Но следующее его поколение начало видеть прогресс и в жизни природы, обнаруживая в этом плане ее сходство с исторической жизнью. В 1859 г., когда Дарвин опубликовал свое «Происхождение видов», эта теория была уже не нова. В научных кругах учение о природе как о статической системе, где каждый вид был обязан своим происхождением особому акту творения (используя старое выражение), давно уже было вытеснено учением о видах, возникающих с течением времени. Новизна идей Дарвина состояла не в его вере в эволюцию, а в том, что он видел ее причины в процессе, названном им естественным отбором, процессе, родственном искусственному отбору, с помощью которого человек улучшает породы домашних животных. Широкое массовое сознание не совсем ясно понимает это и видит в Дарвине поборника и даже изобретателя самой идеи эволюции. Поэтому в смысле общего влияния на общественную мысль «Происхождение видов» предстает как книга, впервые сообщившая всем, что старая идея природы как статической системы отброшена.

Результатом этого открытия был громадный рост престижа исторической мысли. До сих пор отношение между исторической

и научной мыслью, т. е. учением об истории и учением о природе, было антагонистическим. История притязала на изучение предмета, по самой своей сути прогрессивно развивающегося, естественная наука — на изучение статического по своему существу предмета. Вместе с Дарвином эта научная точка зрения капитулирует перед исторической, и обе солидаризируются в подходе к своим предметам как предметам, находящимся в состоянии прогрессивного развития. Термин «эволюция» мог теперь использоваться в качестве родового, охватывающего как исторический прогресс, так и прогресс в природе. Победа идеи эволюции в научных кругах означала, что позитивистское сведение истории к природе было смягчено частичным сведением природы к истории.

Это *garrochement* таило в себе и свои опасности. В нем сохранилась тенденция включать в естественнонаучные теории вредный постулат, по которому естественная эволюция автоматически обеспечивает прогресс, создавая по своим законам все более и более совершенные формы жизни; оно могло повредить и истории, вводя постулат, что исторический прогресс зависит от так называемых законов природы и что методы естествознания, принявшего новую эволюционную форму, вполне приемлемы для исследования исторических процессов. Такое искажение истории было предотвращено только благодаря тому, что к этому времени исторический метод утвердился гораздо прочнее и стал значительно более определенным, систематичным и полнее осознал себя, чем полстолетия назад.

Историки начала и середины девятнадцатого столетия разработали новый метод изучения источников — метод филологической критики. Он в сущности включал в себя две операции: во-первых, анализ источников (которые все еще оставались литературными или повествовательными), разложение их на составные части, выявление в них более ранних и более поздних элементов, позволяющее историку различать более или менее достоверное в них; во-вторых, имманентная критика даже наиболее достоверных их частей, показывающая, как точка зрения автора повлияла на его изложение фактов, что позволяло историку учесть возникшие при этом искажения. Классический пример этого метода — анализ сочинения Ливия, сделанный Нибуром¹⁶, который доказал, что большая часть того, что обычно принимали за раннюю историю Рима, на самом деле является патристической выдумкой, относящейся к значительно более позднему периоду; самые же ранние пласты римской истории у Ливия, по Нибуру, — не изложение истинных фактов, а нечто, аналогичное балладной литературе, национальному эпосу (используя его выражение) древнеримского народа. За этим эпосом Нибуру обнаружил исторически реальный ранний Рим, представлявший собой общество крестьян-фермеров. Мне нет необходимости проследживать историю этого метода, восходящего через Гердера к Вико. Важно только отме-

тить, что к середине девятнадцатого века он стал прочным достоянием всех серьезных историков, по крайней мере в Германии.

Владея же этим методом, историки знали, как выполнять собственную работу по своим методикам, и не подвергались серьезной опасности, что их уведут в сторону попытки отождествить исторический метод с естественнонаучным. Из Германии новый метод распространился постепенно во Франции и Англии, и куда бы он ни проникал, он приучал историков к тому, что перед ними — задачи особого рода, для решения которых позитивизм не мог предложить ничего полезного. Их дело, говорили они, состоит в том, чтобы с помощью критического метода установить факты, а приглашение позитивистов поскорее перейти к предполагаемой второй стадии исследовательской работы, к открытию общих законов, они отвергали. Поэтому притязания контовской социологии были спокойно отставлены в сторону наиболее способными и добросовестными историками, которые сочли вполне достаточным для себя открывать и устанавливать факты сами по себе, факты, если употреблять знаменитые слова Ранке, *wie es eigentlich gewesen* *. История как познание индивидуальных фактов постепенно отделилась, став автономной областью исследований, от науки как познания общих законов.

Но хотя растущая автономия исторической мысли и дала ей возможность сопротивляться экстремальным формам позитивистской философии, последняя тем не менее глубоко повлияла на нее. Как я уже указывал выше, историография девятнадцатого столетия принимала первую часть позитивистской программы, накопление фактов, даже если и отвергала ее вторую часть — открытие законов. Но она все еще понимала факты позитивистским образом, т. е. как изолированные, или атомарные. Это привело историков к тому, что в своем обращении с фактами они приняли два методологических правила: 1. Каждый факт следует рассматривать как объект, который может быть познан отдельным познавательным актом или в процессе исследования; тем самым общее поле исторического знания делилось на бесконечно большую совокупность мелких фактов, каждый из которых подлежал отдельному рассмотрению. 2. Каждый факт считался не только независимым от всех остальных, но и независимым от познающего, так что все субъективные элементы (как их называли), привносимые точкой зрения историка, должны были быть уничтожены. Историк не должен давать оценки фактов, его дело — сказать, каковы они были.

Оба этих методологических правила имеют известную ценность. Первое учит историков быть внимательными и точными в отношении деталей предмета их исследования. Второе учит их избегать окрашивания предмета их исследования в цвета своих собст-

как было на самом деле (нем.).

венных эмоциональных реакций. Но в принципе оба правила были порочны. Королларием¹⁷ первого было утверждение, что правомерным предметом исторического исследования может быть либо какая-нибудь микроскопическая проблема, либо же нечто, что может рассматриваться как совокупность микроскопических проблем. Так, Моммзен, этот величайший историк позитивистской эры, оказался в состоянии составить корпус надписей или учебник римского конституционного права, проявив при этом почти невероятную точность. Он смог показать, как, используя его корпус и обрабатывая, например, военные эпитафии статистически, мы можем установить, где набирались легионы в различные периоды римской истории. Но его попытки создать историю Рима превратились на том самом месте, где его собственный вклад в римскую историю начинал становиться значительным. Он посвятил всю свою жизнь изучению Римской империи, а его «История Рима» кончается битвой при Акциуме¹⁸. Наследство позитивизма в современной историографии, если брать фактографическую сторону, состоит поэтому в комбинации беспрецедентного мастерства в решении маломасштабных проблем с беспрецедентной беспомощностью в решении проблем крупномасштабных.

Второе правило, запрещавшее историкам оценивать факты, имело не менее пагубные последствия. Оно не только мешало им правильно решать такие вопросы, как: «Была ли та или иная политика мудрой?», «Была ли та или иная экономическая система здоровой?», «Было ли то или иное движение в науке, искусстве или религии прогрессивным, и если да, то почему?». Оно также мешало им соглашаться или отвергать оценки, высказанные в прошлом современниками тех или иных исторических событий и институтов. Например, историки могли пересказать все факты о культе императора в Риме, но ввиду того, что они не позволяли себе делать какие бы то ни было выводы о его ценности или значении как религиозной и духовной силы, они не могли понять что испытывали люди, практиковавшие этот культ. Что древние думали о рабстве? Каково было отношение рядовых членов средневекового общества к церкви с ее системой верований и учений? В какой мере такие движения, как рост национализма, были вызваны народными эмоциями, экономическими силами, сознательной политикой? Вопросы такого рода, бывшие для историков эпохи романтизма предметом методических исследований, запрещались позитивистской методологией как неправомерные. Отказ оценивать факты привел к тому, что история стала только историей внешних событий, а не историей мысли, из которой выросли эти события. Вот почему позитивистская историография вновь увязла в старой ошибке отождествления истории с политической историей (например, Ранке и в еще большей мере Фримен¹⁹) и игнорировала историю искусства, религии и науки и т. д., потому что была не в состоянии справиться с нею. Например, история

философии в течение всего этого периода никем не исследовалась столь плодотворно, как Гегелем. Возникла даже теория (кажущаяся просто смешной историку-романтику или же нам сейчас), согласно которой философия или искусство, собственно говоря, вообще не имеют никакой истории.

Все эти следствия вытекали из определенной ошибки в исторической теории. Взгляд на историю как на науку, имеющую дело с фактами, и только фактами, поначалу может показаться вполне невинным. Но что такое факт? В соответствии с позитивистской теорией познания факт — это нечто, непосредственно данное в восприятии. Когда говорят, что наука сначала устанавливает факты, а затем открывает законы, то под фактами здесь понимаются факты, прямо наблюдаемые ученым, например факт, что у этой морской свинки после введения данной бактериальной культуры развился столбняк. Если кто-нибудь усомнится в этом факте, эксперимент можно повторить с другой морской свинкой, которая так же подходит для данного опыта, как и первая. Следовательно, для естествоиспытателя вопрос о том, таковы ли факты, как о них рассказывают, никогда не был вопросом жизненной важности, потому что он всегда мог воспроизвести их. В естествознании факты — это эмпирические факты, воспринимаемые тогда, когда они происходят.

В истории слово «факт» имеет совсем иное значение. Факт того, что во втором столетии легионы начали набираться полностью за пределами Италии, не дан нам непосредственно. Мы приходим к нему с помощью логического вывода в ходе интерпретации данных в соответствии со сложной системой правил и постулатов. Теория исторического познания должна была бы поставить себе задачу открыть, каковы эти правила и постулаты, и поставить вопрос, насколько они необходимы и оправданы. Всем этим историки-позитивисты совершенно пренебрегали. Они никогда не задавали себе трудного вопроса: как возможно историческое знание? Как и при каких условиях историк способен познать факты, которые не могут стать для него объектом восприятия, так как уже ушли из памяти и их нельзя воспроизвести? Ложная аналогия между естественнонаучным и историческим фактом исключала саму постановку этого вопроса. В силу этой ложной аналогии позитивисты считали, что такой вопрос не требует ответа. Но в силу той же самой ложной аналогии они все время неправильно понимали природу исторических фактов и, следовательно, искажали действительный характер исторического исследования так, как было описано мною выше.

Часть IV

НАУЧНАЯ ИСТОРИЯ

§ 1. АНГЛИЯ

I. Брэдли

В конце девятнадцатого века в европейскую философию вновь приходит весна, новое цветение после долгой зимы, начавшейся после смерти Гегеля. В критическом плане это новое движение мысли проявило себя прежде всего как восстание против позитивизма. Но позитивизм, фактически являясь определенной философской системой, не притязал на это звание. Он хотел быть только научным¹. И на самом деле он был не чем иным, как методологией естествознания, поднятой до уровня всеобщей методологии, так как естественные науки отождествлялись для него с познанием вообще. Следовательно, критика позитивизма неизбежно должна была казаться восстанием против науки, равно как и восстанием против самого интеллекта. Но, правильно понятая, эта критика не имела ничего общего ни с тем, ни с другим. Она была не восстанием против естественных наук, а восстанием против философии, утверждавшей, что эти науки являются единственным видом знания, когда-либо существовавшим, или даже вообще единственно возможным видом знания. Она не была и восстанием против интеллекта, а восстанием против теории, ограничивавшей интеллект типом мышления, характерным для естественных наук. Но каждое восстание против чего бы то ни было одновременно является и восстанием во имя чего-то иного, и в позитивном плане это новое движение мысли было попыткой (что становилось яснее и яснее по мере того, как движение принимало все более зрелые формы) реабилитировать историю как форму знания, отличную от естественных наук и все-таки вполне правомерную саму по себе.

Гем не менее ранние носители этих новых идей делали свою работу в тени позитивизма и сталкивались с большими трудностями, освобождаясь от влияния позитивистских точек зрения. Справившись с этими трудностями в одних разделах своей теории, они вновь впадали в позитивизм в других. Все это привело к тому, что, когда мы сейчас ретроспективно оцениваем это движение, оно представляется нам запутанным клубком, в котором сплелись позитивизм и различные антипозитивистские мотивы. А когда мы пытаемся критически оценить полученные результаты и привести их в некоторую систему, мы быстро приходим к выводу, что самым легким способом решения этой задачи было бы устранение из него антипозитивистских элементов и оценка его как ло-

гически непоследовательного выражения позитивистской доктрины. Однако такая оценка, конечно, была бы ложной, в ней ферменты нового движения ошибочно принимались бы за колебания слабой и непоследовательной мысли. Она неверно показывала бы и направление движения мысли этих новых философов: из нее следовало бы, что они капитулировали перед возникшими трудностями, а не смело взглянули им в лицо и преодолели их. При анализе мысли какого-нибудь философа, как и при анализе, скажем, какой-нибудь политической ситуации, всегда можно найти непоследовательности и противоречия; последние всегда имеют место между ретроградными и прогрессивными элементами. Чрезвычайно важно при этом, если мы хотим, чтобы наш анализ нам дал что-нибудь, правильно отличать прогрессивные элементы от ретроградных. Громадным преимуществом исторического подхода как раз и является то, что он позволяет с большой точностью произвести это разграничение.

В Англии лидером нового движения, о котором я говорю, был Ф. Брэдли³, а его первая опубликованная работа была специально посвящена проблемам истории. Мы говорим о «Предпосылках критической истории», написанной в 1874 г. Книга выросла из проблематики, с которой столкнулась библейская критика под влиянием работ тюбингенской школы³, и прежде всего Ф. Баура и Д. Штрауса⁴. Эти немецкие теологи применили новый метод исторической критики к текстам Нового завета, придя к выводам, нанесшим сильнейший удар по вере в достоверность этих источников. Разрушительность их выводов, однако, была связана не просто с использованием критических методов, но с тем позитивистским духом, который они проявили при использовании этих методов. Критический историк — это историк, которого уже больше не удовлетворяет следующая формула: «Авторитеты говорят, что такое-то и такое-то событие имело место, поэтому я верю, что оно действительно было». Он говорит: «Авторитеты утверждают, что оно было, а я должен решить, говорят они правду или нет». Отсюда — критический историк обязан задать вопрос, являются ли предания Нового завета в своем конкретном содержании описанием исторических фактов либо же вымыслом, явившимся одним из элементов легендарной традиции новой религиозной секты. Теоретически говоря, любой из альтернативных ответов был возможен. Возьмем, например, рассказ о воскресении Христа. Томас Арнольд, который в свое время был профессором истории в Оксфорде и ректором в Регби, описывал его как наиболее хорошо засвидетельствованный факт всей мировой истории. Но, возражали Баур и Штраус, то, что он был так хорошо засвидетельствован, доказывает лишь веру громадного числа людей в него, а не то, что он действительно имел место.

До этого момента их аргументация была вполне основательной, но позитивистские постулаты их мышления становились оче-

видными, как только они заявляли, что в состоянии показать:"; а) что это воскресение не могло произойти, б) что люди, верив- }
 шие в него, имели бы достаточные основания верить в него даже }
 в том случае, если бы его никогда не было. а) Оно не могло
 произойти, доказывали они, потому что это — чудо, а чудо—
 нарушение законов природы; законы природы открываются нау-
 кой, поэтому весь престиж и авторитет науки поставлен на карту
 и зависит от доказательства того, что воскресения не было.
 б) Но ранние христиане не обладали научным складом ума; они
 жили в духовной атмосфере, в которой различия между возмож-
 ным и невозможным вообще нельзя было провести; каждый че-
 ловек в те времена верил в чудеса; вот почему так естественно
 было тогда, что их фантазия придумала чудеса, подобные чуду
 воскресения, чудеса, столь лестные для их собственной церкви и
 покрывающие такой славой ее основателя.

В результате эти критики, не питая ни малейших антирели-
 гиозных или антихристианских предубеждений, скорее, наоборот,
 стремясь основать свою христианскую веру только на прочной
 основе критически установленных исторических фактов, принялись
 переписывать повествования Нового завета, выбрасывая из них
 все элементы чудесного. Сначала они не понимали, как далеко в
 критике истоков христианства заведет их та скептическая пози-
 ция, которую они заняли. Но очень скоро они встали перед про-
 блемой: если из Нового завета выбросить все чудесное, все, от-
 меченное той же самой печатью сверхъестественного, то что же
 тогда останется? Если следовать этому критическому подходу, то
 первые христиане включили в Новый завет чудеса потому, что
 были не научно мыслящими, а доверчивыми людьми с богатым
 воображением. Однако это обстоятельство ставило под сомнение
 не только их свидетельство о чудесах, но и все их рассказы во-
 обще. Почему тогда мы должны верить, что Иисус Христос вообще
 когда-либо жил? Из всего Нового завета, доказывали самые
 крайние из этих критиков, можно сделать только один вполне
 достоверный вывод, что люди, написавшие его, когда-то жили и
 были людьми того типа, который отразился в их произведении,
 а именно сектой евреев со странными верованиями; определенная
 же совокупность обстоятельств подняла постепенно эту секту до
 религиозного владычества над всем римским миром. Радикальный/
 исторический скептицизм вырос не из самого применения крити-
 ческих методов, но из сочетания этих методов с некритически и
 бессознательно воспринятыми постулатами позитивизма.

Это положение и лежит в основе работы Брэдли. Вместо того
 чтобы занять ту или другую сторону в дискуссии, бушевавшей
 вокруг конечных выводов этих представителей критической тео-
 логии, он поставил задачу философского исследования их методов
 и тех принципов, на которых они основываются. Он начинает с
 констатации того факта, что критическая история существует и

что всякая история в определенной мере критична, так как ни один историк не повторяет свидетельств своих источников в той самой форме, в которой он их находит. «Критическая история» тогда должна располагать некоторым «критерием оценки», и совершенно очевидно, что этим критерием может быть только сам критик. Способ обработки им источников будет и должен зависеть от того, что он привносит в их изучение. Но историк — человек, обладающий собственным опытом; он испытывает на себе влияние мира, в котором живет, и именно этот опыт он и привносит в истолкование исторических свидетельств. Он не может быть просто чистым зеркалом, отражающим свидетельства его источников; до тех пор пока он не проявит усилий и не потрудится над их истолкованием, источники ничего ему не скажут, ибо сами по себе они не более чем «куча несогласованных свидетельств, хаос разрозненных и противоречивых преданий». Что он сделает из этого сумбура данных, зависит от того, чем он сам является, т. е. от всего того опыта, которые он привносит в свою работу. Но и данные, с которыми он должен иметь дело, сами состоят из свидетельств, т. е. утверждений различных людей, и поскольку они претендуют на то, чтобы быть утверждениями об объективных фактах, а не просто описаниями субъективных переживаний, они содержат в себе оценки и логические выводы и подвержены ошибкам. Критический историк должен решить, судили ли люди, свидетельствами которых в том или ином случае он пользуется, правильно или ошибочно. Это решение он должен принять, исходя из собственного опыта. Его опыт и говорит ему, какие события могли произойти, и является тем самым критерием, с помощью которого он оценивает достоверность свидетельств.

Критическая ситуация наступает тогда, когда источник сообщает ему о факте, не имеющем никаких аналогий с опытом самого историка. Может ли он верить ему, или же ему следует отбросить эту часть исторического свидетельства? Брэдли отвечает, что если в нашем собственном опыте мы сталкиваемся с фактом, совершенно непохожим на то, с чем имели дело до сих пор, то мы будем иметь право верить в его реальность только после того, как проверим его «с помощью максимально тщательного и несколько раз повторяющегося исследования». Это — единственное условие, при котором я могу верить такому факту или свидетельству: я должен быть уверен, что свидетель — такой же добросовестный наблюдатель, как и я, и что он тоже проверил свои наблюдения тем же самым способом. В этом случае «его суждение будет точно таким же, как мое». Иными словами, он не должен позволять, чтобы религиозные или иные взгляды на мир, которые я не разделяю, влияли бы на его представления о том, что произошло, ибо в противном случае его суждения не могут быть тождественны моим; он должен затратить столько же усилий, для того чтобы установить реальность факта, сколь-

ко и я. Но в истории эти условия едва ли выполнимы, ибо очевидец — всегда сын своего времени, а простой прогресс знаний делает невозможным, чтобы его точка зрения и нормативы точности были аналогичны моим. Следовательно, никакое историческое свидетельство не может установить реальность фактов, не имеющих аналогии в нашем современном опыте. Все, что мы можем сделать в тех случаях, когда поиск этой аналогии будет безрезультатен, так это принять свидетельство очевидца за ошибку и рассматривать эту ошибку как исторический факт, сам подлежащий объяснению. Иногда мы можем умозаключить, каков в действительности был факт, о котором он рассказал нам с такими ошибками, иногда же — нет, и здесь мы можем утверждать лишь одно: определенное свидетельство о факте существует, но в нашем распоряжении нет никаких данных для реконструкции самого факта.

Такова была вкратце точка зрения Брэдли. Она настолько богата и настолько глубоко проникает в суть вопроса, что было бы несправедливостью по отношению к ней ограничиться короткими комментариями. Но я попытаюсь отделить те ее положения, которые представляются вполне правомерными, от положений менее обоснованных.

Говоря о ее достоинствах, необходимо отметить, что Брэдли совершенно прав, считая историческое знание не простым принятием свидетельств, а их критической интерпретацией; он прав и в том, что эта критика предполагает наличие какого-то критерия достоверности, являющегося чем-то таким, что историк привносит с собой в свою работу по объяснению фактов, т. е., говоря иначе, этим критерием оказывается сам историк. Брэдли прав, отождествляя принятие свидетельства историком со своеобразным актом превращения мышления очевидца событий в мышление историка с воспроизведением его мысли в сознании историка. Например, если очевидец говорит, что Цезарь был убит, и я принимаю его утверждение, то мое собственное суждение: «Этот человек прав, говоря, что Цезарь был убит», — с логической необходимостью приводит к моему собственному утверждению: «Цезарь был убит». Последнее же эквивалентно первоначальному утверждению очевидца. Брэдли, однако, не делает последнего шага, не понимая, что историк воспроизводит в своем сознании не только мысли очевидца, но и мысли исторического деятеля, о действиях которого сообщает очевидец.

Ошибки же у него возникают, я полагаю, в его учении об отношении критерия достоверности, применяемого историком к тому, к чему он его применяет. Брэдли считает, что историк приступает к своей работе, имея совершенно законченный опыт, основываясь на котором он и оценивает сведения, содержащиеся в его источниках. Так как этот опыт понимается Брэдли как законченный, то он не может быть видоизменен собственной деятель-

ностью историка *как* историка: историк должен им располагать, и располагать в законченной форме, до того как он приступит к своему историческому исследованию. Следовательно, этот опыт рассматривается Брэдли как опыт, базирующийся не на историческом знании, а на знании какого-то другого рода. И действительно, для Брэдли это — естественнонаучное знание, знание законов природы. Именно здесь господствующий позитивизм его времени начинает заражать его мысли. Он считает естественнонаучные познания историка тем средством, с помощью которого он проводит различие между тем, что может произойти, и тем, что не может. И это естественнонаучное познание он понимает позитивистски, основывая его на индуктивных обобщениях наблюдаемых фактов по принципу, что будущее будет похоже на прошлое, а неизвестное — на известное.

Все эти идеи работы Брэдли вырастают под сенью индуктивной логики Джона Стюарта Милля⁵. Но в самой этой логике имеется внутренняя непоследовательность. С одной стороны, она притязает на то, что открывает нам законы природы, законы, у которых не может быть исключений; с другой стороны, она утверждает, что открытие этих законов основывается на индуктивных выводах из опыта, выводах, которые никогда не могут дать нам всеобщего знания, которое не было бы всего лишь вероятным. Отсюда — попытка основать историю на естествознании в конечном счете терпит крах, ибо, хотя и могут быть факты, не согласующиеся с законами природы, как мы их понимаем (т. е. чудеса могли произойти), возникновение этих фактов настолько невероятно, что никакое возможное свидетельство не может убедить нас в них. Этот тупик на самом деле ставит под сомнение всю теорию, ибо то, что верно для такого экстремального случая, как чудо, верно в принципе для любого события вообще. Понимание данного обстоятельства и привело Брэдли к тому, что после завершения работы над своей книгой он обратился к тщательному анализу «Логики» Милля, анализу, результаты которого были опубликованы в его «Принципах логики» девять лет спустя.

Брэдли правильно понял, что критерий достоверности историка представляет собой нечто, привносимое им в изучение исторических данных, и это нечто — просто он сам, но при этом сам не как естествоиспытатель, как считал Брэдли, а сам как историк. Только практикуя историческое мышление, он учится мыслить исторически. Его критерий исторической достоверности поэтому никогда не бывает завершенным; опыт, из которого он его выводит, — его опыт исторического мышления, и он растет вместе с ростом его исторических знаний. История имеет свой собственный критерий, и его правильность не зависит ни от чего, кроме самой истории. История — автономная форма мысли со своими собственными принципами и методами. Ее принципы — законы истори-

ческого духа, и ничто иное, а исторический дух создает самого I себя в процессе исторического исследования.

Выступать с такими притязаниями во имя истории было слишком смелым поступком в эпоху, когда естественные науки безраздельно господствовали в интеллектуальном мире, но они логически вытекали из хода мыслей Брэдли, и со временем стала ясной вся их необходимость и справедливость.

Хотя сам Брэдли никогда явно не высказывал этого требования и хотя в своей дальнейшей философской карьере он специально больше не возвращался к проблеме истории, все же в последующих трудах он приступил к созданию, во-первых, логики, сориентированной на эпистемологию истории (обстоятельство, редко замечаемое его читателями), и, во-вторых, метафизики, в которой реальность понималась с радикально-исторической точки зрения. Я не могу здесь привести подробного доказательства этого и ограничусь только краткими примерами. В «Принципах логики» его постоянная полемика с позитивистской логикой имеет один конструктивный аспект, настойчиво призывая к историческому знанию и его анализу. Например, рассматривая вопрос о количественных характеристиках суждения, Брэдли говорит, что абстрактно-всеобщее и абстрактно-частное не существуют: «Конкретно-частное и конкретно-всеобщее — оба обладают реальностью, и они суть различные наименования для индивидуального. Действительно реально — индивидуальное, а индивидуальное, оставаясь одним и тем же, имеет внутренние различия. Его можно, следовательно, рассматривать с двух противоположных точек зрения. В той мере, в какой оно противостоит другой индивидуальности, оно частное. В той же мере, в какой оно остается самим собой во всех своих многообразных проявлениях, оно всеобщее»^{1*}. Здесь Брэдли утверждает тождественность всеобщего и единичного суждения, тождественность, которую двадцать лет спустя Кроче примет за определение исторического знания. А для того чтобы показать, что история является именно тем, за что он ее принимает, Брэдли приводит следующий пример: «Так, человек благодаря своим ограниченным и взаимоисключающим отношениям ко всем другим явлениям оказывается частным. Но он и всеобщ, потому что остается одним и тем же во всех его различных проявлениях. Вы можете назвать его частным или же всеобщим, потому что, будучи индивидуальным, он является фактически и тем и другим... Индивидуальность — одновременно и конкретное частное, и конкретное всеобщее».

Нельзя яснее выразить учение, по которому реальность состоит не из изолированных частных и не из абстрактных универсалий, а из исторических фактов, бытие которых исторично. И эта доктрина представляет собой основное положение «Логики» Брэд-

^{1*} Principles of Logic. Second ed. Oxford, 1922, vol. 1, p. 188.

ли. Если же мы обратимся к его «Явлению и реальности», то увидим, что оно получает дальнейшее развитие. Основной тезис этой книги таков: реальность — не нечто, скрытое за явлениями, но сами эти явления, образующие некое целое, о котором мы можем сказать, что оно составляет единую систему, включающую в себя опыт, и что весь наш опыт представляет собой ее часть. Реальность, определенная таким образом, может быть только жизнью самого духа, т. е. историей. Даже та фундаментальная проблема, которую Брэдли так и оставил нерешенной, свидетельствует одновременно и о том, что история была главным предметом его размышлений, предметом, который он стремился понять, и о том, почему ему не удалось этого сделать.

Суть проблемы состояла в следующем. Реальность — не просто опыт, она — непосредственный опыт, в нем заложена непосредственность чувства. Но мышление расчленяет, разграничивает, опосредует ее; поэтому, коль скоро мы размышляем о реальности, мы деформируем ее, разрушая ее непосредственность, и потому мысль никогда не может уловить реальность. Мы переживаем реальность в непосредственном потоке нашей духовной жизни, но, начиная размышлять о ней, мы перестаем переживать ее, ибо она теряет свою непосредственность: мы разбиваем ее на дискретные части и этим разрушаем ее непосредственность, а потому и ее самое. Брэдли, таким образом, завещал своим преемникам решение определенной дилеммы. Либо реальность — непосредственный поток субъективной жизни, и в таком случае она субъективна, но не объективна, может переживаться, но не может быть познана, либо же она — то, что мы знаем, и тогда она объективна, а не субъективна, она — мир реальных вещей вне субъективной жизни нашего духа, вещей, находящихся во внешних отношениях друг к другу. Сам Брэдли склонялся к первому решению дилеммы, но принять любое из этих решений означает впасть в принципиальную ошибку, расценивая жизнь сознания как простой непосредственный поток чувств и ощущений, лишенный всякой рефлексии и самопознания. Дух, понятый таким образом, является самим собою, но он не знает себя; его бытие в этом случае таково, что оно делает самопознание невозможным.

II. Последователи Брэдли

Эта ошибка под влиянием работ Брэдли была как аксиоматическая истина воспринята в общем всей последующей английской философией, склонившейся ко второму решению указанной дилеммы. В Оксфорде она привела к появлению Кука Вилсона⁶ и оксфордского реализма, в Кембридже — Бертрانا Рассела⁷ и кембриджского реализма. Термин «реализм» в обоих случаях означает доктрину, в соответствии с которой мышление познает

нечто, отличное от себя самого, а в себе самом, в деятельности познания оно является непосредственным опытом и, как таковое, непознаваемо. Александр⁸ выразил эту дилемму Брэдли предельно ясно, сказав^{1*}, что познание — **отношение** между двумя вещами, мышлением и его объектом, и что мышление не познает, а только переживает само себя. Все, что мы знаем, поэтому находится вне мышления и образует некую совокупность вещей, которую правильнее всего было бы обозначить собирательным именем природа; история, являющаяся самопознанием духа, исключается, как невозможная.

Этот ход мыслей, конечно, связан с эмпирической традицией английской мысли, но связан не прямо. Он не основывается на Локке и Юме, ибо их главной целью было обогатить и развить познание человеческим духом самого себя. Он основывается на натуралистическом эмпиризме девятнадцатого столетия, для которого (вполне в духе позитивизма) познание отождествлялось с естественными науками. Реакция против Брэдли, в конечном счете вызванная ошибками самого Брэдли, подкрепила и упрочила эту традицию, так что английская философия последнего поколения совершенно сознательно ориентировалась на естественные науки и отвернулась от проблем истории с инстинктивным отвращением. Ее главной проблемой всегда было познание внешнего мира, данного нам в восприятии и постигаемого научной мыслью. Анализ литературы, ставящий своей задачей найти работы, хоть как-то касающиеся философских проблем истории, дает поразительные по своей скудости результаты. В этом вопросе мы сталкиваемся со своеобразным заговором молчания.

Серьезную попытку заняться философией истории предпринял Роберт Флинт⁹, опубликовавший несколько томов между 1874 и 1893 годами. Но он ограничился сбором и обсуждением точек зрения, предложенных другими авторами, и хотя эти тома обнаруживают большую эрудицию и старательность автора, они проливают мало света на избранный им предмет исследования. Флинт не сделал последовательных выводов из своей точки зрения, и потому его критика других поверхностна и вызывает неприятное чувство.

Несколько других английских философов, занимавшихся проблемами истории после Брэдли, не дали здесь ничего ценного, если не считать последних лет. Бозанкет¹⁰, тесно связанный с самим Брэдли, относился к истории с нескрываемым презрением, как к ложной форме мысли, «сомнительном рассказе о чередующихся событиях»^{2*}. Он, таким образом, считал правильным позитивистский подход к ее предмету, как к совокупности изолированных фактов, отделенных друг от друга во времени; а коль

^{1*} Space, Time and Deity. London, 1920, v. I, p. 11—13.

^{2*} Principle Individuality and Value (London, 1912), p. 79.

скоро такова была их природа, то историческое знание для него было невозможным. В своей «Логике», уделяющей большое внимание методам естественнонаучных исследований, он ничего не говорит о методах истории. В другой работе он описывает историю, как «гибридную форму опыта, неспособную в сколь-либо ощутимой мере приобрести качества „бытийности или истинности“»^{1*}, ту форму опыта, в которой реальность представляется в ложном свете, потому что ее рассматривают как случайную.

Этот грубо ошибочный взгляд на историю позднее был воспроизведен и еще более утрирован доктором Индже¹¹, который вслед за Бозанкетом принимал — в платоновском духе — за подлинный объект знания вневременный мир чистых универсалий^{2*}. Он отражается также и на трактатах по логике, таких, как работы Кука Вилсона и Джозефа, где специфические проблемы исторического мышления обходятся полным молчанием. Все же сравнительно недавно тот тип логики, который притязает на наибольшую современность, оказал влияние на учебник, написанный мисс Л. Сьюзен Стеббинг (*A Modern Introduction to Logic. Second ed. London, 1933*). Он содержит одну главу об историческом методе (гл. XIX, в особенности стр. 382—388). Содержание этой главы заимствовано полностью из хорошо известного французского учебника, написанного Ланглау¹²⁻¹³ и Сеньобосом¹⁴ (*Introduction aux études historiques. Paris, 1898*) и характеризующего донаучную форму истории, которую я называю «историей, сделанной при помощи ножниц и клея», поэтому он примерно столь же полезен для современного читателя, как изложение физики без ссылок на теорию относительности.

III. Историография конца девятнадцатого века

Люди, занимавшиеся историческими исследованиями в конце девятнадцатого века, очень мало интересовались теорией того, что они делали. В полном соответствии с духом позитивистской эпохи историки того времени считали профессиональной нормой более или менее открыто презирать философию вообще и философию истории в частности. В своем презрении к философии они, с одной стороны, повторяли обычные нелепые утверждения позитивизма, будто естественные науки окончательно свергли философию; с другой же стороны, они реагировали тем самым и на позитивизм, ибо сам позитивизм был своего рода философией, доктриной, по которой естественные науки были совершенным типом знания, и даже самый неразмышляющий историк не мог не понять, что это слепое идолопоклонство перед естествознанием должно быть враждебно исторической мысли. Их презрение к философии

^{1*} Ibid., p. 78.

^{2*} God and Astronomers (London, 1933), ch. III, IV.

истории не относилось к гегелевской или любой иной подлинной философии истории, о которых они ничего не знали. Оно было направлено против позитивистских поделок, таких, как попытка Бокля¹⁵ открыть исторические законы или же отождествление Гербертом Спенсером¹⁶ истории с эволюцией в природе. В целом же английские историки конца девятнадцатого века шли собственным путем, редко останавливаясь, чтобы подумать об общих принципах своей работы. А в тех немногих случаях, когда они делали это, как, например, в книге Фримена «Методы исторического исследования» (Лондон, 1886) либо в различных местах своих вводных лекций, эти размышления не давали никаких заслуживающих внимания результатов.

Вопреки, однако, этому общему самоустранению английских историков от философской мысли их интеллектуальное окружение влияло на них весьма определенным образом. В конце девятнадцатого столетия идея прогресса стала почти символом веры. Это учение было примером чистой метафизики, выведенной из эволюционного натурализма и навязанной истории духовной атмосферой века. Конечно, оно имело свои корни в концепции истории, созданной в восемнадцатом столетии, истории как прогресса человечества по пути рациональности и по направлению к ней. Но в девятнадцатом веке теоретический разум стал означать господство над природой (знание было отождествлено с естественными науками, а естественные науки в общественном мнении — с технологией), а практический разум стал означать получение удовольствий (мораль была отождествлена с обеспечением максимального счастья максимально большому числу людей, а счастье — с количеством удовольствий). Прогресс человечества, с точки зрения девятнадцатого века, означал все большее и большее его обогащение и все более и более приятное времяпрепровождение. А эволюционная философия Спенсера, по-видимому, доказала, что такой процесс по необходимости должен продолжаться, и продолжаться до бесконечности, в то время как экономические условия тогдашней Англии, казалось, подтверждали эту доктрину, по крайней мере для Англии, т. е. для того, что было ближе всего сердцу английского исследователя.

Для того чтобы понять, насколько далеко заходила эта догма прогресса необходимо покопаться в самых неаппетитных отходах третьеразрядного исторического труда. Некий Роберт Маккензи опубликовал в 1880 г. книгу под названием «Девятнадцатое столетие — история», описывающую это столетие как эпоху прогресса от состояния неопишемого варварства, невежества и зверства к господству науки, просвещения и демократии. Франция до революции была страной, в которой свобода была полностью подавлена, король был подлейшим и самым низким из всех людей, знать — всесильна в подавлении народа и безжалостна в использовании своей власти. Британия (не Англия, ибо автор — шотлан-

дец) в книге являет собой картину, написанную теми же красками, с тем, однако, исключением, что здесь главную роль играют садистское уголовное право и индустриальные отношения, превращающие людей в зверей. Солнечный луч пробивается в эту чашу только с принятием Билля о парламентской реформе, самого благотворного события в британской истории, открывающего для нее новую эру, когда законодательство, вместо того чтобы быть неизменно эгоистичным по своим целям, становится столь же неизменно направленным на ниспровержение несправедливых привилегий. Быстрое устранение всех этих злоупотреблений ознаменовало наступление золотого века, всеобщее счастье росло и росло, достигнув апогея в блеске крымских побед.

Но и победы мирного времени были не менее головокружительными. Они включают и великолепное состояние текстильной промышленности; и величественную идею передвижения с помощью пара, пробудившую дремавшую до сих пор любовь к путешествиям и научившую людей в самых отдаленных углах земного шара любить, а не ненавидеть друг друга; и смелую мысль проложить в глубинах Атлантики электрическую тропинку, дав каждой деревне неощенимое преимущество мгновенной связи со всеми обитаемыми местами мира; и газеты, которые каждое утро несут всем людям одни и те же сообщения, несут их, как правило, с большим знанием дела, умеренностью суждений, а часто и с непревзойденным искусством; и карабины с магазинами, броненосцы, тяжелую артиллерию, и торпеды (они также включаются в число даров мирного времени); и громадный рост потребления чая, сахара, алкогольных напитков, и фосфорные спички и т. д. Я поощаю читателя и не буду пересказывать главы, посвященные Франции, Пруссии, Австрии, Италии, России, Турции, Соединенным Штатам и Ватикану, и перейду сразу к выводу автора: «История человечества — это летопись прогресса, летопись накопления знаний и роста мудрости, это рассказ о постепенном продвижении от низших к высшим ступеням духа и благосостояния. Каждое поколение передает следующему сокровища, унаследованные им от прошлого, но сокровища, обогащенные его собственным опытом, увеличенные плодами всех тех побед, которых добилось оно само. Темп этого прогресса... неровен, а иногда даже судорожен... но нам только кажется, что в истории бывают периоды застоя... Девятнадцатое столетие явилось свидетелем беспрецедентно быстрого прогресса, потому что оно было свидетелем низвержения всех препоп, мешавших прогрессу... Деспотизм угнетал и делал бесплодными все те силы, которые само провидение предоставило в распоряжение человечества для его прогресса; свобода дает этим силам возможность развернуться во всем объеме... Рост благосостояния человека, избавленного от злонамеренного вмешательства произвола монархов, предоставлен отныне лишь благотворному контролю великих провиденциальных законов».

Все эти гимны, хоть и не были старомодными, когда впервые были обнародованы, оказались безнадежно устаревшими десятилетие спустя, когда их все-таки переиздали. Спенсеровский эволюционизм с его верой в унаследование приобретенных качеств и благотворную доброту естественного закона уступил к этому времени место новому натурализму более мрачного сорта. В 1893 г. Гексли выступил с романизовской лекцией «Эволюция и этика»¹⁷, где утверждал, что социальный прогресс может быть достигнут только вопреки естественному закону, «только в противоборстве с каждым шагом космического процесса и при замене его другим, который может быть назван этическим процессом». Жизнь человека, коль скоро она подчиняется законам природы, оказывается жизнью животного, отличающегося от других только большей разумностью. Теория эволюции, закончил он, не дает никаких оснований для надежд на будущий золотой век.

Результатом этих раздумий был новый дух отрешенности, с которым историки стали подходить к изучению прошлого. Они стали думать о нем как о предмете, наиболее *подходящем* для беспристрастного, а потому и подлинно научного исследования, об области, в которой дух партийной пристрастности, хвала и порицание должны быть запрещены. Они стали критиковать Гиббона не за то, что он принял сторону противников, например, христианства, а за то, что он вообще *стал* на чью-то сторону, Макколея — не за то, что он был историком-вигом, а за то, что был партийным историком. Это был период Стаббса¹⁸ и Мейтланда, период, когда английские историки, наконец, овладели объективными научными и критическими методами великих немцев и научились изучать факты во всех их деталях с помощью арсенала средств подлинной учености.

IV. Бьюри

Один из историков этого периода отличается от всех остальных совершенно необычной по тем временам философской подготовкой. Дж. Б. Бьюри¹⁹ не обладал мощным философским интеллектом, но прочел ряд философских произведений и понял, что существуют философские проблемы, тесно связанные с историческим исследованием. Его работы поэтому несут на себе отпечаток некоторой методологической самоосознанности. В Предисловии к «Истории Греции» он делает не совсем обычное признание, говоря, что эта книга выражает его определенную точку зрения; во Введении к своему изданию Гиббона он поясняет принципы, на которых оно строится; кроме того, в ряде разрозненных очерков он рассматривает проблемы исторической теории. Ему принадлежат также несколько полуфилософских работ, таких, например, как историческое исследование «Идея прогресса», и меньшая по объему книга под названием «История свободы мысли».

В этих трудах Бьюри выступает перед нами как позитивист в области исторической теории, но позитивист, несколько растерявшийся и непоследовательный. История для него в соответствии с требованиями истинного позитивизма состоит из совокупности изолированных фактов, каждый из которых может быть установлен и исследован без связи с другими. Поэтому Бьюри и смог совершить весьма курьезный подвиг, модернизировав Гиббона: он добавил в комментариях к событиям, нашедшим отражение на страницах Гиббона, бесчисленные факты, установленные после него, совершенно не догадываясь о том, что само открытие этих фактов было связано с возникновением исторического сознания, настолько радикально отличавшегося от гиббоновского, что такое дополнение можно сравнить с включением партии саксофона в елизаветинский мадригал. Он никогда не понимал, что хотя бы один новый факт, добавляемый к массе старых, предполагает необходимость полного пересмотра прежних знаний. Для английской читающей публики этот взгляд на историю как на сумму изолированных друг от друга событий нашел свое классическое выражение в Кембриджской новой, средневековой и древней истории — огромных компиляциях, где главы, а иногда даже параграфы пишутся разными авторами, на редактора же возлагается задача объединить плоды этого массового производства в единое целое. Бьюри был одним из ее редакторов, хотя первоначальный замысел принадлежал лорду Актону²⁹, жившему поколением ранее.

Если проследить развитие идей Бьюри о принципах и методах истории^{1*}, то можно констатировать, что в 1900 г., рассматривая вопрос о причинах сохранения Восточноримской империи, он был вполне удовлетворен строгой позитивистской формулой — каждое событие должно рассматриваться не как уникальное, но как пример событий определенного типа, и объяснить его — значит выявить его причину, которую можно приложить не только к нему одному, но и ко всем событиям того же типа. Однако в 1903 г. в своей вступительной лекции в Кембридже Бьюри уже восстает против этого метода. В лекции он утверждает, что историческая мысль, как мы понимаем ее теперь, появилась недавно, не более ста лет назад; она отнюдь не тождественна естествознанию, но отличается специфическими чертами и дает человечеству новый взгляд на мир и новый арсенал духовного оружия. Чего мы только не смогли бы сделать, спрашивает он, с тем человеческим миром, в котором живем, если бы поняли все возможности, заложенные в этом новом интеллектуальном отношении к миру? Здесь ясно и четко сформулирована идея уникальности исторической мысли, но когда Бьюри, продолжая, спрашивает, чем же является

Я здесь основываюсь на моей рецензии на посмертное издание его «Избранных очерков» (под ред. Г. В. Темперли. Кембридж, 1930), опубликованной: *English Historical Review*, 1931, p. 461.

эта новая мысль, он отвечает: «История — просто одна из наук, не более и не менее»²¹. Эта лекция говорит нам об уме, который мечется между двумя противоречивыми доктринами: одна, туманная, но мощная, резко отделяет естествознание от истории, вторая, ясная и скрывающаяся, утверждает их тождество. Бьюри попытался решительно преодолеть последнюю, но безрезультатно.

В следующем году, осознав свою неудачу, он предпринимает новую попытку. Является ли история, спрашивает он в лекции «Место современной истории в перспективах познания», простым резервуаром фактов, накапливаемых для социологов или антропологов, или же она независимая наука, изучаемая ради нее самой. Он не может ответить на поставленный вопрос, ибо понимает, что это вопрос философский и потому лежащий вне его компетенции. Тем не менее он рискует предложить гипотетический ответ. Если мы примем натуралистическую философию, «тогда, я думаю, мы должны сделать вывод, что история в рамках этой системы мысли подчинена социологии или антропологии... Но при идеалистической интерпретации познания дело обстоит иначе... Если мысль — не результат, а предпосылка естественного процесса, то отсюда следует, что история, для которой мысль — и отличительный признак, и движущая сила, принадлежит к другой категории идей, отличной от царства природы, и требует иного подхода».

Здесь он останавливается. Его духовное развитие подошло к драматической кульминации. Убежденность в значимости и ценности исторической мысли вступила в явный конфликт с его собственной позитивистской подготовкой и принципами. Преданный слуга истории, он сделал нужные выводы.

В 1909 г. он опубликовал очерк «Дарвинизм и история», в котором идея объяснения исторического факта ссылкой на общие законы подвергалась продуманной критике. Аналогии — да, законы — нет. На самом деле исторические события объясняются «случайными совпадениями». Примерами этих совпадений будут «внезапная смерть вождя, бездетный брак» и вообще решающая роль индивидуальности в истории, которую социология ошибочно сбрасывает со счетов, чтобы облегчить себе задачу свести историю к униформизму естествознания. «Главы, написанные случаем», постоянно искажают ход исторического процесса. В очерке «Нюс Клеопатры» (1916) он повторяет ту же идею. История определяется не причинными рядами, аналогичными рядам, составляющим предмет изучения естественных наук, но случайным «столкновением двух или большего числа причинных рядов». Эти слова Бьюри кажутся простым повторением соответствующего тезиса Курно, высказанного им в его «*Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*»* (Париж, 1872), где он развил теорию случайности, основываясь на разграничении поня-

* «К вопросу о движении идей и событий в истории нового времени» (фр.).

тий «общей» и «специальной» причины. Случайность определяется им как «*взаимонезависимость* нескольких рядов причин и следствий, *случайно* накладывающихся друг на друга» (курсив автора: *op. cit.*, v. I, p. 1). Сопоставление примечания в «Идее прогресса»^{1*} Бьюри и ссылки в «Дарвинизме и истории»^{2*} позволяет сделать вывод, что Бьюри заимствовал свою теорию у Курно. Тот, однако, разрабатывал ее, исходя из того, что если какое-нибудь историческое событие чисто случайно, то не может быть и никакой его истории. Подлинная задача истории, утверждает он, — разграничение необходимого и случайного. Бьюри развивает или, скорее, разлагает эту теорию, добавляя к ней идею о том, что неповторимость истории все в ней делает случайным, лишенным необходимости. Однако, завершая свой очерк, Бьюри высказывает предположение: «Со временем случайности станут играть все меньшую и меньшую роль в эволюции человечества и случай будет иметь меньшую власть над ходом событий».

Последний параграф этого очерка производит на читателя тяжелое впечатление. С большим трудом Бьюри в течение предшествующих двенадцати лет пришел к учению об истории как познании индивидуального. Он рано понял в процессе своего духовного развития, что эта концепция необходима, чтобы обосновать достоинство и значимость исторической мысли. Но к 1916 г. он настолько разочаровался в своем открытии, что был готов предать его и видеть в этом самом индивидуальном (а следовательно, случайном) иррациональный элемент мира, надеясь, что с прогрессом науки он когда-нибудь будет полностью уничтожен. Если бы он твердо придерживался собственной идеи, он бы понял и то, что эта надежда тщетна (ибо он сам же доказал необходимость появления случайностей в том смысле, как он их понимал), и то, что, питая надежду такого рода, он предает свое историческое призвание.

Этот катастрофический вывод, от которого он уже никогда более не отступал, можно объяснить следующим образом: вместо того чтобы считать индивидуальность самой сутью исторического процесса, он всегда рассматривал ее как всего лишь частное и случайное вмешательство в последовательность событий, которые по своей природе носят казуальный характер. Индивидуальность, значила для него только необычное, исключительное, она — разрыв привычного хода событий, который означает казуально определенный и познаваемый наукой ход событий. Но сам Бьюри знал, и знал это уже в 1904 г., что история не состоит из казуально определенных и научно познаваемых событий. Эти идеи уместны для познания природы, но история, как правильно говорил он

^{1*} London, 1920, p. 368.

^{2*} Selected Essays, p. 37.

тогда, «требует иной интерпретации». Если бы он последовательно развил идеи своего раннего очерка, он пришел бы к выводу, что индивидуальность как раз и является тем, из чего складывается ИСТОРИЯ, а вовсе не есть что-то, время от времени появляющееся в истории в виде случайного, неожиданного. Этого вывода он не смог сделать из-за своего позитивистского предрассудка, будто индивидуальность, как таковая, непознаваема и, следовательно, научное обобщение — единственно возможная форма знания.

Таким образом, поняв, что «идеалистическая» философия — единственная философия, объясняющая возможность исторического знания, Бьюри снова вернулся к «натуралистической» философии, которую и пытался опровергнуть. Выражение «историческая случайность» свидетельствует об окончательном крахе его мысли. Случайность — нечто неразумное, непонятное, а случайность в истории — просто термин, означающий «роль личности в истории», роль, воспринятая через призму позитивизма, считавшего непонятным все, за исключением общего. Профессор Норман Бейнес, который сменил Бьюри на посту крупнейшего специалиста по поздне-неримской и византийской истории, говорил с горечью об «опустошительной доктрине случайности в истории», которая затуманила историческую прозорливость Бьюри к концу его жизни. Эта критика справедлива. Лучшие работы Бьюри были вдохновлены верой в автономность, внутреннее достоинство исторической мысли. Но атмосфера позитивизма, в которой сформировался его ум, подточила эту веру и свела подлинный предмет исторического знания до уровня чего-то такого, что, не будучи предметом естественно-научной мысли, становилось непонятным.

V. Оукшотт

Бьюри, однако, дал историкам пример того, как надо анализировать философские предпосылки их собственного труда, и этот пример не остался без внимания. В Кембридже он был воспринят по крайней мере одним из историков следующего поколения, историком, значительно превосходившим Бьюри в смысле философской подготовки. Я имею в виду Майкла Оукшотта из Киз Колледжа²², опубликовавшего книгу под названием «Опыт и его формы» (Кембридж, 1933), в которой он обстоятельно и мастерски рассматривает философские проблемы истории. Основной тезис этой книги таков: ОПЫТ — «конкретное целое, которое только в анализе можно разделить на переживание и то, что переживается». Опыт — не непосредственное сознание, простой поток ощущений и чувств, как у Брэдли, он также всегда включает в себя МЫСЛИ, оценки, утверждения, касающиеся реальности. Нет ощущения, которое не было бы в то же самое время и мыслью, интуиции, которая не была бы и суждением, волевого акта, не являющегося также и познавательным. Все эти разграничения, как и разграничение

субъекта и объекта, ни в коем случае не являются произвольными или мнимыми. Мы имеем дело не с ложным расчленением самого опыта, они его интегральные элементы. Но они — различия, а не барьеры, и прежде всего они различия внутри опыта, а не различия между элементами опыта и чем-то, чуждым ему. Следовательно, мысль как таковая не выступает, как у Брэдли, фальсификацией опыта, ведущей к разрушению его непосредственности; мысль — это сам опыт, а мысль как «опыт без ограничений или барьеров, без предпосылок или постулатов, без пределов или категорий» есть философия.

Таким образом, дилемма Брэдли снимается, ибо опыт не рассматривается больше только как непосредственный, но включает в себя опосредование и мысль; реальное не делится больше на то, что «познает», но не может быть познанным («познает» взято в кавычки, потому что познание, субъект которого никогда не может сказать: «Я познаю», — не является познанием вообще), и на то, что «познается», но не может познавать. Право духа познавать самого себя восстановлено.

Но здесь возникает вопрос, в чем различие между такими формами мысли, как история и физико-математическое естествознание. Каждая из них — попытка увидеть реальность, т. е. опыт, с определенной точки зрения, осмыслить его в терминах определенной категории. История — это форма мысли, в которой мы понимаем мир *sub specie praetoriturum**, ее видовое отличие состоит в попытке организовать весь мир опыта в форму событий прошлого. Физико-математическое естествознание — это форма мысли, в которой мы понимаем мир *sub specie quantitatis***, ее видовое отличие состоит в попытке организовать мир опыта в систему измерений. Обе эти попытки радикально отличаются по своим задачам от философии, ибо в философии нет подобного исходного и нерушимого постулата. Если мы захотим, чтобы аналогичная формула была применена к философии и зададим вопрос: «В каких категориях философия пытается понять мир опыта?», — то на него нет ответа. Философия — это попытка понять реальность не с какой-то частной точки зрения, а вообще понять ее.

Оукшотт формулирует это положение, говоря, что философия — это сам опыт, а история, естествознание и т. д. — «модусы» опыта. Опыт «модифицируется» (этот взгляд, конечно, восходит к Декарту и Спинозе) его остановкой в определенной точке, а затем использованием этой точки задержки как фиксированного постулата или категории и построением «мира идей» в категориях этого постулата. Мир идей этого рода — не конститутивный элемент самого опыта, не основное русло его стремительного потока, а заводь, отклонение от его свободного течения. Но он и не «мир просто

* с точки зрения прошлого (лат.).

** с точки зрения количества (лат.).

идей». Он не только сам по себе представляет единое связное целое, он способ выражения опыта как целого. Это не *один* из миров, изолированная сфера опыта, в которой вещи особого рода познаются особым способом, это — мир *как таковой*, мир, рассмотренный с некоторой фиксированной точки самого опыта и потому, с данной оговоркой, увиденный правильно.

История в таком случае — это опыт в его целостности, понятый как система событий прошлого. Исходя из этого, Оукшотт дает блестящий и глубокий анализ целей исторической мысли и характера ее предмета. Он начинает с доказательства того, что история представляет собой некое целое, или мир. Она не состоит из изолированных событий. С этой позиции он начинает яростную и победоносную атаку на позитивистскую теорию истории как рядов событий, внешних по отношению друг к другу, каждый из которых должен познаваться (если вообще что-нибудь может быть познано таким образом) независимо от всех остальных. «Исторические ряды», заключает он (указ. соч., стр. 92), — «признаки». История — не ряд событий, а мир, и это значит, что ее различные части влияют друг на друга, критикуют друг друга и делают понятными друг друга. Затем он показывает, что она не только мир, но мир идей. Это — не мир объективных событий, который историк каким-то образом эксгумирует из прошлого и делает объектом познания в настоящем. Это — мир идей историка. «Различие между историей, как она происходила (ходом событий), и историей, как она мыслится, различие между самой историей и просто переживаемой историей должно быть отброшено, оно не просто ложно, но бессмысленно» (стр. 93). Историк, воображая, что он просто познает события прошлого, фактически организует свое сознание в настоящем времени. В этом легко убедиться, поняв, что невозможно отделить «данные, входящие до нас» от «нашей интерпретации их» (стр. 94). Все это не значит, что история — мир просто идей, «просто идеи» — абстракции, никогда не обнаруживаемые в опыте. Как и все реальные идеи, идеи историка — критические идеи, идеи истинные, мысли.

Далее, история схожа с любой иной формой опыта в том, что она начинается с некоторого данного ей мира идей и завершается приведением этого мира к связному целому. Данные или материалы, с которых начинается деятельность историка, не независимы от его опыта, они — сам исторический опыт в его начальной форме, они — идеи, уже понятые в свете собственных исторических постулатов, а критика исторического познания направлена прежде всего не на открытие еще неизвестных материалов, но на пересмотр этих исходных постулатов. Рост исторического знания, следовательно, осуществляется не в силу присоединения новых фактов к уже известным, а в силу преобразования старых идей в свете новой. «Процесс исторического мышления никогда не представляет собою процесса включения, это всегда процесс, в котором данный

мир идей трансформируется в мир больший, чем данный мир» (стр. 99).

Но довольно общих положений. Каковы конкретные постулаты, благодаря которым исторический опыт оказывается историей, а не опытом вообще или же какой-нибудь его особой формой? Первый постулат — идея прошлого. Однако история не является прошлым как таковым. Историческое прошлое — особое прошлое; оно — не просто запомнившееся прошлое, не просто воображаемое прошлое; не прошлое, которое просто могло быть или должно было быть; не все прошлое, ибо, хотя различие между историческим и неисторическим прошлым часто проводилось ошибочно и произвольно, это — реальное различие; не прагматическое прошлое, к которому мы лично привязаны, — примером может служить патриотическая оценка прежних завоеваний нашей страны или любовь к религиозным ценностям, которые мы связываем с особыми обстоятельствами возникновения нашей веры. Историческое прошлое — это прошлое «само по себе» (стр. 106), прошлое постольку, поскольку оно — прошлое, в отличие от настоящего и не зависимое от него, неподвижное и завершённое прошлое, мертвое прошлое. Так, как правило, его воспринимают историки. Но понимать его таким образом — значит забыть о том, что история — опыт. Неподвижное и завершённое прошлое — прошлое, оторванное от опыта настоящего и потому оторванное от всех свидетельств (ибо свидетельство всегда дано в непосредственном настоящем), оказывается непознаваемым. «То, что в действительности произошло», полностью тождественно тому, «во что заставляют верить нас свидетельства» (стр. 107). Таким образом, факты истории даны в настоящем. Историческое прошлое — мир идей, созданный свидетельствами прошлого, существующими в настоящем. В историческом выводе мы не переходим от нашего современного мира к миру прошлого; любое движение в опыте всегда оказывается движением в границах современного мира идей.

Из этого следует парадоксальный вывод: историческое прошлое — вообще не прошлое, оно современно. Это не прошлое, сохранившее свое существование в настоящем, оно *должно быть* современным. Но оно и не настоящее время как таковое, не простая современность. Оно — настоящее, поскольку всякий опыт вообще оказывается настоящим, но не просто настоящим. Оно также и прошлое, и эта его «ушедшесть» предполагает известную модификацию его характера как формы опыта. Историческое прошлое не стоит вне современного мира опыта, как нечто отличное от него. Это — особая организация этого мира *sub specie praetoriturum*. «История, представляя собою опыт, лежит в настоящем... но, будучи историей, организацией опыта как целого *sub specie praetoriturum*, она — непрерывное утверждение прошлого, которое не является прошлым, и настоящего, не являющегося настоящим» (стр. 111).

Все это, я полагаю, означает, что мысль историка представляет

собой форму подлинного опыта, но в опыте ему дано лишь то, что происходит в его сознании теперь; поскольку же он перемещает свой опыт на определенную дистанцию в прошлое, он искажает его природу; он размещает в воображаемых ящичках прошедшего времени то, что фактически является настоящим, а совсем не прошлым. И из этого не следует, что он делает исторические ошибки в отношении прошлого. Для людей, которым чужды исторические формы опыта, прошлое *не* существует. Для историка же прошлое — то, за что он его принимает после тщательного и критического размышления. Он не делает ошибки *qua* историк; единственная ошибка, допускаемая им, — это философская ошибка перенесения в прошлое того, что фактически является абсолютно современным опытом.

Я не буду анализировать все доказательства Оукшотта. Сказанного мною достаточно, чтобы показать общий характер и направление его мысли. Оценивая их, необходимо прежде всего сказать, что они полностью восстанавливают автономию исторической мысли. Историк — хозяин в своем собственном доме, он ничем не обязан естествоиспытателю или кому-нибудь иному. И этот дом выстроен не из его собственных домыслов, которые могут соответствовать, а могут и не соответствовать идеям других историков или тому реальному прошлому, которое все они стремятся познать. Это — дом, населенный всеми историками, и конструируется он не из идей об истории, а из самой истории. Это одновременное утверждение автономии и объективности исторической мысли, представляющих собой всего лишь два различных обозначения ее разумности, ее характера как подлинной формы опыта, позволяет Оукшотту без труда подвергнуть критике любую форму исторического позитивизма безотносительно к тому, пропагандируется ли он Бьюри, на труды которого он делает частые и основательные ссылки, или же применяется в исследованиях натуралистов-антропологов и их вождя сэра Джеймса Фрэзера. Кроме того, хотя фактически Оукшотт и не сделал этого, он был в состоянии пресечь все философские возражения против самой идеи истории, возражения, сделанные такими писателями, как Бозанкет или Индже.

Его работа — новое и ценное завоевание английской мысли. Но есть и другая проблема, которую, насколько я понимаю, Оукшотту не удалось решить. История для него не является *необходимой* фазой или элементом опыта как такового, наоборот, она *заводь* мысли, образованная приостановкой потока опыта в *определенной* точке. Но, если мы спросим, почему должна была произойти эта остановка, мы не получим ответа на наш вопрос. Если мы спросим, оправданна ли она, т. е. обогащает ли она опыт как таковой, то ответ должен быть отрицательным. Истинный опыт, не *задерживаемый* никакими барьерами, может быть только философией! Историк — это философ, свернувший с пути философской *мысли*, для того чтобы поиграть в игру, которая не становится менее

, произвольной от того, что она — всего лишь одна из бесконечного множества таких игр; другими оказываются естественные науки и практическая жизнь.

Проблема, которую не удалось решить Оукшотту, касалась ключевого вопроса: почему существует или должен существовать такой предмет, как история? Несомненно, он бы все сформулировал иначе. То, что я расцениваю как его неудачу в попытке ответить на этот вопрос, он бы считал своим открытием, открытием того, что этот вопрос не имеет ответа. Для него приостановка опыта в некоторой точке выступала как простой факт. Но я думаю, что такой взгляд противоречит его собственным философским принципам. Простой факт, изолированный от других фактов, для него (как и для меня) был чем-то чудовищным, не реальностью, а всего лишь абстракцией. Если философия — конкретный опыт, то она не может терпеть такие абстракции, она не может отделить *что* от *почему*. Поэтому вполне закономерен и неизбежен двоякий вопрос. Во-первых, в какой именно точке опыта он останавливает себя, чтобы стать историей, и каким образом развитие самого опыта подходит к этой точке? Во-вторых, как и почему иногда происходит приостановка опыта, когда последний достигает этой точки? На эти вопросы Оукшотт не дал ответа; и он мог бы ответить на них, только сделав то, чего он не сделал, а именно дав такое описание потока самого опыта, набросав такую карту потока опыта, на которой были бы обозначены все точки его возможной приостановки.

Отсутствие такого описания опыта у Оукшотта я могу объяснить только одним: вопреки собственным утверждениям, что опыт — не просто непосредственная реальность, но включает в себя мысль, суждения, утверждения о ней, он не сделал нужных выводов из этого тезиса. А из него вытекает, что опыт — не просто некий аморфный поток идей, но включает и понимание себя самим собою, т. е. обладает характерными свойствами и осознает их. Из него вытекает, что формы опыта вырастают из этих характерных особенностей и поэтому в некотором отношении не случайны, а необходимы, они — не заводы, а основное русло потока, его струи и водовороты, его интегральные части. Из него следует, что такие особые формы опыта, как история, должны каким-то образом найти свое место в опыте как целом.

Это отсутствие у Оукшотта объяснения, как и почему история возникает в опыте в качестве необходимой его формы, связано, если я не ошибаюсь, с недостаточно четким пониманием одной черты самой истории. Мы видели, что Оукшотт ставит нас перед дилеммой: объект исторической мысли — либо настоящее, либо прошлое; историк считает его прошлым, но именно здесь он и ошибается; фактически историком делает его философская ошибка, объект исторической мысли — настоящее. Этот ход рассуждений связан с другой дилеммой, которую он формулирует в самом нача-

ле всей своей аргументации: мы должны мыслить исторический опыт либо изнутри, таким, как он представляется историку, либо извне, таким, как он представляется философу. Но, очевидно, наше исследование носит философский характер, поэтому мы должны полностью отвергнуть точку зрения историка. Мне кажется, однако, что в ходе последующего изложения, вместо того чтобы придерживаться сформулированной им дилеммы, он избегает обеих ее сторон, описывая исторический опыт таким, каким он представляется человеку, являющемуся одновременно и историком, и философом. Я утверждаю это потому, что его объяснение природы истории в той форме, в какой оно развивается далее в книге, проясняет те принципиальные положения, путаница в которых мешала и продолжает мешать историческим исследованиям в собственном смысле слова. Если я не ошибаюсь, сам Оукшотт, уяснив эти положения, стал более сильным историком. Его философия проникла в глубины его исторической мысли; но исторический опыт, будучи успешно исследован чем-то, совершенно отличным от него, а именно философской мыслью, не остался просто тем, чем он всегда был; эта мысль оживила и осветила его.

Вернемся теперь к первой дилемме: либо прошлое, либо настоящее, но не то и другое вместе. По Оукшотту, историк **оказывается** историком именно потому, что делает философскую ошибку, принимая настоящее за прошлое. Но он сам разоблачил эту ошибку. А разоблаченная ошибка, когда мы действительно признаем ее ошибкой, теряет свою власть над интеллектом. Разоблачение этой ошибки поэтому должно привести к простому исчезновению истории как формы опыта. Но Оукшотт не делает этого вывода, она остается для него значимой и правомерной деятельностью мышления. Почему это так? Я могу дать только один ответ: потому что так называемая ошибка не является ошибкой вообще. Из этой дилеммы есть выход. Историк, считающий исследуемое им прошлое мертвым, конечно, допускает ошибку; но Оукшотт предполагает, что в этой дизъюнкции ²³ нет третьей возможности, что прошлое либо мертво, либо не прошлое вообще, а просто настоящее. Третья возможность состоит в том, что должно быть живое прошлое, прошлое, которое, не будучи простым природным событием, мыслилось кем-то, и потому может быть воспроизведено в настоящем, и при этом воспроизведении будет осознаваться как прошлое. Если принять эту третью возможность, мы должны были бы прийти к выводу, что история не основывается на философской ошибке и потому не является формой опыта, как его понимает Оукшотт, но интегральной частью самого опыта.

Причина, по которой Оукшотт исключает эту третью возможность (а делает он это без какого бы то ни было ее рассмотрения или даже упоминания о ней), кроется, на мой взгляд, в его непонимании последствий его же собственного признания, что опыт содержит в себе элемент опосредования, мысли и утверждения

реальности. Из чисто непосредственного опыта, такого, как простое ощущение (если оно вообще возможно), следует, безусловно, что то, что внутри его, не может быть также и вне его. Субъективное — просто субъективно и не может быть одновременно объективным. Но в опыте, который оказывается опосредованием или мыслью, переживаемое реально и переживается как реальное. В той мере, в какой исторический опыт мыслится, то, что переживается и мыслится в качестве прошлого, в действительности оказывается прошлым. То обстоятельство, что оно переживается также и в настоящем, не мешает ему быть прошлым. Здесь дело обстоит точно так же, как при моем восприятии отдаленного объекта. Если восприятие означает не только ощущение, но и включает в себя мысль, факт, что я воспринимаю его здесь, не мешает ему быть там. Если я смотрю на Солнце и ослеплен его блеском, то мое состояние ослепленности связано только со мной, а не с Солнцем. Но если я воспринимаю Солнце, думая о том, что ослепляет меня там на небе, то я воспринимаю Солнце как нечто, находящееся далеко от меня. Аналогично и историк думает о предметах своих исследований как о чем-то, находящемся там или, скорее, тогда, как об отдаленных от него во времени. А поскольку история — это знание, а не просто непосредственный опыт, он может переживать ее как происходящую одновременно тогда и теперь: *теперь* — в непосредственности исторического опыта, тогда — в его опосредовании.

Несмотря на ее ограниченность, работа Оукшотта представляет собой не только вершину английской философии истории, но и демонстрирует нам полное преодоление позитивизма, с которым: была связана эта философия и от господства которого она тщетно пыталась освободиться в течение более половины столетия. Поэтому в ней воплотилась надежда на будущее развитие английской историографии. Правда, ей не удалось показать, что история — необходимая форма опыта; она только доказала, что человек свободен быть историком, а не обязан быть им. Но она доказала также, что, сделав этот выбор, он обладает неоспоримым правом и даже безусловной обязанностью играть в свою игру по ее собственным правилам, не допускать никакого вмешательства со стороны и не прислушиваться ни к каким аналогиям, почерпнутым из посторонних источников.

VI. Тойнби

Если работа Оукшотта являет собой переход исторической мысли с позитивистской ступени на новую ступень, которую бы: я, пожалуй, назвал идеалистической, переход, осуществляемый посредством философской критики позитивизма изнутри, то в качестве примера противоположного рода я мог бы назвать великие

«Исследования по истории»^{1*} профессора Арнольда Тойнби²⁴, которые представляют собой переформулировку позитивистской точки зрения. К настоящему времени Тойнби опубликовал три первых тома из своей гораздо более широко задуманной работы, но, что бы ни содержалось в последующих томах, первые три книги дают нам, вне всякого сомнения, вполне удовлетворительный образчик его метода и явно указывают, какие цели он преследует. В деталях его работа производит громадное впечатление, **обнаруживая** почти невероятную эрудицию ее автора. Но сейчас нас интересуют не детали, а принципы. Основной же ее принцип, по-видимому, сводится к тому, что предметом исторической науки **ока-**зывается жизнь определенных единиц или **разновидностей** человеческого рода, которые он именует обществами. Одна из **этих** единиц — наше собственное общество, называемое им **Западным** христианством; вторая — Восточное, или Византийское, христианство; третья Исламское общество; четвертая — Индуистское общество; пятая — Дальневосточное общество. Все они существуют как цивилизации и поныне, но мы можем также открыть своего рода окаменевшие остатки обществ, ныне исчезнувших; в одну из подобных групп входят монофиситы и христиане-несторичанцы на Востоке вместе с евреями и персами, в другую — различные ветви буддизма и джайнизма в Индии. Различия и отношения между этими обществами он называет ойкуменическими; различия же и отношения в пределах одного общества, как, например, различия между Афинами и Спартой или Францией и Германией, он относит к совершенно иному типу и называет их провинциальными (или периферийными). Предмет исторического исследования ставит перед историком бесконечное множество задач, но наиболее важной среди них оказывается распознавание и разграничение этих основных, структурных элементов исторического процесса, называемых обществами, и исследование отношений между ними.

Это исследование осуществляется с помощью некоторых общих понятий, или категорий. Одна из них — аффилиация* и ее коррелят — *усыновление*, проявляющиеся, например, в отношениях нашего собственного общества и эллинистического, из которого оно исторически возникло. Некоторые общества оказываются, так сказать, **мелхиседековыми**²⁵, не принимаемыми никакими иными обществами; у других нет никаких обществ, примкнувших к ним; третьи связаны между собой через аффилиацию с одним и тем же прародительским обществом и т. д. Так возникает возможность разделить общество в соответствии с понятием аффилиации на

* Vols. I—III. Лондон, 1939 (Коллингвуд написал этот раздел в 1936 г. и не пересматривал его впоследствии. Тома IV—VI «Исследований по истории» вышли в 1939 г.— *Прим. изд.*)

²⁵ принятие в члены (лаг.).

различные классы, представляющие ее различные виды и ступени.

Другая категория Тойнби — понятие *цивилизации* и *примитивного* общества. Каждое общество или примитивно, или цивилизовано; подавляющее большинство из них примитивны. Последние, как правило, сравнительно невелики в смысле географического ареала их обитания и популяции, относительно недолговечны и обычно находят свою насильственную гибель, которую несет им либо цивилизованное общество, либо вторжение другого нецивилизованного общества. Цивилизаций меньше, и каждая из них крупнее по своему масштабу, но здесь нужно постоянно иметь в виду, что единство, образуемое ими, выступает как единство класса, а не индивидуума. Нет одного объекта — цивилизации, а есть, скорее, общее качество «цивилизованность», принадлежащее многим различным цивилизациям. Единство цивилизаций — иллюзия, порождаемая тем специфическим способом, которым наша цивилизация запутала в сеть собственной экономической системы все остальные. Эта иллюзия сразу же рассеивается, как только мы взглянем не на экономическую, а на культурную карту мира.

Определенной категорией у Тойнби является *междоцарствие*, или *тревожное время*, хаотический период между гибелью одного общества и возвышением другого, аффилированного с ним, например темные века в Европе между гибелью Эллинизма и возникновением Западного христианства. К категории философии истории Тойнби относится и «*внутренний пролетариат*», совокупность людей в обществе, ничем не обязанных этому обществу, кроме своего физического существования, хотя они вполне могут стать доминирующим элементом в обществе, аффилированным с предыдущим, например христиане на закате Эллинистического общества. Еще одна категория — *внешний пролетариат*, или мир варваров, окружающих данное общество и объединяющих свои усилия с внутренним пролетариатом для разрушения этого общества, когда его творческий потенциал оказывается исчерпанным. К основным категориям Тойнби относят также *всеобщее государство* и *всеобщую церковь*, организации, концентрирующие в себе соответственно всю политическую и религиозную жизнь общества, внутри которого они возникли. Исследуя исторические документы в свете этих категорий, мы можем описать много уже исчезнувших обществ, переживших в свое время процесс развития цивилизации: сирийскую, минойскую, шумерскую, хеттскую, вавилонскую, андскую, юкатанскую, мексиканскую культуры, культуру майев и культуру Египта, самую длительную из всех — с четвертого тысячелетия до нашей эры до первого столетия нашей эры.

Основываясь на этих предпосылках, Тойнби приступает к решению главной задачи — к сравнительному изучению цивилизаций. Как и почему возникают цивилизации — вот его первый основной вопрос, как и почему они развиваются — второй, как и

почему они гибнут — третий. Затем в соответствии с планом исследования, изложенным во Введении к первому тому, он переходит к изучению природы универсальных государств и универсальных церквей, героических эпох и контактов между цивилизациями в пространстве и времени. Вся работа должна завершиться разделом о перспективах Западной цивилизации и о «прозрениях историков».

Я начал свой анализ работы Тойнби с утверждения, что она представляет собой новое выражение исторического позитивизма. Я вкладывал в это определение следующий смысл: принципы, которые определяют ее характер, выведены из методологии естественных наук. Принципы же последней основываются на теории внешних отношений. Естествоиспытателю противостоят отдельные, дискретные факты, факты, которые могут быть сосчитаны, или же он рассекает явления, противостоящие ему, на исчислимые дискретные факты этого рода. Затем он приступает к выявлению отношений между ними, причем эти отношения всегда выступают как связи, соединяющие один факт с другим, внешним по отношению к нему. Совокупность фактов, связанная таким образом, в свою очередь образует единичный факт, находящийся в тех же самых отношениях внешнего типа к другим совокупностям. Первое условие всякого рабочего метода в естественных науках — возможность проведения четких разграничительных линий между одним фактом и другим. Они не должны перекрещиваться.

Руководствуясь именно этими принципами, Тойнби и подходит к изучению истории. Сначала он рассекает поле исторического исследования на определенное число отличающихся друг от друга частей, каждая из которых называется обществом. Каждое общество совершенно независимо. Очень важен для Тойнби вопрос, является ли Западное христианство продолжением Эллинстического общества или другим обществом, связанным с последним путем аффилиации. Правильным он считает второе. Тот, кто отстаивает первое решение или кто затушает абсолютное различие между этими двумя ответами, совершит непростительное преступление против первого канона исторического мышления в понимании Тойнби. Мы не имеем права утверждать, что Эллинстическая цивилизация превратилась в Западное христианство в процессе развития, включавшего усиление одних ее элементов, исчезновение других, возникновение новых в недрах самой этой цивилизации и заимствование некоторых элементов из внешних источников. Философским принципом, лежащим в основе набросанной нами картины, был бы принцип, утверждающий, что цивилизация может развить из себя новые формы, оставаясь в то же время самой собою. Принцип же Тойнби гласит: если цивилизация изменяется, то она перестает быть самой собой и возникает новая цивилизация. Эта дилемма, относящаяся к развитию во времени, полностью сохраняет свою силу и в отношении контактов между цивилизациями в про-

странстве. Контакты между обществами имеют внешний характер и потому предполагают резко очерченные границы между одним обществом и его соседями. Мы должны сказать совершенно точно, где кончается одно и начинается другое общество.

Мы не имеем права говорить о постепенном переходе одного в другое.

Все это — позитивистская концепция индивидуальности, концепция, по которой индивидуальность конституируется как таковая лишь благодаря изоляции от всего остального и возникновению границы, резко отделяющей все, что внутри, от того, что извне. Внутреннее и внешнее взаимно исключают друг друга. Таким типом индивидуальности предстает камень или любое иное материальное тело. Она — первичная характеристика мира природы и отличает этот мир от мира духа, где индивидуальность заключается не в изолированности от окружения, а в способности абсорбировать это окружение в себя. Вот почему концепция изолированной индивидуальности не может быть применена к истории, ибо мир истории — мир духа. Историк, изучающий цивилизацию, отличную от его собственной, может понять ее духовную жизнь, только воспроизведя ее внутренний опыт в самом себе. Если современный западноевропейец изучает Эллинистическую цивилизацию исторически, то он усваивает духовные богатства этой цивилизации и делает их составной частью своего собственного духовного мира. И в самом деле, Западная цивилизация сформировалась именно таким образом, реконструировав в собственном сознании сознание эллинского мира, развив его богатство в новых направлениях. Таким образом, Западная цивилизация не связана с Эллинистической чисто внешне. Их отношения носят внутренний характер. Западная цивилизация выражает и, более того, приобретает свою индивидуальность, не отграничивая себя от Эллинистической цивилизации, а отождествляя себя с нею.

Тойнби не удалось этого понять, потому что его общая концепция истории в конечном счете натуралистична. Для него жизнь общества имеет натуралистический, а не духовный характер, она — нечто в своей основе просто биологическое и лучше всего может быть понята с помощью биологических аналогий. С этим и связано то, что он никогда не поднялся до концепции исторического знания как воспроизведения прошлого в сознании историка. Он рассматривает историю в качестве простого зрелища, как некую совокупность фактов, наблюдаемых и регистрируемых историком, внешних феноменов, предстающих перед его взором, а не как опыт, в который нужно проникнуть и сделать его своим. Иными словами, Тойнби не дал никакого философского анализа путей достижения исторического знания. Его собственные исторические познания безмерны, но он относится к ним как к чему-то такому, что он нашел в готовой форме в книгах, и единственное, что его интересует, — это приведение собранных знаний в систему. Вся

схема его труда — схема тщательно упорядоченных и классифицированных ящичков, в которых можно разместить готовые исторические факты.

Схемы такого рода не порочны сами по себе, но в них всегда кроются известные опасности, и в особенности опасность забыть, что факты, рассортированные подобным образом, неизбежно отделяются от контекста в ходе самого отбора. Этот факт, становясь привычным, ведет к тому, что человек забывает, что исторический факт, каким он был в реальности и каким историк знает его, всегда выступает как процесс, в котором нечто изменяется, превращаясь во что-то другое. Данный процесс — сама жизнь истории. Для того чтобы рассортировать факты, сначала надо убить живое тело истории (т. е. игнорировать саму ее сущность в качестве процесса), а затем уже подвергнуть его рассечению.

Таким образом, общие принципы Тойнби заслуживают критики с двух сторон. Во-первых, для него сама история, исторический процесс, разделена резкими границами на отдельные, взаимоисключающие части, при этом отрицается непрерывность процесса, та непрерывность, в результате которой каждая часть истории перекрещивается и входит в другую. Устанавливаемые им различия между обществами или цивилизациями фактически являются различиями между фокусными, узловыми точками процесса, ошибочно принимаемыми им за различия между горами или скоплениями фактов, из которых складывается этот процесс. Во-вторых, Тойнби неправильно понимает отношение между историческим процессом и историком, который его познает. Он считает историка разумным созерцателем истории, подобным естествоиспытателю — разумному наблюдателю природы; он не понимает, что историк — органический элемент самого процесса истории, воскрешающий в себе опыт того, что он стремится познать именно как историк. Подобно тому, как различные части исторического процесса у Тойнби находятся друг вне друга, процесс как целое и историк тоже противопоставлены друг другу. Эти две линии в конечном счете фактически сходятся на одном и том же: история превращается в природу, а прошлое, вместо того чтобы жить в настоящем, как это имеет место в истории, мыслится как мертвое прошлое, каким оно является в природе.

В то же время я считаю нужным добавить, что моя критика касается только основных принципов его работы. В деталях же своего труда Тойнби обнаруживает очень тонкую историческую интуицию, и его конкретные исторические оценки искажаются из-за ошибочности его принципов в крайне редких случаях. Примером того, когда это все же происходит, может служить оценка Тойнби Римской империи, которая для него — всего лишь стадия упадка Эллинизма. Я имею в виду следующее. Поскольку Рим: слишком близок к Греции, чтобы мы могли видеть в нем самостоятельную цивилизацию, и поскольку самостоятельность цивилиза-

ции — обязательное условие для того, чтобы он мог признать за нею определенные собственные достижения, Тойнби вынужден вообще игнорировать какие-либо достижения Римской империи и рассматривает ее как сплошной упадок. Но в подлинной, реальной истории нет однозначных упадочных явлений. Каждый упадок — это и возникновение чего-то, и только собственные недостатки историка, частично связанные просто с его неосведомленностью, а частично — с его чрезмерной озабоченностью проблемами собственной практической жизни, мешают ему видеть двойную природу, одновременно творческую и разрушительную, всякого исторического процесса вообще.

§ 2. ГЕРМАНИЯ

I. Виндельбанд

В Германии, где родился метод исторической критики, в конце девятнадцатого столетия, а еще больше — в последующие годы ученые проявляли огромный интерес к теории исторической науки, в частности к ее отличию от естествознания. От своей великой философской эпохи, эпохи Канта и Гегеля, Германия унаследовала идею о том, что Природа и История — это в известном смысле два совершенно различных мира, отличающихся специфическими свойствами. Философы девятнадцатого века привыкли повторять эту мысль как нечто само собой разумеющееся, и, часто передаваясь из уст в уста, она поистрепалась и стала абсолютной банальностью. Лотце²⁶, например, в своем «Микрокосмосе», опубликованном в 1856 г., учил, что Природа — область необходимости, а История — область свободы. Все это — отголоски посткантианского идеализма, с которыми Лотце не связывает чего-нибудь определенного, о чем совершенно ясно говорят туманные и пустые главы его книги, посвященные истории. Лотце унаследовал от немецких идеалистов, в частности от Канта, идею двойственной природы человека: физиолог по образованию, полученному в юности, он рассматривал человеческое тело лишь как совокупность механизмов, но в то же самое время утверждал свободу человеческого духа. Как телесное существо человек входит в мир природы, но как одухотворенное существо он принадлежит миру истории. Однако вместо того чтобы выявить связь между этими двумя сущностями человека, как делали великие идеалисты до него, Лотце оставляет весь этот вопрос висящим в воздухе, никогда не пытаясь его решить. Его работа характерна для расплывчатых и патетических философских построений, которые распространились в Германии после крушения идеалистической школы.

Другие немецкие авторы использовали другие формулы для описания обеих сторон этой же привычной антитезы. В «Основах истории» (Grundriss der Historik. Jena, 1858) знаменитый исто-

рик Дройзен²⁷ определяет природу как сосуществование объектов (das Nebeneinander des Seienden), а историю — как последовательность становления (Nacheinander des Gewordenen); это просто риторическая антитеза, которая приобретает какую-то степень правдоподобия лишь благодаря тому, что совершенно выпускает из виду то обстоятельство, что и в природе наблюдаются события и процессы, следующие друг за другом в определенном порядке, и в истории мы сталкиваемся с сосуществованием, например, либерализма и капитализма, представляющим собою проблему для исторического познания. Тривиальная формула такого рода свидетельствовала о том, что различие между историей и природой принималось в качестве постулата, который не стремились понять.

Первая настоящая попытка осмыслить это различие была сделана в конце девятнадцатого столетия, и исходила она от возникающей неокантианской школы. Она основывалась на общих философских принципах этой школы, учивших, что понять различие между природой и историей можно, только подойти к нему с субъективной стороны, т. е. необходимо разграничить способы и формы естественнонаучного и исторического мышления. Именно с этой точки зрения Виндельбанд²⁸, выдающийся историк философии, рассматривает этот вопрос в «Ректорском слове»^{1*}, которое было произнесено им в Страсбурге в 1894 г. и сразу стало знаменитым.

В нем он утверждает, что естествознание и история — две разные области знания, располагающие своими собственными методами. Задача естествознания, поясняет он, — формулировка общих законов; задача истории — описание индивидуальных фактов. Говоря о двух типах научного знания, он дал им несколько напыщенные названия: номотетическая наука, т. е. наука в общепринятом употреблении этого термина, и идиографическая наука, т. е. история. Сама эта идея различия между наукой как познанием всеобщего и историей как познанием единичного не имеет особой ценности. Она даже неточно выражает явные различия между названными типами научного знания, и эта неточность сразу бросается в глаза, ибо утверждение: «Перед нами случай тифозной лихорадки», — принадлежит не истории, а естествознанию, хотя оно и касается индивидуального факта, а утверждение: «Все римские серебряные монеты третьего столетия обесценились», — принадлежит не естествознанию, а истории, хотя и представляет собой обобщение.

Безусловно, в определенном смысле разграничение Виндельбанда может противостоять этой критике. Обобщение насчет монетной системы третьего века фактически есть утверждение единич-

Geschichte und Naturwissenschaft. Перепечатано: Präludien, vol. II (5-е изд.—Tübingen, 1915), p. 136—160.

ного факта, а именно финансовой политики Поздней Римской империи; диагноз же данного заболевания — не столько единичное суждение, сколько подведение некоего факта под общую формулу, а именно определение тифа. Задача медика как такового — не диагностика тифа только в частном конкретном случае (хотя это также и его побочная задача), а определение общего характера этого случая; задача историка как такового — объяснение индивидуальных отличительных черт индивидуальных исторических событий, а не построение обобщений, хотя они и могут включаться в его работу как второстепенные элементы. Но если мы согласимся с этим, то поймем, что формулировка законов и описание индивидуальных явлений — не две взаимоисключающие формы мысли, которые в дружеском согласии делают между собой всю область реального, как полагал Виндельбанд.

Все, что фактически сделал Виндельбанд, анализируя взаимоотношения между естествознанием и историей, так это то, что он выдвинул требование: пусть историки делают свою работу собственными методами, без вмешательства со стороны. Это было своего рода сепаратистским движением, движением историков от цивилизации, поработанной естественными науками. Но в чем состоит эта работа, каковы методы, которыми можно и должно пользоваться, — об этом Виндельбанд ничего не может сказать нам. И даже не осознает эту свою неспособность. Когда он говорит об идиографической науке, он предполагает тем самым, что существует возможность научного, т. е. рационального или неэмпирического, познания индивидуального; ко, как это ни странно для такого ученого — историка мысли, он не понимает, что вся традиция европейской философии от первых веков до его времени единодушно соглашалась с невозможностью такого знания — индивидуальное как мимолетное и преходящее существование можно воспринять и пережить только в том виде, в каком оно дано, и оно никогда не может быть объектом устойчивой и логически сконструированной системы, называемой научным познанием. Это положение совершенно ясно выразил Шопенгауэр: «У истории отсутствует фундаментальная характеристика науки, а именно субординация объектов суждения. В ее силах только представить простую координацию зарегистрированных ею фактов. Поэтому в истории нет системы, как в других науках...

Науки, будучи системами познаний, всегда говорят о родах, история — всегда об индивидуальностях. Поэтому историю можно было бы назвать наукой об индивидуальном, но это определение внутренне противоречиво» *.

Виндельбанд обнаруживает странную слепоту в отношении этого внутреннего противоречия, особенно в тех местах своей работы,

^{1*} Die Welt als Wille und Vorstellung (3-е изд., 1859), Bd. II, S. 499—509. Über Geschichte.

где он поздравляет современников и соотечественников с заменой старомодного термина «история» (Geschichte) новым и лучшим термином Kulturwissenschaft, наука о культуре. Фактически же единственное отличие этого термина от старого — «история» — заключается в его звучании: он похож на название какой-то естественной науки, т. е. единственная причина принятия этого термина та, что он позволяет людям забыть, насколько глубоко различие между историей и естественными науками, смазать это различие в позитивистском духе, отождествив историю с обобщенной моделью естественных наук.

В той мере, в какой Виндельбанд вообще касается вопроса о том, как может существовать наука об индивидуальном, он отвечает на него, утверждая, что знание историком исторических событий состоит из ценностных суждений, т. е. из высказываний о духовной ценности исследуемых им действий. Отсюда историческая мысль — этическая мысль, а история — ветвь морали. Но это равносильно тому, как если бы мы на вопрос, как история может быть наукой, ответили, что она не наука. В своем «Введении в философию» Виндельбанд делит предмет этой науки на две части: на теорию познания и теорию ценностей. История подпадает под вторую часть. Таким образом, история у Виндельбанда кончается тем, что вообще устраняется из сферы познания, а мы приходим к выводу: историк не мыслит и не познает индивидуальное, а каким-то образом интуитивно схватывает его ценность, занимается деятельностью, в известном смысле напоминающей деятельность художника. Но и это взаимоотношение между историей и искусством всесторонне не продумано.

II. Риккерт

Теория Риккерта²⁹, первые работы которого, посвященные этому вопросу, были опубликованы во Фрейбурге в 1896 г., тесно связана с идеями Виндельбанда, но носит значительно более последовательный характер. Риккерт полагает, что фактически Виндельбанд устанавливает два различия между наукой и историей, а не одно. Первое — различие между обобщающей и индивидуализирующей мыслью; второе — различие между оценочной и неоценочной мыслью. Объединяя эти два различия, мы получаем четыре типа наук: 1) неоценочная и обобщающая, или чистая естественная наука; 2) неоценочные и необобщающие, или квази-исторические науки о природе, такие, как геология, эволюционная биология и т. д.; 3) оценочные и обобщающие, или квазинаучные исторические дисциплины, такие, как социология, экономика, теоретическая юриспруденция и т. д.; 4) оценочная и индивидуализирующая, или история в собственном смысле слова.

Далее, он ясно понимает, что попытка Виндельбанда разделить реальность на две взаимно исключающие области — природу

и историю — не может считаться безупречной. Реально существующая природа состоит не только из законов: она состоит из индивидуальных фактов, точно так же как история. И Риккерт делает вывод, что реальность в целом фактически является историей. Естественное знание — это некая система обобщений и формул, построенная человеческим интеллектом, и она представляется в конечном счете произвольной интеллектуальной конструкцией, не соответствующей какой-либо реальности. Именно эта идея и выражается в самом названии его книги «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung»*. Таким образом, его четыре типа наук, вместе взятые, образуют единую шкалу, на одном конце которой — предельный случай произвольного и абстрактного мышления, простая манипуляция искусственными концепциями, а на другой — предельный случай подлинного знания, знания реальности в ее индивидуальном существовании.

На первый взгляд кажется, что все это — решительная контратака, направленная против позитивизма. Естественные науки, вместо того чтобы считаться единственно возможным видом подлинного знания, низводятся до положения произвольной игры в абстракцию, игры, сконструированной в отрыве от реальности и достигающей своего совершенства как раз тогда, когда она отходит от реальной истинности конкретного факта. История же рассматривается не только как возможная и правомерная форма знания, но как единственное истинное знание, когда-либо существовавшее и способное существовать. Но этот реванш не только несправедлив по отношению к естественным наукам, он выставляет в ложном свете и саму природу истории. Риккерт позитивистски рассматривает природу как разделенную на отдельные факты и, переходя к истории, деформирует последнюю, считая ее такой же совокупностью индивидуальных фактов, отличающихся от фактов природы только тем, что они выступают и в качестве носителей ценности. Но сущность истории заключается совсем не в том, что она состоит из отдельных фактов, какие бы ценности они в себе ни несли, а в процессе развития от одного явления к другому. Риккерт не сумел понять, что специфической особенностью исторического мышления оказывается способ, с помощью которого сознание историка, будучи сознанием сегодняшнего дня, схватывает процесс, в котором возникло само это сознание, и возникло через духовное развитие прошлого. Он не смог понять, что ценность фактам прошлого придает то обстоятельство, что они не просто факты прошлого, они не мертвое, а живое прошлое, они — наследники идей прошлого, которые историк с помощью исторического сознания делает своими идеями. Прошлое, отсеченное от настоящего, ставшее простым зрелищем, вообще не имеет никакой ценности; это история, превращенная в природу. Таким образом,

* «Границы естественнонаучного образования понятий» (нем.).

в конечном счете позитивизм отомстил Риккерт: исторические факты становятся у него простыми, разрозненными событиями и, как таковые, могут относиться друг к другу, только вступая в те же самые внешние отношения времени и пространства, смежности, подобия и причинности, как и факты природы.

III. З и м м е л ь

Третья попытка построения философии истории, предпринятая в те же годы, связана с именем Зиммеля³⁰, первый очерк^{1*} которого, посвященный этому вопросу, появился в 1892 г. Зиммель был наделен живым и многосторонним умом, отличавшимся большой оригинальностью и проницательностью, но ему не хватало основательности. В его работе по истории поэтому немало отдельных интересных наблюдений, но с точки зрения всестороннего исследования проблемы она имеет небольшую ценность. Он очень ясно понял, что для историка не может быть речи о познании фактов, если слово «познавать» понимать в эмпирическом значении: историк никогда не может непосредственно познакомиться с предметом своих исследований просто потому, что этот предмет — прошлое; его составляют события, уже свершившиеся, которые больше невозможно наблюдать. Следовательно, проблема разграничения истории и естествознания — так, как ее поставили Виндельбанд и Риккерт, — не возникает. Факты природы и факты истории не являются фактами в одном и том же смысле слова. Факты природы — то, что ученый может зримо воспринять или воспроизвести в лаборатории; факты же истории вообще не «здесь». В распоряжении историка только документы или иные реликты, из которых он и должен каким-то образом реконструировать факты. Далее, Зиммель понимает, что история — область духа, человеческой личности, и ее реконструкция историком возможна только потому, что сам он — личность, сам обладает духовностью.

До сих пор все превосходно. Но теперь перед Зиммелем возникает проблема. Отправляясь от документов, историк конструирует в своем сознании некую картину, которую он объявляет картиной прошлого. Эта картина существует только в его сознании и нигде больше, она — субъективная умственная конструкция. Однако он претендует на то, что эта субъективная конструкция содержит объективную истину. Как это может быть? Как могут чисто субъективные картины, созданные умом историка, проецироваться в прошлое и расцениваться как описание того, что в действительности произошло?

То, что он разглядел эту проблему, делает честь Зиммелю. Однако решить ее он не смог. Историк, по его мнению, испыты-

^{1*} Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Leipzig, 1892).

вает чувство уверенности в объективной реальности его субъективных построений; он рассматривает их как что-то реальное независимо от того, что в данный момент оно существует только в его мышлении. Но совершенно очевидно, что это не решение проблемы. Вопрос состоит не в том, испытывает ли историк чувство уверенности в объективной реальности образов прошлого, а в том, по какому праву он это делает. Является ли это чувство иллюзией, или же оно имеет под собой прочные основания? Зиммель не может ответить на этот вопрос. И эта его неспособность объясняется тем, что он не пошел достаточно далеко в своей критике понятия исторического факта. Он правильно считает, что факты прошлого, будучи прошлым, находятся вне восприятия историка; но, недостаточно уловив суть исторического процесса, он не понял, что собственное сознание историка унаследовало прошлое и приняло его современную форму благодаря тому, что прошлое развилось в настоящее, так что в этом сознании прошлое живет в настоящем. Он думал об историческом прошлом как о мертвом прошлом, и, когда он задает себе вопрос, как историк может воскресить его в своей голове, он, естественно, не может найти на него ответ. Он спутал исторический процесс, в котором прошлое живет в настоящем, с природным процессом, в котором прошлое умирает, когда рождается настоящее. Это сведение исторического процесса к природному — часть позитивистского наследия, так что и здесь неудача Зиммеля в построении философии истории объясняется не преодоленной им до конца позитивистской точкой зрения.

IV. Д и л ь т е й

Лучшая работа на эту тему, написанная в то время, принадлежала одинокому и непризнанному гению — Дильтею³¹. Его первая и единственная книга по философии истории появилась уже в 1883 г. и называлась «Введение в науки о духе» (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*). Но вплоть до 1910 г. он продолжал публиковать очерки, разбросанные в разных журналах, очерки, всегда интересные и значительные, посвященные отчасти истории мысли (прежде всего серия весьма талантливых исследований о формировании современного сознания со времен Ренессанса и Реформации), а отчасти — теории истории. У него было намерение написать большую «Критику исторического разума» по образцу критик Канта, но ему не удалось его осуществить.

Во «Введении в науки о духе» он за одиннадцать лет до Виндельбанда утверждает, что история имеет дело с конкретными индивидуальностями, а естественные науки — с абстрактными обобщениями. Однако понимание этого не смогло привести его к созданию удовлетворительной философии истории, потому что индивидуальности, о которых он говорил, мыслились им как изолированные факты прошлого и не были включены в подлинный

процесс исторического развития. Мы уже видели (ч. III, § 9), что подобное понимание истории было характерной слабостью исторического мышления в течение всего этого периода; тот же недостаток стал для Виндельбанда и Риккерта помехой на пути к истинному пониманию философских проблем истории.

Но Дильтей не удовлетворился простой констатацией указанного различия. В последующих очерках * он ставил вопрос, каким образом, познавая прошлое, историк в действительности выполняет свою умственную работу, начиная фактически с документов и других данных, которые сами по себе прошлого не открывают. Эти данные, отвечает он, служат ему только поводом для воссоздания в его собственном сознании духовной деятельности, которая некогда и породила их. Именно благодаря собственной духовной жизни, в зависимости от ее внутреннего богатства, он может вдохнуть жизнь в мертвые материалы, лежащие перед ним. Таким образом, историческое познание есть внутреннее переживание (*Erflebnis*) ученым своего собственного предмета, в то время как естественнонаучное знание — попытка понять (*begreifen*) явления, данные ему в качестве внешнего зрелища. Эта мысль об историке, живущем в своем объекте или, скорее, заставляющем объект жить в нем, представляет собой громадное завоевание по сравнению с тем, чего достигли современники Дильтея в Германии. Но проблема исторического знания все же еще не решена, ибо жизнь для Дильтея означает непосредственный опыт, отличающийся от рефлексии или знания; для историка недостаточно *быть* Юлием Цезарем или Наполеоном; это так же не приводит к познанию Юлия Цезаря или Наполеона, как очевидный факт, что он *является* самим собой, не приводит к познанию самого себя.

Эту проблему Дильтей пытается решить, обращаясь к психологии. Существуя вообще, я оказываюсь самим собой; но только с помощью психологического анализа я прихожу к познанию самого себя, т. е. к пониманию структуры моей собственной личности. Аналогичным образом историк, воскрешающий прошлое в своем сознании, должен, если он хочет быть историком, понимать прошлое, которое он воскрешает. Путем простого сопереживания прошлого он развивает и обогащает собственную личность, присоединяя к своему опыту опыт людей, живших в прошлом. Но что бы ни включалось в сознание историка, оно становится частью структуры его личности, и здесь правило, по которому эта структура может быть понята только в категориях психологии, сохраняет свою силу. Что все это значит на практике, можно видеть из последней работы Дильтея, посвященной истории философии, рассматриваемой в духе его концепции. История философии сводится у него к изучению психологии философов и строится на принципе, по которому имеются определенные фундаментальные типы умст-

1* *Gesammelten Schriften*, vol. VII.

венных структур, причем каждый тип характеризуется определенным отношением к миру и восприятием его^{1*}. Различия между различными философами сводятся тем самым всего лишь к различиям их психологических структур или предрасположений. Но такой способ рассмотрения философии делает ее бессмысленной. Единственный вопрос, имеющий значение для философии, — вопрос, истинна она или ложна. Если же данный философ мыслит таким-то и таким-то образом просто потому, что он относится к определенному типу людей и не может мыслить иначе, то вопрос снимается. Философия, обработанная с психологической точки зрения, перестает быть философией вообще.

Все это показывает, что в рассуждениях Дильтея было что-то неправильное, и нетрудно установить, что именно. Психология — не история, а наука, и наука, построенная на натуралистических принципах. Утверждать, что история становится понятной только тогда, когда она осмысливается в категориях психологии, означает утверждение невозможности исторического знания, утверждение натуралистического знания в качестве единственно возможного; историк как таковой поэтому просто ощущает жизнь, а понимание этой жизни дано лишь психологу. Дильтей снова подошел к вопросу, для постановки которого у Виндельбанда и остальных не хватило пронизательности: как возможно познание, а не непосредственное переживание индивидуального? Он ответил на него, признав, что познание индивидуального невозможно, и вновь принял позитивистскую точку зрения, по которой единственным способом познания всеобщего (единственно подлинного объекта знания) является естественная наука, или наука, построенная на натуралистических принципах. Таким образом, в конечном счете, как и все представители его поколения, он капитализировал перед позитивизмом.

Нетрудно определить и ту точку, с которой его рассуждения начинают идти в неверном направлении. Дильтей, как я уже объяснил, доказывал, что быть самим собой — одно дело, это — непосредственное переживание, понимать же себя — совсем иное, это — знание, принадлежащее психологической науке. Он принимает постулат, отождествляющий самопознание с психологией, но из его же собственных доказательств вытекает, что и у истории есть все основания считать себя наукой о самопознании. Я могу сейчас испытывать непосредственное ощущение дискомфорта и задавать себе вопрос, почему возникло у меня это чувство. Я могу ответить на него, припомнив, что сегодня утром я получил письмо, критикующее мое поведение настолько верно и основательно, что мне нечего возразить. В данном случае я не делаю никаких психологических обобщений, я детально воспроизвожу отдельное событие или ряд событий, которые уже отразились в моем сознании

^{1*} Das Wesen der Philosophie (Gesammelte Schriften, Bd. V).

как чувство дискомфорта или неудовлетворенности самим собой. Здесь мое самопознание, состояние моего духа является не чем иным, как историческим знанием.

Расширим несколько наш пример. Если как историк я вновь оживляю в своем сознании определенные переживания Юлия Цезаря, я не просто становлюсь Юлием Цезарем; напротив, я остаюсь самим собой и знаю, что я не что иное, как я сам. Способ, с помощью которого я включаю переживания Юлия Цезаря в свою личность, не основан на смешении меня с ним. Я отграничиваю себя от него и вместе с тем делаю его переживания моими собственными. Живое прошлое истории живет в настоящем, но оно живет не в непосредственном опыте настоящего, а только в самопознании настоящего. Этого не заметил Дильтей. Он считал, что прошлое живет в самом непосредственном опыте настоящего, но этот непосредственный опыт не относится к сфере исторического мышления.

Дильтей и Зиммель фактически имели дело с противоположными полюсами одной и той же ложной дилеммы. Каждый из них понял, что историческое прошлое, т. е. переживания и мысли деятелей, чьи поступки исследует историк, должно стать частью личного опыта историка. Оба философа затем стали доказывать, что этот опыт, будучи собственным опытом историка, оказывается сугубо частным и личным, непосредственным переживанием, ограниченным его собственным сознанием и не содержащим в себе ничего объективного. Каждый из них понимал, что в нем должно заключаться нечто объективное, если мы хотим, чтобы он был предметом исторического познания. Но как может он быть объективным, если он чисто субъективен? Как можно в нем найти нечто познаваемое, если это — просто состояние сознания историка? Зиммель отвечает: проецируя этот опыт в прошлое; история тем самым становится просто иллюзорной проекцией наших собственных состояний сознания на чистый экран непознаваемого прошлого. Дильтей отвечает: превращением его в объект психологического анализа; но история тогда исчезает вообще и заменяется психологией. Ответ же на оба эти тезиса таков: так как¹ прошлое — не мертвое прошлое, а живет в настоящем, то перед историческим познанием вообще не стоит эта дилемма; оно не является ни познанием прошлого, исключаящим познание настоящего, ни знанием настоящего, исключаящим знание прошлого; оно — знание прошлого в настоящем, самопознание историком собственного духа, оживляющего и вновь переживающего опыт прошлого в настоящем.

Названные четыре мыслителя начали в Германии интенсивные исследования по философии истории. Вильгельм Бауэр³² в своем «Введении в изучение истории»^{1*} говорит даже, что в его времена

^{1*} Einführung in das Studium der Geschichte (Tübingen, 1921).

философией истории занимались более энергично, чем самой историей. Но, хотя книги и брошюры на эту тему наводнили книжный рынок, подлинно оригинальные идеи появлялись лишь в редких случаях. Общая проблема, завещанная потомству авторами, которыми я занимался, может быть сведена к вопросу о различии между историей и естествознанием, различии исторического процесса и натурального процесса. Этот вопрос решался на базе позитивистского принципа, по которому естествознание — единственно подлинная форма знания, из чего вытекало, что всякий процесс — природный процесс. Задача состояла в том, чтобы ниспровергнуть этот принцип. Снова и снова, как мы уже видели, он подвергался отрицанию, но те, кто его отрицал, не до конца освободились от его влияния. Сколь бы сильно они ни настаивали на том, что история — это развитие, и духовное развитие, им не удавалось сделать все необходимые выводы из этого положения, и в конечном счете они неизменно возвращались к натуралистическому подходу к истории.

Характерной особенностью исторического, или духовного, процесса является то, что, так как самопознание свойственно только духу, исторический процесс, будучи жизнью духа, выступает как самопознающий процесс, процесс, понимающий, критикующий, оценивающий самого себя и т. д. Немецкая школа *Geschichtsphilosophie* * никогда не понимала этого. Она всегда рассматривала историю в качестве объекта, противостоящего историку точно так же, как природа противостоит естествоиспытателю: история не может понять, критиковать и оценивать саму себя, все это делает историк, находящийся вне ее. Результатом такого подхода был отрыв духовности, или субъективности, в действительности принадлежащих к исторической жизни самого духа, от него самого и передача их историку. Это превращает исторический процесс в натуральный процесс, процесс, понятный разумному наблюдателю, а не ему самому. Жизнь духа, понятая таким образом, остается жизнью, но перестает быть духовной жизнью. Она делается просто физиологической жизнью, в лучшем случае жизнью иррационального инстинкта, которая, хотя и называется торжественно духовной, понимается все же чисто натуралистически. Это философско-историческое движение в Германии, о котором я говорю, никогда не сумело избавиться от натурализма, т. е. от превращения духа в природу.

V. Мейер

В конце девятнадцатого столетия с крайними выражениями этого натурализма можно столкнуться в работах таких историков-позитивистов, как К. Лампрехт³³, П. Барт³⁴, Е. Бернхейм (автор хорошо известного учебника по методу исторической нау-

* философия истории (нем.).

ки^{1*}), К. Брейзиг³⁵, и других авторов, считавших, что истинной и высшей задачей истории является открытие причинных законов, связывающих некоторые постоянные виды исторических явлений. Всем искажениям истории, возникающим при таком подходе, свойственна одна общая черта — деление исторической науки на два типа: на эмпирическую историю, выполняющую скромные обязанности установления фактов, и философскую, или научную, историю решающую более благородную задачу открытия законов, связывающих эти факты. Как только мы сталкиваемся с разграничением этого рода, натурализм выдает себя с головой. Не существует такой дисциплины, как эмпирическая история, ибо факты не даны эмпирически сознанию историка, они события прошлого, познаваемые не эмпирически, а в процессе логического вывода в соответствии с законами мышления на основе исходных данных или, правильнее, данных, установленных в свете этих законов. Не существует и такая гипотетическая стадия развития исторического мышления, как философская, или научная, история, которая открывает законы или причины фактов или же вообще объясняет их, ибо исторический факт, будучи однажды по-настоящему установлен, в процессе воспроизведения мыслей исторического деятеля в сознании историка, оказывается вместе с тем и объяснен. Для историка не существует различий между открытием того, что случилось, и объяснением, почему это случилось.

Лучшие историки всегда понимают это в собственной практической работе, а в Германии многие из них частично благодаря опыту своих исследований, а частично под влиянием уже описанных философских идей пришли к достаточно ясному осознанию этого положения, чтобы сопротивляться всем притязаниям позитивизма, во всяком случае в его крайних формах. Но вплоть до самого последнего момента такое понимание природы исторического объяснения в лучшем случае было всего лишь частичным, и поэтому даже самые строгие оппоненты позитивизма оказывались под его сильным влиянием и занимали не очень четкие позиции в отношении теории и метода исторической науки.

Хорошим примером служит Эдуард Мейер³⁶, один из самых выдающихся современных историков в Германии, очерк которого «К вопросу о теории и методике истории» (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*), опубликованный в Галле в 1902 г., а позднее переизданный с рядом поправок^{2*}, показывает, как первоклассный историк с большим опытом думал о принципах собственной работы в начале нынешнего столетия. У него, как и у Бьюри, но в значительно более четкой форме, мы сталкиваемся со стремлением освободить историю от ошибок и искажений, вызываемых влиянием естественных наук, с антипозитивистским

^{1*} Lehrbuch der Historische Methode (Leipzig, 1899). 6. Ed. 1908.

^{2*} Kleine Schriften (Halle, 1910), p. 3—67.

взглядом на ее задачи, которому, однако, в конечном счете не удается одержать решительную победу над духом позитивизма.

Мейер начинает с детальной и глубокой критики позитивистской тенденции в историографии, господствовавшей в девяностых годах и о которой я только что упоминал. Если задача истории, как предполагается, — открытие общих законов, управляющих ходом исторических событий, то из нее, как нежелательные элементы, устраняются три фактора, имеющие в действительности чрезвычайно большое значение: случай или случайность, свободная воля, идеи или потребности и теории людей. Исторически значимое отождествляется с типичным или повторяющимся; отсюда — история становится историей групп или обществ, а индивидуальность исчезает из нее, исключая тот случай, когда она оказывается простым примером проявления общих законов. Задача истории, понимаемой таким образом, сводится к выявлению определенных социальных и психологических типов жизни, следующих друг за другом в определенном порядке. Мейер цитирует Лампрехта ^{1*}, как ведущего представителя этой теории. Лампрехт различает шесть таких типов-фаз в жизни немецкой нации и распространяет свой вывод на всякую национальную историю. Но при таком анализе, говорит Мейер, живые картины истории разрушены, а их место заняли расплывчатые общности, ирреальные фантомы. Результат — торжество пустых лозунгов.

Выступая против этого, Мейер утверждает, что подлинным предметом исторической мысли является исторический факт в его индивидуальной неповторимости, что случай и свободная воля — это такие определяющие причины, которые не могут быть удалены из истории без нарушения самой ее сущности. Историк как историк не интересуется так называемыми законами этой псевдонауки, более того, исторических законов вообще нет. Брейзиг ^{2*} попытался сформулировать двадцать четыре таких закона, но каждый из них либо ложен, либо настолько неопределен, что не может иметь никакой ценности для истории. Они могут служить в качестве своего рода подсказок для исследования исторических фактов, но не являются необходимыми. Открыть законы историку мешает не бедность его материала или слабость его мысли, но сама природа исторического знания, задача которого — выявление и описание событий в их индивидуальной неповторимости.

Когда Мейер перестает полемизировать и переходит к позитивному изложению принципов исторической мысли, он формулирует в качестве первого принципа положение, что ее предметом являются события прошлого или же изменения как таковые. Теоретически поэтому ее предметом оказывается любое изменение вообще, но по традиции она ограничивается лишь изменениями в

^{1*} Zukunft, 2 Jan. 1897.

^{2*} Deutsche Geschichte (Berlin, 1892).

мире людских дел. Это ограничение, однако, он не пытается ни защитить, ни обосновать. Но оно имеет принципиальное значение, и то, что Мейер его не объясняет, серьезная слабость всей его теории. Причина же этой слабости в теоретических построениях Мейера состоит в том, что историк занимается не событиями как таковыми, а действиями, т. е. событиями, порожденными волей и выражающими мысли свободного и наделенного разумом деятеля, и открывает эти мысли, воспроизводя их в собственном сознании. Но Мейеру не удалось понять этого, и на вопрос: «Что такое исторический факт?» — он никогда не дал более глубокого ответа, чем: «Исторический факт — это событие прошлого».

Первым следствием этой неудачи были затруднения, связанные с разграничением между бесконечным множеством событий, которые в свое время действительно произошли, и гораздо меньшим числом событий, которые могут быть исследованы историками или к которым, они проявляют интерес. Мейер пытается провести это разграничение, основываясь на том, что историк в состоянии познать только такие события, в отношении которых он располагает определенными свидетельствами. Но и тогда число событий, в принципе познаваемых, намного превосходит число событий, представляющих исторический интерес. Многие события познаваемы и известны, но ни один из историков не считает их историческими. Чем же тогда определяется историчность события? Для Мейера лишь те события оказываются историческими, которые были продуктивными (*wirksam*), т. е. привели к определенным последствиям. Например, философия Спинозы в течение длительного времени не оказывала на людей никакого воздействия, но позднее они заинтересовались ею, и она стала влиять на их мысли. Тем самым из неисторического факта она превратилась в исторический — она не имеет исторического значения для историка семнадцатого века и становится исторической для историка восемнадцатого века. Это, конечно, произвольное и ложное различие. Для историка семнадцатого века Спиноза — в высшей степени интересное явление независимо от того, читались ли его произведения и был ли он признан лидером мысли, ибо возникновение его философии само по себе было выдающимся завоеванием человеческого духа в семнадцатом веке. Предметом наших исторических исследований его философию делает не то обстоятельство, что Новалис или Гегель были с ней знакомы, но то, что *мы* можем ее изучать, реконструировать в нашем собственном сознании и понять тем самым ее философское значение.

Ошибочная позиция Мейера в данном вопросе связана с предрассудками в его собственном мышлении того самого позитивистского духа, против которого он протестовал. Он понимает, что простое событие прошлого, взятое изолированно, не может быть объектом исторического знания, но он считает, что оно становится им благодаря связям с другими событиями, причем эти связи мыс-

лятся им в позитивистском духе, как внешние казуальные связи. Это означает, что он просто уходит от проблемы. Если историческое значение события оценивается с точки зрения его продуктивности в плане возникновения последующих событий, то чем же определяется историческое значение последних? Мейер едва ли стал бы возражать против того, что событие, производящее следствие, само по себе лишено исторического значения, не может считаться историческим. Если, однако, историческое значение Спинозы связано с его воздействием на немецких романтиков; то в чем же тогда историческое значение немецких романтиков? Следуя этой логике, мы в конечном счете дойдем до наших дней и сделаем вывод, что историческое значение Спинозы — это его современное значение. И дальше пойти мы не в состоянии, ибо, как заметил сам Мейер, невозможно оценить историческую значимость чего-либо современного, поскольку мы не можем еще знать, к чему оно приведет.

Это замечание весьма обесценивает позитивную сторону теории исторического метода Мейера. Фундаментальной для этой теории оказывается концепция исторического прошлого как состоящего из событий, связанных друг с другом в каузальных рядах. Она-то и определяет мейеровское учение об историческом познании как поиске причин, об исторической необходимости как детерминации события этими причинами, об исторической случайности, или случае, как пересечении двух или более причинных рядов; об исторической значимости как порождении последующих событий в ряде и т. д. Все эти концепции окрашены позитивизмом и потому ошибочны.

Ценная же сторона его теории — учение об интересе историка. Только здесь он обнаруживает подлинное понимание сути проблемы. Осознав, что даже в том случае, если мы ограничим себя исторически значимыми событиями в смысле, определенном выше, мы все еще будем иметь перед собою ошеломляющее число последних, он пытается ограничить число объектов, заслуживающих внимания историка, вводя новый принцип отбора, основанный на интересах историка и современного ему общества, представителем которого он является. Именно историк как живое, действующее существо сам порождает проблемы, решение которых он стремится найти, и тем самым создает установки, с которыми подходит к изучению своего материала. Этот субъективный элемент — существенный фактор любого исторического знания.

Но даже здесь Мейер до конца не осознает всего значения своей теории. Его все еще волнует то обстоятельство, что какой бы значительной информацией мы ни располагали о данном периоде, мы всегда можем узнать еще больше о нем, и это большее может изменить результаты, казавшиеся до сих пор вполне надежными. Поэтому, доказывает он, всякое историческое знание ненадежно. Он не понимает, что проблема, стоящая перед исто-

риком является современной проблемой, а не проблемой будущего и заключается она в интерпретации материала, имеющегося на сегодняшний день, а не в предвидении будущих открытий. Цитируя Оукшотта, можно сказать, что слово «истина» не имеет значения для историка до тех пор, пока оно не означает: «А на основании чего мы обязаны верить этому?»

Большой заслугой Мейера является его действенная критика откровенно позитивистской социологической псевдоистории, модной в его время. И в деталях своей работы он постоянно обнаруживает живое чувство исторической реальности. Его теория, однако, рушится там, где ему не удастся довести свою атаку на позитивизм до ее логического конца. Он удовлетворяется позицией наивного реализма, рассматривающей исторический факт как одну, а познание историком этого факта — как другую сторону отношения. Отсюда в конечном счете он понимает историю как простой спектакль, наблюдаемый извне, а не как процесс, интегральным элементом которого оказывается сам историк, — и как часть этого процесса, и как его самосознание. Здесь исчезает близость отношения между историком и предметом его исследований, концепция исторической значимости становится бессмысленной, поэтому принципы исторического метода Мейера, основывающиеся фактически на отборе важного, существенного, растворяются, как воздушная дымка.

VI. Шпенглер

Рецидив позитивистского натурализма у Освальда Шпенглера³⁷ находится в резком противоречии с работой Мейера и трудами лучших историков Германии двадцатого столетия. *Untergang des Abendlandes** пользовался таким успехом у нас в стране, в Америке, равно как и в Германии, что мне представляется целесообразным еще раз назвать те причины, по которым я считаю эту книгу принципиально неверной.

По Шпенглеру, история — последовательность замкнутых, индивидуальных формаций (units), которые он называет культурами. Каждой культуре присущ особенный характер; каждая из них существует для того, чтобы выразить этот характер во всех сторонах своей жизни и развития. Но каждая культура имеет сходство с остальными, проходя одинаковый жизненный цикл, напоминающий жизненный цикл биологического организма. Он начинается с варварства примитивной эпохи; затем развивается политическая организация, искусства и науки и т. д., вначале существующие в архаичных формах. Затем, в классический период культуры, наступает их расцвет, сменяющийся окостенением в эпоху декаданса, и, наконец, культура приходит к новому варварству, когда все становится предметом торговли, вульгаризуется,

* «Закат Европы» (нем.).

и это конец культуры. Культура, переживающая период декаданса, не порождает ничего нового, она мертва, и ее творческий потенциал исчерпан. Теория Шпенглера фиксирует не только фазы в циклическом развитии культуры, но и их продолжительность, так что если бы сегодня, например, мы могли определить точку того цикла, который переживает наша собственная культура, мы сумели бы точно предсказать, каковы будут ее последующие фазы.

Эта теория носит откровенно позитивистский характер, ибо история как таковая заменена в ней морфологией истории, натуралистической наукой, ценность которой заключается во внешнем анализе, в открытии общих законов и (главное свойство неисторической мысли!) претензиях на предсказание будущего, основывающихся на научных принципах. Факты здесь рассматриваются в позитивистском духе, как изолированные друг от друга и не вырастающие органически друг из друга, но факты у Шпенглера — не столько единичные события, сколько своего рода совокупности, множества фактов, — факты более крупные и значительные, чем индивидуальные события, каждый из них имеет определенную внутреннюю структуру, соотносясь с другими, однако не в историческом плане. Факты соотносятся только: а) во времени и пространстве и б) морфологически, т. е. посредством отношений, основанных на сходстве их структур.

Этот антиисторический и просто натуралистический взгляд на историю определяет шпенглеровское понимание внутренних элементов каждой из культур, взятых сами по себе, ибо последовательность фаз в пределах одной культуры так, как он ее понимает, не более исторична, чем последовательность фаз в жизни какого-нибудь насекомого: яйцо, личинка, куколка, имаго. Таким образом, идея исторического процесса как духовного процесса, где прошлое сохраняется в настоящем, детально опровергается во всех ее аспектах. Каждая фаза культуры автоматически переходит в следующую, когда для этого наступит подходящее время, безотносительно к тому, как могли бы вести себя индивидуумы, жившие в ту пору. Далее, та неповторимая идея, которая отличает одну культуру от другой, мыслится Шпенглером не как идеал жизни, созданный людьми данной культуры в акте осознанного или бессознательного духовного творчества. Эта идея присуща им как некое природное свойство, как темная пигментация кожи у негров, а голубые глаза — у скандинавов. Таким образом, теория Шпенглера вполне сознательно и последовательно стремится изгнать из истории все то, что и делает ее историей, заменить всюду исторические принципы натуралистическими.

Книга Шпенглера обнаруживает громадную историческую эрудицию автора, но при этом факты постоянно искажаются и извращаются в угоду общему принципу. Приведем только один из многих примеров. Шпенглер утверждает, что для классической эллино-римской культуры была в высшей степени характерна потеря

ею всякого чувства времени, полная беззаботность в отношении прошлого и будущего. Вот почему, по Шпенглеру, она (в отличие от египетской, обладавшей обостренным чувством времени) не создавала **гробниц** для мертвых. Он, по-видимому, забыл, что в Риме каждую неделю проводились оркестровые концерты в мавзолее Августа, что в течение столетий крепостью папам служила гробница Адриана и что самое обширное в мире собрание могильных памятников простирается на протяжении многих миль вдоль дорог, отходящих от Рима. Даже позитивистские мыслители девятнадцатого столетия, ошибочно стремившиеся свести историю к естественной науке, не заходили так далеко в беспардонной и беспринципной фальсификации фактов.

Сходство между Шпенглером и Тойнби бросается в глаза. Главное же различие состоит в том, что у Шпенглера культуры совершенно изолированы друг от друга, как монады у Лейбница. Их взаимоотношения в пространстве и времени, сходство между ними может установить только историк, находящийся вне их. У Тойнби же эти отношения, хотя и имеют внешний характер, составляют часть жизни самих цивилизаций. Для Тойнби чрезвычайно важно, что некоторые общества должны присоединиться к другим, обеспечивая тем самым непрерывность исторического процесса, хотя Тойнби и недооценил значение понятия непрерывности истории. У Шпенглера подобная аффилиация вообще невозможна. Между двумя культурами у него нет никаких положительных взаимодействий вообще. Таким образом, натурализм, который у Тойнби сказывается лишь на его общих принципах, у Шпенглера пронизывает каждое положение его теории.

§ 3. ФРАНЦИЯ

І. Спиритуализм Равессона

То обстоятельство, что Франция, родина позитивизма, оказалась и страной, в которой позитивизм подвергся самой настойчивой и блестящей критике, только справедливо. Эта атака на позитивизм, в которую французская мысль вложила свои лучшие силы в конце девятнадцатого и начале двадцатого столетия, как и многие другие критические и революционные движения в этой стране, явилась еще одним доказательством неустранимой последовательности французского духа. Просвещение, штурмовавшее в конце восемнадцатого века твердыню официальной религии, в своей основе было самоутверждением человеческого разума и человеческой свободы в борьбе с догмами и предрассудками. Позитивизм превратил естествознание в новую систему догм и предрассудков, и возродившаяся французская философия, вновь атакующая эту новую крепость, еще раз могла бы написать на своих знаменах старый лозунг *Ecrasez l'infame*.

Это новое направление французской мысли в отличие от немецкой не было осознанно и сориентировано на историю. Но тщательное исследование ее основных черт показывает, что идея истории относилась к числу ее главных концепций. Если мы отождествим идею истории с идеей духовной жизни или процесса, то тесная связь французского спиритуализма с философией истории станет вполне наглядной, ибо хорошо известно, что идея духовного процесса является ведущей идеей современной французской философии. В некотором отношении, как ни парадоксально подобное утверждение, это направление французской мысли более непосредственно занималось проблемой истории, чем аналогичное направление в Германии. Немецкий историзм, как бы много он ни говорил об истории, всегда воспринимал ее в категориях теории познания — его действительный интерес всегда сосредоточивается на субъективных психических процессах, происходящих в сознании историка. Проникнутый общим предрассудком в отношении метафизики (предрассудок частично неокантианского, а частично позитивистского происхождения), он избегает исследования вопроса об объективной природе самого исторического процесса, что и приводит, как мы уже видели, к пониманию этого процесса как некоего зрелища, развертывающегося перед глазами историка, и, следовательно, к превращению его в природный процесс. Но французский дух, откровенно метафизичный по своим традициям, сосредоточивается на характере духовного процесса, внося тем самым значительный вклад в решение проблем философии истории, хотя слово «история» при этом вообще не употребляется.

Здесь я хочу остановиться лишь на нескольких идеях этого удивительно богатого и разнообразного направления и показать их значение для решения нашей основной проблемы. В нем постоянно присутствуют две темы: одна негативная — критика естествознания, вторая позитивная — изложение концепции духовной жизни или процесса. Все это — отрицательные и положительные стороны одной и той же идеи. Естественные науки, поднятые позитивизмом до ранга метафизики, понимают реальность как систему процессов, управляемую универсальным законом причинности. Все является тем, чем оно является, потому что оно было детерминировано чем-то другим. Духовная жизнь — это мир, реальность которого составляет его свобода или спонтанность, не мир без законов, или хаотичный мир, но мир, в котором законы свободно создаются тем же самым духом, который свободно подчиняется им. Если такой мир существует вообще, то метафизика позитивизма должна быть ошибочна. Отсюда необходимо доказать, что эта метафизика неверна; ее следует атаковать на ее собственной почве, и именно там она должна быть опровергнута. Иными словами, необходимо доказать, что сколь бы методы естественных наук ни были оправданы в их собственной сфере, эта сфера не охватывает реальность как целое, она — ограниченная, зависимая реальность,

зависимая в самом ее существовании от свободы или спонтанности, отрицаемой позитивизмом.

Равессон ^{1*} в шестидесятых годах прошлого века сделал первые шаги на пути к этим идеям ³⁸, доказывая, что взгляд на реальность как на нечто механическое, управляемое действующими (efficient) причинами, не может служить метафизической доктриной, потому что не может дать описания целого, внутри которого действуют эти причины. Чтобы это целое существовало и сохраняло себя, причинность должна быть представлена в нем в двух формах: в виде так называемых «действующих причин», связывающих часть с частью, и в виде целевой причинности, организующей эти части в единое целое. Это — лейбниевская концепция синтеза действующих и целевых причин, которая дополнена другой доктриной, также заимствованной у Лейбница, согласно которой наше познание телеологического принципа выводится из нашего осознания его как принципа, действующего в нашем собственном мышлении. Наше познание самих себя как духовных существ, как самосозидающейся и самоорганизующейся жизни помогает тем самым нам увидеть ту же самую жизнь в природе; и (хотя позитивизм и не понимает этого) только потому, что природа представляет собой телеологический организм, имеются причинные отношения и между ее частями.

Здесь мы сталкиваемся с попыткой установить реальность духа путем растворения реальности самой природы в духовном. Но мы уже знаем из нашего анализа немецкой мысли, что такое сведение не только несправедливо в отношении естественных наук, отрицая существование чего бы то ни было природного вообще, но и опасно для учения о духе, так как оно отождествляет его с чем-то, что может быть найдено в природе. Опасность заключается в том, что в этом случае возникает тенденция заменять природу и дух чем-то третьим, не являющимся ни подлинной природой, ни подлинным духом. Этим третьим оказывается жизнь, мыслимая не в качестве духовной жизни или процесса сознания, но в качестве биологической или физиологической жизни — основной принцип теории Бергсона.

II. Идеализм Лашелье

Чтобы избежать этой опасности, необходимо было подчеркнуть, что жизнь духа — не просто жизнь, а рациональность, т. е. деятельность мышления. Человеком, понявшим это, был Лашелье ³⁹, один из крупнейших современных французских философов. В течение своей долгой преподавательской деятельности, которая сама по себе внесла неоценимый вклад во французскую философию, Лашелье мало печатался, но все опубликованные им

^{1*} Rapport sur le philosophie en France au XIX^{me} siècle (Paris, 1867).

работы — образец глубины мысли и ясности формы. Его короткий очерк «Психология и метафизика»^{1*} — мастерское доказательство того, что психология как естественнонаучная дисциплина не может понять дух таким, каким он является в действительности; она может исследовать только непосредственные данные сознания, наши ощущения, чувства. Но сущность духа состоит в том, что он знает, т. е. его объектом оказывается не просто состояние его самого, но реальный мир. Это становится возможным благодаря тому, что он мыслит, а деятельность мышления — свободный, самосозидательный процесс, не зависящий в своем существовании ни от чего иного, кроме себя. Если же мы спросим, почему существует мысль, то единственно возможным ответом на этот вопрос будет ответ, что само существование, чем бы оно ни было, представляет собою деятельность мышления. В основу доказательства Лашелье кладет здесь идею о том, что само познание выступает как функция свободы; познание возможно только потому, что деятельность духа абсолютно спонтанна. Поэтому естественные науки, вместо того чтобы ставить под сомнение реальность духа, не находя его в природе, либо же, наоборот, восстанавливать его права на существование, открывая его в ней (что никогда не может быть сделано), реабилитируют его совершенно иным образом, так как сами они — продукт духовной деятельности ученого. Именно этого ясного учения о жизни духа, жизни, являющейся одновременно как свободной и познанием, так и сознанием своей собственной свободы, жизни, которую никакое научное мышление не может обнаружить или проанализировать, пользуясь категориями психологии, мы и не можем обнаружить в построениях немецкой школы. Это еще не теория истории, но это — основа для построения такой теории.

Если бы другие французские мыслители поняли концепцию Лашелье, они не стояли бы перед необходимостью заниматься критикой естествознания, которая занимала столь большое место во французской философии конца девятнадцатого и начала двадцатого столетия. Аргументы Лашелье подрывали самый фундамент здания враждебной теории, а не ее верхние этажи, которые они штурмовали. Лашелье критикует не естествознание как таковое, но философию, пытающуюся доказать, что естественные науки — единственно возможная форма знания, сводя тем самым дух к природе. Мне нет необходимости поэтому описывать труды Бутру и его школы, попытавшихся отстоять реальность духовной жизни, бросая тень сомнения на обоснованность естественнонаучного познания. Но, чтобы показать, к чему привела эта критика, критика идущая до конца и поднятая до уровня конструктивной философии, я должен сказать несколько слов о работах Бергсона⁴⁰.

:

^{1*} Oeuvres (Paris, 1933), vol. 1, p. 169—219.

III. Эволюционизм Бергсона

Конструктивная направленность бергсоновской мысли видна уже из того, что его первая книга делает акцент на позитивную тему, которую я определил как одну из главных черт современной французской мысли. Его *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* * (переведено в 1913 г. на английский язык под названием «Время и свобода воли») представляет собой описание свойств нашей психической жизни в том виде, как они даны нам в нашем реальном опыте. Эта жизнь — последовательность психических состояний, но последовательность, понимаемая весьма специфически. Одно состояние не сменяется другим, ибо оно не исчезает, когда наступает следующее, они проникают друг в друга, прошлое живет в настоящем, сливается с ним, и именно в силу этого взаимопроникновения настоящего и прошлого последнее дано нам в определенном смысле и сейчас. Например, слушая мелодию, мы не воспринимаем отдельных звуков изолированно: наше переживание каждого последующего звука зависит от того, как мы слушали предшествующий звук и, вообще говоря, все ноты, до **этого** прозвучавшие. Целое восприятие мелодии является, таким образом, прогрессирующей и необратимой последовательностью переживаний, включающихся друг в друга. Поэтому оно — не множество переживаний, а одно переживание, организованное особым образом. Способом их организации оказывается время, и время представляет собою не что иное, как именно способ организации опыта: оно — множество частей, которые в отличие от пространства проникают друг в друга, и настоящее включает прошлое. Эта **временная** организация характерна для сознания и является основой свободы человека, ибо, поскольку настоящее содержит в себе прошлое, оно не определяется прошлым как чем-то внешним по отношению к нему, как некоей причиной, следствием которой оно является. Настоящее — свободная и творческая деятельность, охватывающая и подкрепляющая свое прошлое собственным деянием.

До сих пор анализ сознания Бергсоном представляет собой ценный вклад в теорию истории, хотя он и не пользуется им в этих целях. Мы уже видели, что существенным моментом любой такой теории должно быть учение о душевной жизни как о процессе, в котором прошлое не выступает в качестве простого зрелища для настоящего, но действительно живет в настоящем. Но процесс, описываемый Бергсоном, хотя и является психическим процессом, не рационален. Это не последовательность мыслей, а простая последовательность непосредственных ощущений и чувств. Эти чувства и ощущения — не знания, наше осознание их чисто субъективно, а не объективно; переживая их, мы не позна-

ем нечто, независимое от опыта. Чтобы приобрести знания, мы должны обратиться к чему-то вне нас, а когда мы делаем это, мы воспринимаем мир вещей, отделенных друг от друга в пространстве, не проникающих друг в друга даже во **временном** отношении, ибо время, в котором они изменяются, совершенно отлично от взаимопроникающего времени внутреннего сознания. **Это** — время, измеряемое часами, время внешнего мира, пространственное время, в котором различные времена исключают друг друга, как части пространства. Поэтому наука, которая выражает наше осознание этого внешнего мира, деятельность интеллекта, оказывается полной противоположностью нашего внутреннего опыта: интеллект — это способность рассекать объекты на изолированные и самодовлеющие частицы. Почему же интеллект занимается столь странной деятельностью? Ответ Бергсона сводится к тому, что мы нуждаемся в нем в практических целях. Поэтому естественные науки — не способ познания реального мира, их ценность заключается не в их истинности, а в их полезности; мы не познаем природу с помощью естественнонаучного мышления, мы ее расчленим для того, чтобы овладеть ею.

Во всех последующих работах Бергсон никогда не выходит за пределы этой исходной дуалистической точки зрения, хотя она постоянно принимает у него все новые и новые формы. Жизнь сознания всегда остается для него жизнью непосредственного опыта, лишенной всякой мысли, всякой рефлексии, всякой рациональности. Осознание ею самой себя — всегда лишь непосредственное созерцание ею своих собственных состояний. А отсюда — духовный процесс, хотя и напоминает исторический в том отношении, что он **сохраняет** свое прошлое в настоящем, не является все же подлинно историческим процессом, потому что прошлое, сохраняемое здесь в настоящем, — непознанное прошлое. Оно — лишь такое прошлое, отголоски которого в настоящем непосредственно переживаются человеком, как им переживается и само настоящее. Эти отголоски, наконец, умирают, и когда это происходит (просто потому, что они больше непосредственно не переживаются, а иначе переживаться не могут), то тогда уже их невозможно оживить. Следовательно, история невозможна, ибо история — не непосредственное самонаслаждение, а рефлексия, опосредование, мысль. Это интеллектуальный труд, цель которого — размышлять над жизнью духа, а не просто переживать ее. Но, по философии Бергсона, это невозможно — все внутреннее может только переживаться, а не мыслиться. Мыслимое **же** — всегда внешнее, а внешнее нереально, произведено для действия.

IV. Современная французская историография

Современная французская мысль, работая в указанных направлениях (ибо Бергсон пользовался и все еще пользуется популярностью, что доказывает правильность его анализа духа своей на-

ции), обладает особенно живым самосознанием, пониманием самой себя как живого, творческого процесса и поразительным умением одушевлять все, что она может абсорбировать в этом процессе. То же, что не абсорбируется им, французский ум рассматривает как нечто, радикально отличное от него, как простой механизм, с которым нужно считаться на практике, подходя к нему как механизму, действия которого прогнозируемы и полезны либо же непрогнозируемы и враждебны. Он никогда не пытается понять его изнутри, отнестись к нему с симпатией как к духовной деятельности, родственной его собственной. Так, в совершенно бергсоновском духе развивается французская политика в области международных отношений. В этом же духе действует и современная французская историография. Французский историк, следуя хорошо известному правилу Бергсона, стремится *s'installer dans le mouvement*»,* «вработаться» в изучаемое им историческое движение, ощутить это движение как нечто, происходящее в нем самом. Ухватив его ритм, мысленно впитав его, он бывает в состоянии воспроизвести это историческое движение с исключительным блеском и правдивостью. В качестве примера я мог бы здесь сослаться хотя бы на один-два шедевра новейшей французской исторической литературы, на такие книги, как «История Галлии» Камилла Жюллиана⁴¹, «Философский радикализм» и «Историю английского народа» Эли Галеви⁴². Коль скоро историк сумеет добиться этой проникательности, источник которой — симпатия к описываемому процессу, ему легко описать основные его стадии на немногих страницах. Вот почему французские историки превосходят всех остальных в создании кратких и стимулирующих мысль работ, популярных в лучшем смысле этого слова, несущих широкой публике живое ощущение характера описываемого движения или периода. Им удастся как раз то, чего не могут сделать немецкие историки, скованные своим сражением с фактами. Но французы не могут делать того, что так хорошо удается немцам, — обрабатывать изолированные факты с научной точностью и беспристрастностью. Недавний громадный скандал во французском академическом мире, связанный с глезельскими фальшивками⁴³, показал одновременно как слабость французских ученых в области научных методов, так и то, как вопрос чисто технического порядка (каким ему и следовало бы быть) превратился в их умах в вопрос национальной чести. Споры вокруг Глезеля, сколь это ни гротескно, привели к созданию международной комиссии, и, разумеется, выводы комиссии не были приняты.

Таким образом, современная французская мысль запуталась там же, где и немцы. Каждая из них в конечном счете смешивает дух с природой и не может отличить исторический процесс от природного. Но, в то время как немецкая школа в философии исто-

рии стремится найти объективный исторический процесс, существующий вне сознания мыслителя, и не может этого сделать как раз потому, что он не является чем-то внешним, французская школа стремится локализовать его в сознании мыслителя, дать его субъективное определение и не может этого сделать, потому что, включенный в сферу субъективного, он перестает быть процессом познания и становится процессом непосредственного переживания. Он превращается в простой психологический процесс, в процесс ощущения, чувств, эмоций. Ошибка в обоих случаях коренится в одном и том же. Субъективное и объективное рассматриваются как две различные вещи, гетерогенные по своим сущностям, хотя и тесно связанные. Это учение справедливо для естественных наук, где процесс научной мысли оказывается духовным или историческим процессом, имея в качестве своего объекта природный процесс. Но оно ошибочно в случае истории, где процесс исторической мысли гомогенен с самим историческим процессом, так как они оба — процессы мысли. Единственное философское движение, которое твердо усвоило эту особенность исторической мысли и использовало ее в качестве систематического принципа,— это движение, начатое Кроче в Италии.

§ 4. ИТАЛИЯ

I. Очерк Кроче 1893 г.

В современной итальянской философии гораздо меньше компетентных авторов и разнообразных точек зрения, чем во французской или немецкой; в частности, ее литература по теории истории, хотя и более обширна, чем французская, представляется весьма небольшой в сравнении с немецкой. Однако в вопросе о предмете истории вклад итальянской философии более ценен, чем французской, так как она непосредственно рассматривает эту проблему и даже делает ее главным объектом своего внимания. Перед немецкой же философией она имеет то преимущество, что если традиция исторических исследований в Германии берет свое начало где-то не раньше восемнадцатого века, то в Италии она восходит к Макьявелли и даже к Петрарке. В девятнадцатом же столетии лидеры итальянской мысли заложили основы серьезных и настойчивых философско-исторических исследований, а продолжительность, разнообразие и богатство этой традиции придают особый вес выводам современных итальянских мыслителей по философии истории, ибо последняя проникла в самую плоть их цивилизации.

В 1893 г., когда Бенедетто Кроче в возрасте двадцати семи лет написал первый очерк по теории истории, он не только сам был выдающимся историком, но и опирался на обширную работу, сделанную в этой области новейшей итальянской философией. Ре-

зультаты последней, однако, настолько полно вошли в его труды, что здесь мы можем ничего не говорить о предшественниках Кроче.

Его очерк назывался «История, подведенная под понятие искусства»^{1*}. Вопрос, является история наукой или искусством, недавно был предметом дискуссии, особенно в Германии, и, как правило, на него отвечали, что она — наука. Можно вспомнить, что виндельбандовская критика этого тезиса появилась не ранее 1894 г. Поэтому сравнение очерка Кроче с соответствующей работой Виндельбанда может оказаться весьма поучительным. Во многих отношениях они сходны, но очевидно, что даже на этой ранней стадии своей научной карьеры Кроче превосходил Виндельбанда философским интеллектом и глубже понимал суть обсуждаемой проблемы.

Кроче начинает с уточнения понятия искусства. Он указывает, что искусство — не средство предоставления или получения чувственных удовольствий, не изображение природного факта и не построение и наслаждение системами формальных отношений (три наиболее популярные в то время теории), но интуитивное созерцание индивидуальности. Художник видит и изображает эту индивидуальность, а его аудитория воспринимает ее такой, какою он представил ее. Искусство, таким образом, не эмотивная, а когнитивная деятельность, оно — познание индивидуального. Наука же, напротив, — познание общего, ее задача — выработка общих понятий и определение их взаимоотношений.

История, далее, занимается исключительно конкретными индивидуальными фактами. «У истории, — говорит Кроче, — лишь одна обязанность — рассказать о фактах». То, что называется поиском причин этих фактов, на самом деле только более пристальный взгляд на сами факты и понимание индивидуальных отношений между ними. Бесполезно, ибо бессмысленно, называть историю «описательной наукой», ибо сама ее описательность препятствует ей быть наукой. Здесь Кроче как бы предвидит вопросы, поднятые Виндельбандом, и дает правильный ответ на них. Термин «описание» может, конечно, использоваться как слово, обозначающее аналитическую и обобщающую характеристику, которую эмпирическая наука дает своему предмету; но если этот термин обозначает то, что он значит в истории, то выражение «дескриптивная наука» является *contradictio in adjecto* (противоречие в определении). Цель учебного — понять факты в смысле распознавания в них частных случаев общих законов. Но история так не осмысливает свой объект, она созерцает его и все. А это как раз то, что делает художник, поэтому сравнение между историей и искусством, уже сделанное Дильтеем в 1883 г. и Зиммелем в 1892 г. и приводимое Кроче, совершенно справедливо. Однако для Кроче отношение между историей и искусством не ограничивается простым сходством —

^{1*} La Storia ridotta sotto in concetto generale dell' Arte. Перепечатано: Primi Saggi (Bari, 1919).

они тождественны. Искусство и история — это одно и то же — интуиция и воспроизведение индивидуального.

Очевидно, мы не можем ограничиться лишь утверждением их тождества. Если история — искусство, то она во всяком случае весьма своеобразный его вид. Художник лишь фиксирует то, что он видит; историк делает не только это, но и убеждает себя в том, что увиденное им истинно. Кроче формулирует эту мысль так: искусство вообще, в широком смысле, воспроизводит или повествует о возможном; история же воспроизводит или повествует о том, что произошло на самом деле. То, что произошло, конечно, не невозможно, иначе оно никогда бы не случилось; отсюда — реальное включается в сферу возможного, а не лежит вне ее, и поэтому история как повествование о реальном оказывается подвидом искусства как повествования о возможном.

Таковы основные положения очерка Кроче. Он привлек к себе большое внимание и вызвал многочисленные критические отзывы. Но, перечитывая эту критику сегодня, можно видеть, что аргументы Кроче в целом были вполне обоснованными; он глубже понял вопрос, чем любой из его критиков. К действительной же слабости своей работы он сам привлек внимание в Предисловии к переизданию очерка двадцать шесть лет спустя.

«Я не почувствовал новой проблемы, которая заложена в самой концепции истории как художественного воспроизведения реальности. Я не увидел, что воспроизведение, в котором реальное принципиально отличается от возможного, является чем-то бóльшим, чем просто художественным воспроизведением или интуицией. Это отличие создается понятием, не конкретным или абстрактным понятием науки, а понятием философии. Последнее же одновременно и представляет реальность, и оценивает ее, оно всеобщее и вместе с тем индивидуально». Иными словами, искусство как таковое — чистая интуиция и не включает в себя мысль, но для того, чтобы отличить реальное от просто возможного, необходимо мыслить. Следовательно, определить историю как интуицию реального — значит утверждать одновременно, что она — искусство и более, чем искусство. Если выражение «описательная наука» — *contradictio in adjecto*, то таким же противоречием оказывается выражение «интуиция реального», ибо интуиция, как раз потому, что она интуиция, а не мысль, ничего не знает о различии между реальным и воображаемым.

Даже с учетом этой слабости ранняя теория Кроче представляет собой известное движение вперед по сравнению с немецкими концепциями, которые она так сильно напоминает. Каждый из подходов усматривает в различии между индивидуальным и всеобщим ключ к различию между историей и наукой. У каждого остаются свои неразрешенные проблемы. Но разница в том, что немцы согласны и впредь называть историю наукой, не отвечая на вопрос, как возможна наука об индивидуальном. В результате они пони-

мают историческую науку и естественные науки как два вида науки — взгляд, оставляющий дверь открытой для натурализма и незаметно вводящий понимание истории, наполненное тем, что по традиции связывают со словом «наука». Кроче, отрицая, что история — наука вообще, одним ударом освобождается от натурализма и обращается к идее истории как чего-то принципиально отличного от природы. Мы уже видели, что в конце девятнадцатого столетия основной проблемой, с которой столкнулась философия, была проблема ее освобождения от тирании естествознания. Сложившаяся ситуация потому и требовала той смелости, которую мы обнаруживаем в выступлении Кроче. И именно это сделанное им в 1893 г. четкое разграничение между идеей истории и идеей науки позволило ему развить концепцию истории значительно дальше, чем любому иному философу его поколения.

На то, чтобы увидеть слабые места своей ранней теории, ему понадобилось некоторое время. В первой крупной философской работе, а именно в «Эстетике» 1902 г., он еще придерживается первоначальной точки зрения на историю: она не ищет законов, говорит он^{1*}, она не образует понятий, она не пользуется дедукцией или индукцией, она не доказывает, она повествует. В той мере, в какой ее задача — дать изображение совершенно определенной индивидуальности, она тождественна с искусством. И когда он подходит к вопросу, чем история отличается от чистой фантазии в искусстве, он дает прежний ответ на него, говоря, что история в отличие от искусства отличает реальное от нереального.

II. Вторая формулировка Кроче: «Логика»

Только в «Логике», опубликованной в 1909 г., он ставит проблему, каким образом можно провести это разграничение. Логика — теория мышления, и только мышление может провести границу между истинным и ложным, что отличает историю от искусства в строгом (и, как теперь признал бы Кроче, единственно верном) смысле слова. Мыслить — это образовывать суждения, и логика традиционно выделяет два типа суждений: всеобщие и индивидуальные. Всеобщее суждение определяет содержание определенной идеи, например идеи равенства суммы углов любого треугольника двум прямым. Индивидуальное суждение констатирует индивидуальный факт, например когда мы говорим, что данный треугольник определяет границы земельной собственности такого-то лица. Эти суждения дают нам два типа знаний, которые могут быть названы априорным и эмпирическим (Кант), *vérités de raison* и *vérités de fait*^{*} (Лейбниц), отношениями между идеями и фактами (Юм) и т. д.

^{1*} Англ. перевод. 2-ое изд. Лондон, 1922, стр. 26—28.

* истины разума и истины факта (*фр.*).

Но, продолжает Кроче ^{4*}, традиционное деление истин на эти два класса ложно. Разграничение между суждением об индивидуальном существовании, понимаемом как простая констатация фактов, *vérités de fait*, всеобщим суждением, *vérités de raison*, приводит к выводу, что существование индивидуального иррационально. Но это абсурд. Индивидуальный факт не был бы тем, чем он является, если бы у него не было бы для этого каких-то причин. С другой стороны, отличать всеобщие истины как *vérités de raison* от *vérités de fait* — значит утверждать, что всеобщие истины не реализуются в конкретных фактах. Но что такое всеобщая истина, как не истина, подтверждаемая всеми фактами, к которым она приложима?

Кроче делает вывод, что необходимые, или всеобщие, истины и истины случайные, или индивидуальные, — не два различных типа знания, но неотделимые друг от друга элементы любого подлинного познания. Всеобщая истина истинна лишь постольку, поскольку она реализуется в частном примере; всеобщее должно, как он формулирует, воплотиться в индивидуальном. И далее он показывает, что даже в суждениях, которые на первый взгляд представляются совершенно и абстрактно всеобщими, т. е. в чистых определениях, фактически присутствует то, что он называет историческим элементом, элемент *этого, здесь, теперь*, поскольку само определение было сформулировано конкретным историческим мыслителем, столкнувшимся с проблемой, возникшей при конкретных обстоятельствах и в конкретный период истории мысли. С другой стороны, индивидуальное, или историческое, суждение — не простое созерцание данного факта или восприятие чувственного данного. Это — суждение, обладающее предикатом, и предикат в кем — понятие. Понятие же это дано сознанию человека, высказывающего индивидуальное суждение, как всеобщая идея, идея, которую он, если он понимает свои собственные мысли, должен уметь определить. Таким образом, есть только один тип суждения — суждение, являющееся одновременно и индивидуальным, и всеобщим — индивидуальным, поскольку оно описывает индивидуальное состояние вещей, и всеобщим, поскольку описывает это состояние, осмысливая его во всеобщих понятиях.

Проиллюстрируем эти два положения, выдвинутые Кроче. В первых, покажем, что всеобщее суждение на самом деле оказывается индивидуальным. Джон Стюарт Милль определил нравственный поступок как поступок, обеспечивающий максимальное счастье максимально большому числу людей. На первый взгляд такое определение выглядит как совершенно неисторическое, пригодное для всех времен и мест, если вообще верное. Но, высказывая это суждение, Милль фактически описывал то, что мы имеем в виду, называя тот или иной поступок «нравственным», и здесь слово

V* Англ. перевод (Лондон, 1917), стр. 198,

мы вовсе не относится ко всему человечеству во всех местах его обитания и во все периоды его существования, мы — это англичане девятнадцатого века со всеми моральными и политическими идеями их времени. Милль описывает, хорошо ли плохо, конкретную фазу в развитии человеческой нравственности. Он может не осознавать этого, но занимается именно этим.

Во-вторых, покажем, что индивидуальное суждение в истории является всеобщим в том смысле, что его предикатом выступает понятие, которое может и должно быть определено. Я открываю наугад историческую книгу и читаю такое предложение: «Не следует забывать, что такие монархи, как Людовик XI и Фердинанд Католик, несмотря на все их преступления, решили национальную задачу превращения Франции и Испании в две великие и могущественные нации». Это предложение предполагает, что писатель и читатель понимают термины «преступление», «нация», «могущественный» и т. д., и понимают их однозначно; оно предполагает, что у писателя и читателя есть некая общая система этических и политических идей. Данное предложение в качестве исторического суждения предполагает, что эти идеи образуют связную систему, могут быть логически обоснованы, т. е. оно предполагает наличие этической и политической философии. Именно посредством этой этической и политической философии мы воспринимаем историческую реальность Людовика XI; и наоборот, именно потому, что понятия этой философии воплощены в Людовике XI, мы ухватываем их значения.

Таково учение Кроче о логической взаимосвязи всеобщих, или дефиниционных, и индивидуальных, или исторических, суждений, равно как и его решение проблемы отношения философии (т. е. всеобщего суждения) к истории. Вместо того чтобы разъединять философию и историю, помещая их в две взаимоисключающие сферы, и тем самым сделать невозможной адекватную теорию истории, он объединяет их в едином целом, в суждении, субъект которого индивидуален, а предикат — универсален. История, таким образом, перестает пониматься как созерцание индивидуального; она не просто воспринимает индивидуальное, ибо тогда она превратилась бы в искусство. Она высказывает суждение об индивидуальном, поэтому всеобщность, априорность, неотъемлемо присущие всякой мысли, представлены и в истории в форме предиката исторического суждения. Мыслителем историк становится благодаря тому, что он постигает значение этих предикатов и находит эти значения воплощенными в индивидуумах, созерцаемых им. Но это постижение значения понятия есть философия, поэтому философия — интегральная часть самого исторического мышления; индивидуальное суждение в истории только потому оказывается суждением, что содержит в себе в качестве одного из элементов философское мышление.

III. История и философия

Учение Кроче об отношении между философией и историей весьма примечательно и оригинально. До Кроче было принято рассматривать философию, как царицу наук, и отводить истории скромное место среди ее подданных, где-то на окраинах ее царства. Но для него в этот кульминационный период развития его мысли задача философии ограничивается осмыслением значения понятий, которые в реально функционирующей мысли существуют только как предикаты исторических суждений. Имеется только один вид суждения — индивидуальное суждение истории. Иными словами, все реальное — история и всякое знание — историческое знание. Философия же — только один из конституирующих элементов в истории; она — всеобщий элемент в мысли, конкретное бытие которой индивидуально.

Это можно сравнить с немецкой точкой зрения, выраженной, в частности, Риккертом: всякая реальность исторична. Но Риккерт пришел к своей теории, основываясь на номиналистическом принципе, по которому любое понятие представляет собою простую фикцию интеллекта. Отсюда следует, что суждение «Людовик XI совершал преступления» имеет чисто вербальный характер и означает: «преступление» — слово, которое я применяю для описания действий Людовика XI. Для Кроче «преступление» — не слово, а понятие, и утверждение, что Людовик XI совершал преступления, является поэтому утверждением не о произвольном употреблении слов историком, но о действиях Людовика XI. Риккерт и Кроче могли бы согласиться с тем, что исторический факт — единственная реальность, но смысл этого тезиса был бы совершенно различным. Для Риккерта это значило бы, что реальность состоит из изолированных, единичных событий, простых частных, понимаемых так, как понимаются частности, например, логикой Милля, т. е. как частности, не имеющие в себе никаких элементов всеобщего. Всеобщее при таком подходе добавляется к частному произвольным актом сознания. Кроче бы, напротив, считал, что реальность состоит из понятий, или универсалий, воплощенных в конкретные факты, причем это конкретное — не что иное, как воплощение всеобщего.

IV. История и природа

Но что же тогда понимается под естественной наукой и как природный процесс соотносится, с точки зрения Кроче, с историческим? Отвечая на этот вопрос, Кроче утверждает, что естественные науки вообще не знание, а действие. Он проводит резкое различие между понятиями науки и понятиями философии. Понятия философии — производные мышления, они всеобщи и необходимы: утверждая их, мысль просто мыслит самое себя. Невозможно, на-

пример, мыслить, не считая нашу мысль истинной. Таким образом, акт мышления, утверждая самого себя, утверждает и различие между истиной и ложью. Понятия науки, напротив, — произвольные конструкции; ни одно из них не обладает обязательной силой для мышления. Есть два типа таких понятий — эмпирические, например понятие кошки или розы, и абстрактные, вроде понятия треугольника или равномерного движения. В первом случае понятие — только один из способов, избираемых нами для группировки определенных фактов, фактов, которые с равным правом могут быть сгруппированы и иным образом. Во втором случае понятие вообще не имеет своих эмпирических эквивалентов, оно не может быть истинным, так как оно было бы истиною ни о чем; все, что мы можем сделать с ним, так это постулировать его и извлечь из него ряд гипотетических следствий. Поэтому эти произвольные конструкции на самом деле вовсе и не понятия, их можно было бы назвать концептуальными фикциями. Кроче их называет также псевдопонятиями.

Однако вся естественная наука оперирует этими псевдопонятиями. Какова же цель их конструирования? Что они такое? Они не ошибки, настаивает он, но и не истины. Их ценность имеет практический характер. Создавая их, мы манипулируем реальностями, методами, полезными для нас. Применяя понятия, мы не понимаем реальности лучше, но делаем их более податливыми для осуществления наших целей.

Мы видим, следовательно, что Кроче применяет прагматическую теорию естественных наук, с которой мы уже встречались у Бергсона. Но есть и одно существенное различие: в то время как для Бергсона реальность, с которою мы манипулируем таким образом, не что иное, как непосредственный внутренний опыт (и тогда непонятно, как любое наше действие или чье-нибудь еще может превратиться в объективные, пространственные факты), для Кроче реальность, которую мы превращаем в природу, применяя к ней псевдопонятия, сама по себе является историей, последовательностью фактов, действительно случившихся и познаваемых нашей исторической мыслью такими, какими они являются в действительности. Наблюдаемый нами факт убийства птицы кошкою историчен и, как все исторические факты, представляет собой воплощение некоего понятия в конкретном времени и месте. Единственно верный и единственно возможный путь его познания — познание его как исторического факта. Познанный таким образом, он занимает свое место в совокупности исторического знания. Но вместо того, чтобы познать его таким, каков он есть в действительности, мы можем сфабриковать для наших собственных целей псевдопонятия кота и птицы и сделать общий вывод о том, что не следует оставлять кота наедине с канарейкой.

Таким образом, природа для Кроче в одном смысле реальна,¹ а в другом — нет. Она реальна, если природа означает индивиду-

альные события, события, происшедшие и наблюдаемые. Но в этом смысле природа — только часть истории. Она нереальна, если природа означает систему абстрактных общих законов, ибо эти законы — только псевдопонятия, пользуясь которыми мы упорядочиваем те исторические факты, которые наблюдаем, помним и ожидаем.

С этой точки зрения различие между природными и историческими процессами, о котором мы говорили выше, исчезает. История не выступает больше как особое познание мира человека в отличие от мира природы. Она просто познание фактов или событий такими, как они случались в действительности, в их конкретной индивидуальности. Различие остается, но это не различие между человеком или духом и природой. Это различие между пониманием индивидуальности некоей мысли с помощью мысленного проникновения внутрь ее, превращения ее жизни в свою собственную и анализом и классификацией этой самой вещи с внешней точки зрения. Сделать первое — значит понять данную вещь как исторический факт; сделать второе — превратить ее в предмет научного исследования. Легко видеть, что любой из этих подходов может быть принят по отношению к человеческим существам и их деятельности. Например, исследовать мысль философа прошлого таким образом, чтобы сделать ее своей мыслью, пережить ее так, как он переживал ее, а именно как мысль, выросшую из определенных проблем и ситуаций, проследить ее развитие в рамках, налагаемых на нее конкретными обстоятельствами ее возникновения и не более, — значит подойти к ней исторически. Если же исследователь не может сделать всего этого и способен только анализировать ее отдельные стороны и классифицировать ее, относя к тому или иному типу (метод работы Дильтея в истории философии под конец жизни), то это равносильно подходу к мысли как к объекту естественнонаучного исследования, т. е. превращению ее в нечто природное. Цитируем Кроче^{1*}.

«Хотите понять подлинную историю неолитического обитателя Лигурии или Сицилии? Попробуйте, если сможете, мысленно стать неолитическим лигурийцем или сицилийцем. Если же вы не в силах этого сделать или не хотите, то ограничьтесь описанием и упорядочиванием в определенной последовательности черепов, орудий, рисунков, которые были найдены у этих неолитических народов. Вы хотите понять подлинную историю былинки травы? Попробуйте стать былинкой травы; а если вы не сможете этого сделать, удовлетворитесь анализом ее частей и даже созданием из них некоей разновидности идеальной или воображаемой истории».

Что касается неолитического человека, то совет Кроче, очевидно, хорош. Если вы сумеете проникнуть в его душу и сделать его

^{1*} Teoria e Storia della Storiografia (Bari, 1917), p. 119.

мысли своими собственными, то только тогда вы сможете создать его историю, и никак не иначе; если же вы не в состоянии сделать этого, то все, что вам остается, это упорядочивать его останки в разнovidность организованной системы, и мы получим этнологию или археологию, но не историю. Но реальность неолитического человека была исторической реальностью. Когда он создавал определенное орудие, у него была известная цель в уме; орудие возникало как выражение его духа, и ваш подход к нему как к чему-то недуховному — результат недостаточности вашей исторической проницательности. Но верно ли это применительно к былинке травы? Представляет ли она собой воплощение и выражение собственной духовной жизни? Здесь я не так уверен. А когда мы подходим к какому-нибудь кристаллу или сталактиту, я перестаю быть только скептиком и открыто восстаю. Процесс, с помощью которого формируются эти вещи, представляется мне процессом, в котором наши поиски какого бы то ни было выражения мысли были бы тщетными, и тщетными не в силу недостатков нашей душевной эмпатии. Это — событие, обладающее своей индивидуальностью; но у него нет той внутренней стороны, которая, согласно Кроче, составляет (и я думаю, совершенно правильно) критерий историчности. Подход к природе как к чему-то духовному представляется мне ошибочным, и возможность противоположного, естественнонаучного, неисторического подхода к духу как к явлению природы отнюдь не делает его правомерным.

Но все это затрагивает вопросы, лежащие вне сферы данного исследования. Поэтому я коснусь их лишь в той мере, в какой панспиритуалистские тенденции Кроче повлияли на его учение о духе, т. е. на саму его концепцию истории. И я не нахожу в работах Кроче следов такого влияния. Это объясняется тем, что относительно к тому, существует или не существует природа как нечто, отличное от духа, она при всех случаях не может выступать в качестве действующего фактора в мире духа. Когда люди утверждают такую возможность и говорят (как мы видели на примере Монтескье) о влиянии географии или климата на историю, они ошибочно принимают влияние представлений некоторых лиц и народов о природе на их действия за влияние самой природы. То обстоятельство, что какие-то люди живут, например, на острове, само по себе не оказывает никакого воздействия на их историю; влияет на их историю то, как они оценивают свое островное положение, видят ли они, например, в море препятствие или же открытую дорогу для торговли. Если бы дело обстояло иначе, то их островное положение, будучи постоянным фактором, оказывало бы и неизменное воздействие на их историческую жизнь, а на самом деле оно приводит к одним следствиям, если они не овладели искусством навигации, к другим — если они овладели им лучше, чем их соседи, к третьим — если они овладели им хуже своих соседей, к четвертым — если все пользуются аэропланами. Само

по себе оно просто сырой материал для исторической деятельности, а характер исторической жизни зависит от того, как этот материал используется.

V. Окончательная позиция Кроче: автономия истории

Кроче, таким образом, отстаивал автономию истории, ее право заниматься своими делами, пользуясь собственными методами, от покушений на нее как со стороны философии, так и со стороны естественных наук. Философия не может вторгаться в историю, накладывая, по гегелевской формуле, философскую историю на обычную, потому что само различие этих двух типов истории бессмысленно. Обычная история уже является философской: она содержит философию внутри самой себя в виде предикатов ее суждений. Философская история — это термин, синонимичный самой истории. В пределах конкретного целого, которым и является историческое знание, философское знание — одно из его составляющих частей, оно — мышление предикатов-концептов. Кроче формулирует все это, определяя философию как методологию истории.

Реабилитация истории по отношению к естественным и точным наукам идет у Кроче в противоположном направлении. История застрахована от их покушений не потому, что она уже содержит их в себе в качестве одного из своих элементов, но потому, что научное мышление этого рода может начаться только после того, как история завершит свою работу. Наука — это расчленение и переструктурирование исходных материалов, которые должны быть даны до начала научного исследования; но этими материалами оказываются исторические факты. Когда ученый говорит нам, что его теории основываются на фактах, наблюдениях и экспериментах, он понимает под этим, что они основываются на истории, ибо идея факта и идея истории синонимичны. Что некая морская свинка получила прививку и затем обнаружила определенные симптомы заболевания, это исторический факт. Патолог — человек, принимающий во внимание этот и некоторые другие аналогичные факты и упорядочивающий их определенным образом. Следовательно, история должна быть свободной от любого вмешательства со стороны науки, ибо до тех пор, пока она не установит факты собственными независимыми методами, у ученого не будет материала для его исследований.

Эти идеи в их законченной форме были выражены в работах Кроче 1912 и 1913 годов*. Здесь мы находим не только полную формулировку идеи об автономии истории, но и двойное доказа-

Они были высказаны в очерках, которые в 1915 г. были объединены в книге «Zur Theorie und Geschichte der Historiographie» (Tübingen), опубликованной в 1917 г. в Бари под названием *Teoria e Storia della Storiografia*.

тельство ее необходимости: ее необходимости применительно к философии, ибо она — конкретная мысль, а философия — лишь методологический момент последней, и ее необходимости по отношению к точным и естественным наукам в качестве источника «научных фактов» — выражение, обозначающее те исторические факты, из которых ученые образуют классы.

Давайте теперь рассмотрим более внимательно концепцию, которая возникает на основе этого подхода^{1*}. Всякая история — современная история, но не в обычном смысле слова, когда современная история означает историю сравнительно недавнего прошлого, а в строгом смысле слова «современность», т. е. она — осознание собственной деятельности в тот момент, когда она осуществляется. История, таким образом, — самопознание действующего сознания. Ибо даже тогда, когда события, изучаемые историком, относятся к отдаленному прошлому, условием их исторического познания оказывается их «виртуальность» в сознании историка, т. е. свидетельства о них должны быть даны ему здесь и теперь, быть понятными ему. Ибо история не содержится в книгах и документах, она живет только в сознании историка, живет как его увлеченность предметом, как ход его мыслей, когда он анализирует и истолковывает эти документы. Делая это, он воскрешает для себя состояния сознания, которым они были обязаны своим происхождением.

Отсюда следует, что предметом истории оказывается не прошлое как таковое, а прошлое, о котором мы располагаем историческими свидетельствами. Многие из этого прошлого исчезло, исчезло в том смысле, что у нас больше нет документов для его реконструкции. Например, мы верим на основании простых исторических свидетельств, что в Древней Греции были великие живописцы, но эта вера — не историческое знание, потому что их творения исчезли и у нас нет никакой возможности воскресить их художественный опыт. Там были также и великие скульпторы; но в это мы не просто верим, мы это знаем, потому что у нас есть их творения и мы всегда можем сделать их составной частью нашей современной художественной жизни. Наша история греческой скульптуры — это наше современное переживание этих творений.

Указанное разграничение позволяет разделить две совершенно различные вещи: историю и хронику. Имена великих греческих живописцев, переданные нам традицией, не создают историю греческой живописи; это хроника греческой живописи. Хроника тогда — прошлое, в которое мы верим только на основании свидетельств, но не прошлое, исторически познанное. И это верование — простой волевой акт, наша решимость сохранять определенные свидетельства, которых мы не понимаем. Если мы бы поняли их,

^{1*} Этот раздел был написан в 1936 г. и поэтому не был дополнен материалами книги *La Storia come Pensiero e come Azione* (Bari, 1938). Английский перевод: *History of the Story of Liberty* (London, 1941) (прим. изд.).

они стали бы историей. Всякая история становится хроникой, когда о ней говорит человек, неспособный воскресить переживания ее действующих лиц; такой, например, предстает история философии в устах или под пером человека, не понимающего мыслей философов, о которых он рассказывает. Но для того, чтобы существовала хроника, должна прежде всего быть история, ибо хроника — тело истории, из которой ушел дух, она — труп истории.

История поэтому, полностью завися от исторических свидетельств, не имеет вместе с тем с ними ничего общего. Свидетельство — просто хроника. В той мере, в какой кто-нибудь говорит об авторитетах или же о бесспорных свидетельствах и тому подобном, он говорит о хронике, но не об истории. История основана на синтезе двух вещей, вещей только и существующих в этом синтезе, — на свидетельстве и критике. Свидетельство только тогда и делается свидетельством, когда им пользуются как свидетельством, т. е. интерпретируют, основываясь на критических принципах; а принципы — только тогда принципы, когда они включаются в практическую работу интерпретации свидетельств.

Но прошлое оставляет остатки, даже если они и не используются никем как материалы для истории этого прошлого; эти остатки многообразны и включают в себя реликты самого исторического мышления, т. е. хроники. Мы храним их в надежде, что в будущем они станут тем, чем они сейчас не являются, а именно историческими свидетельствами. Какие именно конкретные элементы и аспекты этого прошлого мы сейчас называем исторической мыслью, зависит от наших современных интересов и нашего отношения к жизни; но мы всегда осознаем, что имеются и другие элементы, и другие аспекты, вспоминать о которых у нас сейчас нет никакой необходимости. Но поскольку мы понимаем, что и они однажды заинтересуют нас, мы считаем своим долгом не забывать и не уничтожать эти свидетельства. Задача охранять остатки прошлого до тех пор, пока они не станут материалом истории, — задача источниковедов, архивариусов, антикваров. Как антиквар хранит старые орудия труда и керамику в своем музее, не обязательно реконструируя по ним историю, как архивариус таким же образом хранит и пополняет фонд документов, так и источниковед издает, исправляет, переиздает тексты, например, древнейшей философии, не обязательно понимая идеи, которые они выражают, и не будучи в состоянии поэтому воссоздать историю философии.

Подобная деятельность эрудита часто принимается за саму историю. Она становится при этом тем особым типом псевдоистории, которую Кроче называл филологической историей. Понятая в таком ложном виде, история превращается в собирание и хранение свидетельств, а сам процесс написания истории будет заключаться в транскрибировании, переводе и компиляции. Эта работа полезна, но она не история: здесь нет критики, нет интерпретации, нет воспроизведения опыта прошлого в собственном сознании. Это просто

ученость, или эрудиция. Но, чрезмерно реагируя на претензии эрудиции отождествлять себя с историей, можно впасть и в другую крайность. Эрудиту не хватает живого отношения к предмету. Живое же отношение к предмету прежде всего выражается в чувстве, страсти. Но одностороннее подчеркивание чувства или страсти ведет ко второму типу псевдоистории — романтической или поэтической истории, подлинной целью которой оказывается не открытие истины о прошлом, а выражение чувств автора в отношении прошлого. Это патриотическая история, партийная история, история, вдохновляемая либеральными, гуманитарными или социалистическими идеалами; это всякая история, главной задачей которой оказывается выразить любовь или восхищение историка своим предметом или же его ненависть и презрение к нему, «восславить» или «развенчать» его. В этой связи Кроче и указывает, что всякий раз, когда историк прибегает к гипотетическим построениям или позволяет себе принимать простую возможность за случившееся, он фактически поддается искушению поэтизации или романтизации истории; он выходит за пределы того, что доказывают факты, и выражает свои личные чувства, позволяя себе верить в то, во что ему хотелось бы верить. В подлинной истории нет места для просто вероятного или просто возможного; она разрешает историку утверждать только то, что обязывают его утверждать находящиеся в его распоряжении факты.

Часть V

ЭПИЛЕГОМЭНЫ *

§ 1. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

I. Наука о человеческой природе

Человек желает познать все, он желает познать и самого себя. И сам он не только один из объектов (а для него самого, может быть, и наиболее интересный), который он хочет познать. Без определенного познания самого себя его знание всего остального несовершенно, ибо познание чего бы то ни было без осознания самого этого познания — только полужнание, а осознать, что я знаю, означает познать самого себя. Самопознание желательно и важно для человека не только ради него самого, но и как усло-

* дополнения, добавления (*греч.*).

вне, без которого невозможно критически оценить и надежно обосновать никакое другое знание.

Самопознание в данном контексте означает не знание о телесной природе человека и даже не познание им таких сторон его духа, как ощущения, чувства, эмоции. Это — познание его познавательных способностей, его мышления, понимания или разума. Как достигается такое знание? Приобретение его кажется очень легким делом до тех пор, пока мы серьезно не задумаемся над ним, а затем оно кажется уже таким трудным, что мы склонны считать его вообще невозможным. Некоторые даже обосновывают эту невозможность, доказывая, что разум, функция которого — познавать другие вещи, не может именно по этой причине познать самого себя. Но это доказательство — очевидный софизм: сначала вы говорите, в чем состоит природа разума, а затем утверждаете, что в силу этой его природы никто не может сказать, что он ею обладает. Фактически же это доказательство подкажано отчаянием: люди видят, что определенный метод, применявшийся в изучении разума, потерпел крах, и не могут представить себе какого-нибудь иного.

Совет вести себя при анализе природы нашего собственного разума точно так же, как при познании окружающего нас мира, на первый взгляд кажется вполне здравым. Исследуя мир природы, мы начинаем со знакомства с частными вещами и частными событиями, существующими и происходящими в нем; затем мы приступаем к их осмыслению, усматривая в них примеры общих типов и устанавливая взаимосвязи этих общих типов между собою. Эти взаимосвязи мы называем законами природы; устанавливая законы такого рода, мы и познаем вещи и события, к которым они применимы. Может показаться, что тот же самый метод вполне пригоден и для решения проблемы познания разума. Давайте начнем с максимально тщательного наблюдения за тем, как наши и другие умы ведут себя в данных обстоятельствах; затем, познакомившись с этими фактами из области духовного мира, попытаемся установить законы, управляющие ими.

Все сказанное выше — это предложение создать некую «науку о человеческой природе», принципы и методы которой мыслятся по аналогии с принципами и методами естественных наук. Это — старое предложение, особенно активно выдвигавшееся в семнадцатом и восемнадцатом столетиях, когда принципы и методы естествознания только что были коренным образом усовершенствованы и с триумфом использованы в изучении физического мира. Когда Локк предпринял свое исследование той способности разумения, которая «ставит человека над остальными чувствующими существами и дает ему все преимущества и власть, которыми он над ними обладает», то новизна его замысла заключалась не в его желании познать человеческий разум, а в его попытке добиться этого методами, аналогичными методам естественных наук, — сбором на-

блюдаемых фактов и упорядочиванием их в классификационных схемах. Его характеристика собственного метода как «чисто исторического метода» была может быть, несколько двусмысленна; но его последователь Юм постарался вполне определенно пояснить, что метод, которому надо следовать в науке о человеческой природе, тождествен методу физических наук, как он его понимал. «Единственным прочным основанием этой науки», писал он, должен быть опыт, и Рид в «Исследовании о человеческом разуме» выразил ту же мысль в еще более ясной форме, если вообще можно выражаться яснее: «Все наши знания о теле обязаны своим происхождением вскрытию и наблюдению, и с помощью такой же анатомии ума мы можем открыть его способности и принципы». Эти первооткрыватели и явились прародителями всей английской и шотландской традиции «философии человеческого разума».

Даже Кант не высказал принципиально иной точки зрения. Правда, он утверждал, что его собственное исследование разума было чем-то бóльшим, чем просто эмпирическим, оно должно было быть доказательной наукой; но ту же мысль он высказывал и в отношении наук о природе, ибо и они, по его мнению, содержали в себе априорные, или необходимые, элементы, а не основывались только на опыте.

Очевидно, что такая наука о человеческой природе, даже если бы она дала нам лишь приемлемые приближения к истине, могла бы рассчитывать на результаты исключительной важности. Применительно к проблемам моральной и политической жизни, например, ее результаты, конечно, были бы не менее впечатляющими, чем результаты физики семнадцатого столетия в отношении механических искусств¹ в восемнадцатом. Это превосходно понимали люди, создавшие эту науку. Локк думая, что с ее помощью он сможет «возобладать над пытливым умом человека, сделать его более осторожным в обращении с вещами, превосходящими его разумение, научить его останавливаться, когда он доходит до поставленного ему предела, и спокойно осознавать свое незнание тех вещей, которые после тщательного изучения будут признаны недоступными нашему познанию». В то же самое время он был убежден, что сил нашего разума достаточно для того, чтобы удовлетворить наши потребности «в этом царстве», и они могут дать нам все знания, необходимые «для благополучия в этой жизни и для указания путей, ведущих к лучшей». «Если,— заключает он,— мы можем найти те методы, руководствуясь которыми разумное существо, поставленное в положение, в котором человек находится в этом мире, могло бы управлять и управляло бы своими мнениями и действиями, то нас не должно было бы беспокоить, то, что некоторые другие вещи остались непознанными».

Юм говорит об этом даже еще смелее. «Очевидно,— пишет он,— что все науки имеют большее или меньшее отношение к человеческой природе... так как они познаваемы людьми и оцениваются

ими в зависимости от их сил и способностей... Невозможно предсказать, какие изменения и усовершенствования мы бы смогли осуществить в этих науках, будь мы полностью осведомлены об объеме и силе человеческого разума». А в науках, прямо относящихся к человеческой природе, таких, как мораль и политика, его надежды на благотворные последствия этой революции соответственно еще более велики. Претендуя поэтому на то, чтобы объяснить принципы человеческой природы, мы на самом деле предлагаем законченную систему наук, построенную на фундаменте, доселе почти неведомом. Но только на нем они и могут быть утверждены с какой-то степенью прочности. Кант, вопреки своей привычной осторожности, обнаруживает не меньшие притязания, когда говорит, что его новая наука положит конец всем дебатам философских школ и сделает возможным разрешение всех проблем метафизики раз и навсегда.

Не нужно думать, что мы в какой-то мере недооцениваем действительные достижения этих людей, если мы скажем, что все их надежды в основном оказались несбывшимися и что наука о человеческой природе от Локка до настоящих дней не смогла решить проблему познания того, чем является познание, и тем самым дать человеческому уму знание самого себя. И не из-за отсутствия симпатии к целям этой науки такой компетентный критик, как Джон Грот, вынужден был считать «философию человеческого духа» тупиком, которого должна избегать мысль.

В чем же была причина неудачи? Некоторые могли бы заявить, что она связана с ошибочностью самого принципа этой науки: ум не может познать самого себя. Это возражение мы уже рассмотрели. Другие критики, и прежде всего представители психологии, сказали бы, что наука этих мыслителей была недостаточно научной: психология еще оставалась в пленках. Но если мы попросим этих современных критиков сегодня решить задачи, которые были поставлены учеными прошлого, то они извинятся, сославшись на то, что психология и поныне все еще в пленках. Здесь, я думаю, они заблуждаются как в отношении самих себя, так и в отношении их собственной науки. Заявляя от имени психологии о якобы имеющихся у нее правах на тот предмет исследования, которым она не может заниматься эффективно, они преуменьшают значение работы, которая была проделана и делается в сфере собственных исследований психологии. О том, какова эта сфера, я скажу ниже.

Остается третье объяснение: «наука о человеческой природе» потерпела крах потому, что ее метод был искажен аналогией с естественными науками. Я думаю, это верное объяснение.

Конечно, в семнадцатом и восемнадцатом столетиях при господстве новорожденной физической науки вечная проблема самопознания должна была неизбежно выступить в форме проблемы построения точной науки о человеческой природе. Для того, кто следил за развитием науки в те дни, было ясно, что физика вы-

рвалась вперед, как тот тип научного исследования, который открыл правильный метод изучения собственного предмета. Было совершенно правильно сделать эксперимент и распространить этот метод на решение проблем, не относящихся к физике. Но с тех пор произошли громадные изменения во всей интеллектуальной атмосфере нашей цивилизации. И решающая причина этого — не развитие других естественных наук, таких, как химия, биология, или трансформация самой физики с тех пор, как мы более основательно изучили электричество, или же возрастающее использование всех этих новых идей в производстве и промышленности. Сколь бы само по себе это ни было важным, в принципе оно не принесло с собой ничего такого, что не было заложено в самой физике семнадцатого столетия. Действительно новым элементом современной мысли по сравнению с семнадцатым веком было возвышение истории. Конечно, тот же самый дух картезианства, который так много сделал для физики, заложил основы критического метода в истории еще до конца семнадцатого столетия^{1*}; но современная концепция истории как исследования одновременно критического и конструктивного, имеющего своим предметом человеческое прошлое во всей его целостности, а методом — реконструкцию этого прошлого по письменным и неписьменным документам, прошедшим через критический анализ и интерпретацию, не сложилась до девятнадцатого столетия и даже в наши дни не до конца разработана во всех своих деталях. Таким образом, история в современном мире занимает положение, аналогичное физике во времена Локка, — она [признана в качестве особой и автономной формы мысли, формы, недавно утвердившейся, возможности которой еще полностью не исследованы. И точно так же, как в семнадцатом и восемнадцатом столетиях были материалисты, которые, основываясь на успехах физики в ее собственной области, доказывали, что вся реальность имеет физический характер, и сегодня успехи истории привели некоторых к выводу, что ее методы приложимы ко всем познавательным проблемам, иными словами, что вся реальность имеет исторический характер.

Я считаю это заблуждением. Я думаю, что люди, утверждающие это, совершают ошибку того же самого рода, которую материалисты допускали в семнадцатом веке. Но я полагаю, и в данной книге попытаюсь это доказать, что по крайней мере один важный элемент истины содержится в том, что они говорят. Тезис, доказываемый мною, состоит в следующем: наука о человеческой природе была ложной попыткой, а ложной ее сделала аналогия с естествознанием — понять сам дух; если правильное исследование природы осуществляется методами, называемыми естественнонауч-

^{1*} «Историческая критика родилась в семнадцатом столетии из того же самого интеллектуального движения, что и философия Декарта». — *Brehier E.* — [In:] *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), p. 160.

ными, то правильное исследование духа осуществляется методами истории. Я намерен доказать, что работу, которую должна была проделать наука о человеческой природе, фактически выполняет и может выполнить только история, что история это то, чем стремилась быть наука о человеческой природе, и что Локк был прав, когда говорил (как ни далек он был от правильного понимания истинного значения своих слов), что правильным методом такого исследования является «простой исторический» метод.

II. Область исторической мысли

Я должен начать с попытки определить собственную сферу исторического знания, возражая тем, кто, утверждая историчность всех вещей, стремится растворить всякое знание в историческом знании. Их аргументация в основном строится следующим образом.

Конечно, говорят они, методы исторического исследования были распространены на историю человеческих деяний. Но ограничиваются ли они этой сферой? Области их применения уже были существенно расширены в прошлом. Например, методы критической интерпретации, разработанные историками, в свое время использовались для анализа только письменных источников повествовательного характера, затем их научились применять к неписьменным данным, предоставляемым в распоряжение историков археологией. Разве не может подобное или даже более радикальное расширение вовлечь в сеть исторической мысли весь мир природы? Иными словами, не являются ли природные процессы фактически историческими процессами, а бытие природы — историческим бытием?

Со времен Гераклита и Платона стало общим местом, что вещи, принадлежащие к миру природы, не в меньшей степени, чем объекты человеческой действительности, находятся в процессе постоянного изменения и что весь мир природы является миром «процесса», или «становления». Но не это подразумевается под историчностью объектов, ибо изменение и история не одно и то же. В соответствии с давно выработанным представлением, специфические формы природных объектов образуют неизменный набор строго определенных типов, и природный процесс — это процесс, в ходе которого возникают и исчезают конкретные проявления этих форм (или их квазипроявления, вещи приближенно воплощающие их). В области же человеческих деяний, как ясно показали к восемнадцатому столетию исторические исследования, не существует такого неизменного набора специфических форм. К тому времени было признано, что процесс становления распространяется не только на проявления или квазипроявления этих форм, но и на них самих. И действительно, политическая философия Платона и Аристотеля учит, что города-государства приходят и уходят, но идея города-государства как такового пребывает неизменной в

качестве некоторой социальной и политической формы, к осуществлению которой всегда будет стремиться человеческий интеллект, коль скоро он остается по-настоящему разумным. В соответствии с идеями нового времени город-государство как таковой столь же преходящ, как и Милет, и Сибарис. Это не вечный идеал, а просто политический идеал древних греков. Другие цивилизации до них знали другие политические идеалы, и человеческая история свидетельствует об изменениях не только в индивидуальных случаях, когда эти идеалы осуществляются, но и об изменениях самих идеалов. Специфические типы организации людей — город-государство, феодальная система, представительное правление, капиталистическая промышленность — все это характеристики определенных исторических эпох.

Вначале преходящий характер видовых форм считался особенностью жизни людей. Когда Гегель говорил, что у природы нет истории, он как раз и противопоставлял изменения видовых форм человеческой организации во времени неизменности форм природных организмов. Он признавал, что есть различие между высшими и низшими специфическими формами в природе и что высшие формы развиваются из низших; но это развитие имеет только логический, а не временной характер, и во времени все «уровни» природы существуют одновременно^{1*}. Однако этот взгляд на природу был опровергнут учением об эволюции. Биология установила, что живые организмы не делятся на роды, каждый со своими неизменными отличительными признаками; их современные характерные формы развились в процессе эволюции во времени. И эта теория не ограничивается областью биологии. Одновременно оказалось, что эволюционная биология тесно связана с исследованием окаменелостей в геологии. Сегодня даже звезды делятся на типы, которые могут быть описаны как более старые и более молодые; а видовые формы материи не мыслятся больше в плане Дальтона как элементы, всегда отличающиеся друг от друга, подобно биологическим видам в додарвиновской биологии. Их считают подверженными аналогичному изменению, так что химическое строение нашего современного мира — только одна из фаз процесса, ведущего от очень отличного от современности прошлого к очень отличному будущему.

На первый взгляд может показаться, что эта эволюционная концепция природы, выводы которой весьма убедительно были разработаны такими философами, как Бергсон, Александер и Уайтхэд², устраняет различие между природным процессом и историческим и тем самым растворяет природу в истории. И если бы понадобился еще один шаг в том же направлении, то здесь бы нам могла помочь доктрина Уайтхэда, согласно которой само приобре-

^{1*} Naturphilosophie: Einleitung. System der Philosophie, § 249, Zusatz (Werke, Glockner's editions, vol. XI, p. 59).

тение природным объектом его атрибутов занимает определенное время. Подобно тому как Аристотель доказывал, что человек не может быть счастлив сразу и что весь жизненный путь человека уходит на приобретение счастья, Уайтхэд доказывает, что для появления атома водорода необходимо время — время, требуемое для стабилизации специфического ритма движения, отличающего его от других атомов, так что «природы сразу» не существует.

Этот современный взгляд на природу, несомненно, «серьезно считается со временем». Но точно так же, как история нетождественна изменению, она нетождественна и «временности», что бы ни понимали под последней — эволюцию или же существование, занимающее определенный промежуток времени. Все эти взгляды, безусловно, сузили пропасть между природой и историей, пропасть, столь ясно осознаваемую мыслителями начала девятнадцатого века; они сделали невозможным определение различия между ними так, как это делал Гегель. Но чтобы решить, действительно ли была преодолена эта пропасть и различие между природой и историей, мы должны обратиться к концепции истории и посмотреть, совпадает ли она в своих существенных чертах с вышеуказанной современной концепцией природы.

Если мы поставим этот вопрос перед обычным историком, то он ответит на него отрицательно. Для него всякая история в подлинном смысле слова представляет собой историю человеческих деяний. Специфическая методика его исследования, основывающаяся фактически на интерпретации документов, в которых люди прошлого выражали или выдавали свои мысли, не может быть применена в том виде, в каком он ее употребляет, к исследованию природных процессов; и чем детальнее разработана эта методика, тем невозможнее становится ее использование в этих целях. Существует известная аналогия между интерпретацией археологом культурных слоев первобытных поселений и подходом геолога к природным слоям с включенными в них окаменелостями. Но и различие здесь не менее ясно, чем сходство. Использование археологом его стратифицированных реликтов определяется его пониманием их в качестве артефактов, служащих определенным человеческим целям. Тем самым они выражают определенный способ мышления людей о своей собственной жизни. С его точки зрения, палеонтолог, упорядочивающий свои окаменелости во временные ряды, действует не как историк, а только как естествоиспытатель, мыслящий в лучшем случае квазиисторически.

Сторонник анализируемой доктрины мог бы сказать, что историк в данном случае проводит произвольное разграничение между вещами, которые в сущности являются одними и теми же, и что его концепция истории узка, лишена философского обоснования, ограничена недостаточным развитием его техники исследования; это во многом напоминает поведение некоторых историков, которые в силу неадекватности их методического аппарата при изучении

истории искусства, или науки, или экономической жизни ошибочно ограничили область исторической мысли историей политики. Поэтому неизбежно возникает вопрос, почему же историки обычно отождествляют историю с историей человеческих деяний? Чтобы ответить на него, недостаточно рассмотреть особенности исторического метода в его нынешней форме, ибо спорным как раз и оказывается вопрос, покрывает ли этот метод в его современной форме всю область проблем, которые должны решаться с его помощью. Мы должны задать себе вопрос, каков общий характер тех проблем, для решения которых был создан этот метод. И когда мы это сделаем, то окажется, что специфической проблемой историка оказывается проблема, не возникающая в области естествознания.

Историк, исследуя любое событие прошлого, проводит грань между тем, что можно назвать его внешней и внутренней стороной. Под внешней стороной события я подразумеваю все, относящееся к нему, что может быть описано в терминах, относящихся к телам и их движениям: переход Цезаря в сопровождении определенных людей через реку, именуемую Рубикон, в определенное время или же капли его крови на полу здания сената в другое время. Под внутренней стороной события я понимаю то в нем, что может быть описано только с помощью категорий мысли: вызов, брошенный Цезарем законам Республики, или же столкновение его конституционной политики с политикой его убийц. Историк никогда не занимается лишь одной стороной события, совсем исключая другую. Он исследует не просто события (простым событием я называю такое, которое имеет только внешнюю сторону и полностью лишено внутренней), но действия, а действие — единство внешней и внутренней сторон события. Историк интересуется переходом Цезаря через Рубикон только в связи с его отношением к законам Республики и каплями крови Цезаря только в связи с их отношением к конституционному конфликту. Его работа может начаться с выявления внешней стороны события, но она никогда этим не завершается; он всегда должен помнить, что событие было действием и что его главная задача — мысленное проникновение в это действие, проникновение, ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял.

В отношении природы этого разграничения между внешней и внутренней стороной события нет. События в природе — просто события, а не действия лиц, замыслы которых стремится проследить естествоиспытатель. Верно, конечно, что естествоиспытатель, как и историк, должен выходить за пределы простого открытия события; направление, в котором он при этом движется, весьма отличается от направления историка. Ученый-естествоиспытатель не трактует событие как действие и не пытается воспроизвести замысел лица, совершившего его, проникая через внешнюю сторону события к его внутренней стороне. Вместо этого ученый выходит за пределы события, устанавливает его отношения к другим собы-

тиям и тем самым подводит их под некоторую общую формулу, или закон природы. Для естествоиспытателя природа всегда только «феномен», «феномен» не в смысле ее недостаточной реальности, но в смысле того, что она является некоей картиной, данной сознанию разумного наблюдателя; в то же время события истории никогда не выступают как простые феномены, картины для созерцания. Они объекты, и историк смотрит не «на» них, а «через» них, пытаясь распознать их внутреннее, мысленное содержание.

Проникая таким образом во внутреннюю сторону событий и выявляя мысли, которые они выражают, историк делает нечто такое, что не обязан и не может делать естествоиспытатель. В этом смысле задача историка более сложна, чем задача натуралиста. Но с другой точки зрения, она проще: историк не обязан и не может (не переставая быть историком) подражать естествоиспытателю, занимаясь поиском причин и законов событий. Для естествознания событие открывается через его восприятие, а последующий поиск его причин осуществляется путем отнесения его к его классу и определения отношения между этим классом и другими. Для истории объектом, подлежащим открытию, оказывается не просто событие, но мысль, им выражаемая. Открыть эту мысль — значит понять ее. После того как историк установил факты, он не включается в дальнейший процесс исследования их причин. Если он знает, что произошло, то он уже знает, почему это произошло.

Все это не означает, что такой термин, как «причина», совершенно неуместен при описании исторических событий; это значит только то, что он используется здесь в особом смысле. Когда натуралист спрашивает: «Почему этот кусочек лакмусовой бумаги стал розовым?» — то его вопрос имеет следующий смысл: «При каких обстоятельствах кусочки лакмусовой бумаги розовеют?» Когда историк спрашивает: «Почему Брут убил Цезаря?», — то его вопрос сводится к тому: «Каковы были мысли Брута, заставившие его принять решение об убийстве Цезаря?» Причина данного события для него тождественна мыслям в сознании того человека, действия которого и вызвали это событие, а они не что иное, как само событие, его внутренняя сторона.

Природные процессы поэтому с полным правом могут быть описаны как последовательность простых событий, исторические же процессы — нет. Они не последовательность простых событий, но последовательность действий, имеющих внутреннюю сторону, состоящую из процессов мысли. Историк ищет именно эти процессы мысли. Вся история — история мысли.

Но как историк воспринимает мысли, которые он пытается открыть? Есть только один способ это сделать: историк воспроизводит их в своем собственном сознании. Историк философии, читая Платона, пытается узнать, что думал Платон когда он выразил свои мысли определенными словами. Единственный способ, каким это можно сделать, — продумывание платоновских мыслей

самим историком. Это фактически мы и подразумеваем, когда говорим о «понимании» слов. Так, историк политики или военного дела, сталкиваясь с описанием определенных действий Юлия Цезаря, пытается понять их, т. е. определить, какие мысли в сознании Цезаря заставили его осуществить эти действия. Это предполагает мысленный перенос самого себя в ситуацию, в которой находился Цезарь, и воспроизведение в своем мышлении того, что Цезарь думал об этой ситуации и о возможных способах ее разрешения. История мысли, а потому и вся история — воспроизведение мысли прошлого в собственном сознании историка.

Это воспроизведение, имеющее в случае в Платоном и Цезарем ретроспективный характер, может быть осуществлено только при условии, что историк использует для этого все возможности собственного ума, все свои познания в области философии и политики. Это не пассивное подчинение ума магической силе ума другого — это труд, предпринимаемый активным, а потому критическим мышлением. Историк не просто воспроизводит мысли прошлого, он воспроизводит их в контексте собственного знания, и потому, воспроизводя их, он их критикует, дает свои оценки их ценности, исправляет все ошибки, которые он может обнаружить в них. Эта критика мысли, историю которой он прослеживает, не является чем-то вторичным по отношению к воспроизведению ее истории. Она — неотъемлемое условие самого исторического знания. Было бы серьезной ошибкой в отношении истории мысли считать, что историк как таковой просто устанавливает, «что думал такой-то и такой-то», оставляя кому-то другому решение вопроса, «был ли он прав». Всякое мышление — критическое мышление; мысль, которая воспроизводит мысли прошлого, критикует их поэтому в самом процессе этого воспроизведения.

Теперь становится ясным, почему историки обычно ограничивают предмет исторического знания человеческими деяниями. Естественный процесс — процесс событий; исторический процесс — процесс мыслей. Человек рассматривается как единственный субъект исторического процесса, потому что человек считается единственным животным, которое мыслит или мыслит достаточно ясно для того, чтобы сделать свои действия выражением своих мыслей. Убеждение, что человек — единственное мыслящее животное, несомненно, ошибочно; но убеждение, что человек мыслит больше, более постоянно и эффективно, чем любое иное животное, и что человек является единственным животным, поведение которого в значительной мере определяется мыслью, а не простыми импульсами и влечениями, по-видимому, достаточно хорошо обосновано, чтобы оправдать эту практику историков, ограничивающих предмет своей науки миром человеческих действий.

Из этого не следует, что все человеческие действия представляют собой предмет истории; и действительно, историки согласны с тем, что это не так. Но когда их спрашивают, как провести гра-

ницу между историческими и неисторическими человеческими действиями, они испытывают известные затруднения. Исходя из наших позиций, мы можем предложить вполне определенный ответ на этот вопрос: в той мере, в какой поведение человека определяется тем, что может быть названо его животной натурой, его импульсами и потребностями, оно неисторично, а процесс этой жизнедеятельности — природный процесс. Поэтому историк не интересуется фактом того, что человек ест, спит, любит и удовлетворяет тем самым свои естественные потребности; он интересуется социальными обычаями, которые он создает своею мыслью, как рамками, в пределах которых эти потребности находят свое удовлетворение способами, санкционированными условностями и моралью.

Следовательно, хотя теория эволюции революционизировала наше представление о природе, заменив старую концепцию природного процесса как изменения в пределах фиксированной системы родовых форм новой концепцией этого процесса как включающего изменение самих этих форм, она ни в коем случае не отождествила идею природного процесса с идеей исторического процесса; мода употреблять термин «эволюция» в историческом контексте (говорят, например, об «эволюции» парламента и т. д.), столь недавно распространенная, была вполне естественной в эпоху, когда науки о природе считались единственно истинной формой знания. Другие формы знания, чтобы оправдать свое существование, считали себя обязанными подражать им. Но эта мода сама по себе была результатом путаного мышления и стала источником последующих ошибок.

Существует только одна гипотеза, в соответствии с которой природные процессы могут считаться историческими по своей сути и характеру, а именно гипотеза, исходящая из того, что эти процессы в действительности суть процессы действия, детерминированного мыслью, составляющей их внутреннюю сторону. Из нее вытекало бы, что природные процессы — выражение мысли, может быть мыслей божества, или конечных интеллектов ангельских или демонических сил, или сознаний, в каком-то отношении подобных нашему, пребывающих в органических или неорганических телах природы, как наше сознание пребывает в наших телах. Даже если оставить в стороне философскую фантастику, в ней заключающуюся, такая гипотеза могла бы претендовать на серьезное философское внимание лишь в том случае, если бы она вела к лучшему пониманию мира природы. На самом же деле, однако, естествоиспытатель с полным основанием может сказать: «Je n'ai pas en besoin de cette hypothèse»*, — а теолог бы с ужасом отшатнулся от любого предположения, что действия бога в мире природы напо-

* «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» (фр.). Так ответил Лаплас Наполеону на вопрос, почему в его космогонической системе не нашлось места божеству.

минают действия конечного человеческого ума в условиях исторической жизни. Вполне очевидно одно: с точки зрения нашего естественнонаучного и исторического познания, процессы событий, образующие мир природы, совершенно отличны по своей сути от процессов мысли, образующих мир истории.

III. История как познание духа

История не является, как ее часто характеризуют, рассказом о последовательности событий или же описанием изменений. В отличие от естествоиспытателя историк вообще не занимается событиями как таковыми. Он занимается только теми событиями, которые представляют собою внешнее выражение мысли, и только в той мере, в какой они выражают мысли. В сущности он занят только мыслями; их внешние выражения — события — занимают его лишь постольку, поскольку они раскрывают перед ним мысли, являющиеся предметом его научного поиска.

В определенном смысле эти мысли сами представляют собой события, случившиеся во времени, но так как единственным способом, с помощью которого историк может открыть их, оказывается их воспроизведение им в самом себе, то в другом смысле, и смысле очень важном для историка, они вообще вне времени. Если теорема Пифагора о гипотенузе как сумме квадратов катетов — мысль, которую сегодня мы можем воспроизвести сами, мысль, представляющая вечный вклад в математическое познание, то и открытие Августа, что монархия может быть пересажена на почву республиканской конституции Рима благодаря возможностям, которые заключены в конституционных нормах *proconsulare Imperium* и *tribunica potestas**, в равной мере оказывается мыслью, которую исследователь римской истории может воспроизвести в себе, вечным вкладом в область политических идей. Если Уайтхэд вполне оправданно считает прямоугольный треугольник вечным объектом, то так же можно квалифицировать и римскую конституцию, и ее изменение Августом. Она — вечный объект, потому что может быть понята исторической мыслью в любое время; время не меняет ее в этом отношении, точно так же как оно не меняет и треугольник. Специфическая особенность, делающая ее исторической, состоит не в том, что она имела место во времени, а в том, что она становится познанной нами благодаря нашему воспроизведению в собственном сознании той же самой мысли, которая создала исследуемую нами ситуацию, а это приводит нас и к пониманию самой ситуации.

Историческое знание — знание того, что дух совершил в прошлом, и в то же самое время воспроизведение его действий, увековечивание деяний прошлого в настоящем. Его объект поэтому —

* полномочия проконсулов и власть трибунов (*лат.*).

не просто объект, т. е. нечто, лежащее вне сознания, его познающего; это деятельность мышления, которая может быть познанной только в той мере, в какой познающий ум воспроизводит ее в себе и осознает себя как поступающего таким образом. Для историка действия, историей которых он занимается, — не зрелища, j данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить t в собственном уме; они объективны и могут быть познаны им только потому, что они одновременно и субъективны, т. е. являются действиями его собственного сознания.

Таким образом, можно сказать, что историческое исследование показывает историку возможности его собственного ума. Так как единственный предмет исторического познания суть мысли, которые историк может воспроизвести в своем сознании, то сам факт познания их говорит ему о том, что его мышление способно (или приобрело эту способность как раз потому, что историк занимался ими) мыслить таким же образом. И наоборот, всякий раз, как он сталкивается с какими-нибудь непонятными историческими материалами, он обнаруживает ограниченность своего ума, он видит, что существуют такие формы мышления, в которых он уже или еще не способен мыслить. Некоторые историки, иногда целые поколения их, не находят в тех или иных периодах истории ничего разумного и называют их темными веками; но такие характеристики ничего не говорят нам о самих этих веках, хотя и говорят весьма много о людях, прибегающих к подобным определениям, а именно — показывают, что эти люди неспособны воспроизвести мысли, которые лежали в основе жизни в те эпохи. Кто-то сказал, что *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* *, и это верно, хотя и не в общепринятом смысле. Под судом истории оказывается сам историк, и здесь он обнажает всю силу и слабость своей души со всеми ее пороками и добродетелями.

Но историческое знание не ограничивается только областью отдаленного прошлого. Если с помощью исторического мышления мы воспроизводим и открываем для себя вновь мысль Хаммурапи или Солона, то тем же путем мы открываем мысль друга, написавшего нам письмо, или же незнакомого человека, переходящего улицу. Нет никакой необходимости и в разделении между историком и предметом его исследования. Только с помощью исторического мышления я могу открыть, что я думал десять лет тому назад, читая написанное мною тогда, или же что я думал пять минут назад, размышляя над действием, которое я тогда совершил и которое удивило меня, когда я осознал его. В этом смысле всякое познание духа исторично. Единственный способ познания моего собственного сознания состоит в выполнении тех или иных мысленных действий и в анализе их после того, как они были выполнены. Если я хочу узнать, что я думаю о каком-то предмете,

* мировая история — это мировой суд (нем.).

я пытаюсь привести мои идеи о нем в определенный порядок, записав их или другим образом, а затем, упорядочив и сформулировав их, я могу исследовать полученный результат как исторический документ и установить, каковы были мои идеи об этом предмете в тот момент, когда я предпринимал эту умственную работу. Если же я неудовлетворен им, я могу проделать эту работу снова. Если я хочу определить еще неизвестные мне способности моего ума, например, могу ли я сочинять стихи, я должен попытаться написать несколько стихотворений и посмотреть, покажутся ли они мне и другим подлинно поэтическими произведениями. Если я хочу выяснить, оправданны ли мои надежды на то, что я хороший человек, или же мои подозрения насчет моих пороков, я должен проанализировать свои поступки и понять, каковы они были в действительности. Я могу также совершить новые поступки и затем исследовать их. Все эти изыскания историчны по своему характеру. Они начинаются с исследования свершившихся фактов, идей, которые я обдумал и выразил, поступков, которые я совершил. Оценку же того, что я только начал делать и все еще делаю, дать невозможно.

Только с помощью того же исторического метода я могу проникнуть в сознание другого или же в коллективное сознание (что бы ни означало данное выражение) какого-нибудь сообщества или эпохи. Исследование сознания викторианской эпохи или духа английской политики означает всего-навсего исследование истории викторианской мысли или же английской политической деятельности. Здесь мы снова возвращаемся к Локку и его «историческому простому методу». Природа сознания — не декларативное понятие. Она непосредственно дана человеку и как природа сознания вообще, и как природа этого конкретного сознания с его предрасположенностями мысли и действия, индивидуального действия, выражающего индивидуальные мысли. Если историческое мышление — способ, с помощью которого можно открыть мысли, выраженные в индивидуальных действиях, то нам представляется, что локковский термин касается самой сути вопроса и что историческое знание является единственной формой знания, которую человеческий дух может иметь о себе самом.

Так называемая наука о человеческой природе или о человеческом духе растворяется в истории.

Мне, несомненно, возразят (если у думающих иначе хватило терпения и они следили за ходом моих мыслей), что вышесказанным я требую от истории большего, чем она когда-либо может дать. Ложный взгляд на историю как на рассказ о последовательности событий или как на зрелище изменений так часто и так авторитарно преподносился в последние годы, в особенности в нашей стране, что само значение слова «история» оказалось искажено в результате отождествления исторического процесса с природным. Против вытекающих отсюда недоразумений я вынужден про-

тестовать, даже если мой протест окажется тщетным. Но в одном смысле я должен согласиться с тем, что растворение науки о духе в истории означает отказ от некоторых распространенных притязаний этой науки о духе, притязаний, на мой взгляд, неправомерных. Исследователь духовного мира, подходя к нему как естествоиспытатель, веря поэтому во всеобщую, а потому неизменную истинность своих выводов, думает, что описание духа, данное им, действительно для всех будущих стадий его истории, он думает, что его наука показывает нам, каким дух будет всегда, а не только в прошлом и настоящем. Историк не обладает пророческим даром, и он знает это; историческое исследование духа поэтому не может ни предсказать будущего развития человеческой мысли, ни предписывать законы такого развития за исключением того, что будущее развитие, направление которого мы не можем предсказать, должно иметь современность своей отправной точкой. Из всех ошибок, свойственных науке о человеческой природе, одной из самых крупных является ее претензия установить рамки, которым должна соответствовать всякая будущая история, закрыть ворота будущему и связать потомство пределами, поставленными не природой вещей (пределы этого рода реальны и принять их легко), но предполагаемыми законами самого духа.

Возражение другого характера заслуживает более тщательного рассмотрения. Можно допустить, что дух представляет собой подлинный и единственный объект исторического познания, и вместе с тем продолжать оспаривать тезис, согласно которому историческое знание — единственный способ познания духа. Может иметь место определенное различие между двумя способами познания духа. Историческая мысль изучает дух как проявляющий себя в каких-то определенных формах, в каких-то определенных ситуациях. Разве не может быть другого метода изучения духа, исследования его общих черт при абстрагировании от любой конкретной ситуации или конкретного действия? Если дело обстоит таким образом, то последнее было бы научным, в противоположность историческому, познанием духа — не историей, а наукой о духе, психологией или философией духа.

Если такую науку о духе следует отличать от истории, то как понять отношение их друг к другу? Мне представляется, что возможны два альтернативных подхода к этому вопросу.

Один из них — разграничение между тем, чем является дух, и тем, что он делает, причем исследование того, что он делает, его конкретных действий, выпадает на долю истории, а исследование того, чем он является, — на долю науки о духе. Используя известное разграничение, можно сказать, что его функции определяются его структурой и за этими функциями или конкретными действиями духа, раскрываемыми историей, лежит структура, определяющая эти функции, которая должна изучаться не историей, а другой формой мышления.

Эта концепция, однако, очень запутана. Когда речь идет о машине, мы отделяем структуру от функции и рассматриваем последнюю как зависимую от первой. Но мы можем это делать только потому, что машина доступна нашему восприятию в равной мере как в движении, так и в состоянии покоя и мы можем при желании изучать ее в обоих этих состояниях. Но любое исследование сознания — исследование его деятельности; если бы мы попытались представить себе сознание в состоянии абсолютного покоя, нам пришлось бы признать, что, существуя оно в таком виде вообще (предположение более чем сомнительное), оно будет совершенно недоступно по крайней мере нашему исследованию. Психологи говорят о психических механизмах; но они говорят о функциях, а не о структурах. Они не претендуют на то, что им дана способность наблюдать эти так называемые механизмы в то время, когда те не действуют. И если мы пристальнее проанализируем различие между структурой и функцией, о котором говорили ранее, мы увидим, что его совсем не следует понимать в буквальном смысле слова. В случае с машиной то, что мы называем функцией, в действительности составляет только ту часть производительности машины, которая служит целям ее изготовителя или потребителя. Велосипеды производятся не ради них самих, но для того, чтобы люди могли передвигаться определенным образом. По отношению к этой цели велосипед функционирует только тогда, когда кто-нибудь едет на нем. Но велосипед недвижущийся, находящийся в сарае, не перестает функционировать: его части не теряют активности, они удерживают друг друга в определенном порядке, и то, что мы называем сохранением определенной структуры, есть не что иное, как функция сохранения некоторого порядка. В этом смысле все то, что мы называем структурой, в действительности оказывается способом функционирования. В любом другом смысле дух вообще не обладает никакими иными функциями; его единственная ценность, ценность как для него самого, так и для любого другого, состоит в том, чтобы быть духом, выполнять те действия, которые и сделают его духом. Поэтому Юм был прав, отрицая существование какой бы то ни было «духовной субстанции», отличной от самого духа, от его действий, субстанции, лежащей в основе его действий.

Такое понимание науки о духе было бы, используя знаменитое разграничение Конта, «метафизическим», основывающимся на учении об оккультной субстанции, лежащей в основе фактов исторической деятельности; альтернативное понимание было бы «позитивным», основывающимся на понимании сходства и единообразия среди самих этих фактов. В соответствии с последним пониманием задачей науки о духе было бы выявление типов или стандартных форм деятельности, повторяющихся вновь и вновь в самой истории.

Возможность такой науки не вызывает сомнений. Но относительно нее нужно сделать два замечания.

Во-первых, любая оценка значимости такой науки, построенная на аналогии с естествознанием, была бы абсолютно неправильна. Ценность общих понятий в естественных науках основывается на том, что исходные данные в них даются через восприятия, а восприятие — это не понимание. Сырой материал естественных наук поэтому — «простые единичности», наблюдаемые, но не понимаемые, и, взятые в их единичности, они ничего не говорят разуму. Поэтому подлинным прогрессом познания оказывается выявление в отношениях между общими типами этих данных чего-то, что ухватывает разум. Чем они являются сами по себе, как не перестают нам напоминать естествоиспытатели, остается неизвестным, но мы можем по крайней мере узнать кое-что в отношении общих схем зависимостей между ними.

Наука, обобщающая исторические факты, находится в совершенно ином положении. Здесь факты, чтобы служить исходными данными для обобщения, должны быть исторически познаны, а историческое знание — не восприятие, оно выявление мысли, составляющей внутреннюю сторону события. Историк, собирающийся передать такой факт представителю науки о духе для последующего обобщения, уже понял его благодаря методу исторического знания изнутри. Если он не сделал этого, факт будет использоваться как исходный материал для обобщения еще до того, как он был «установлен» надлежащим образом. А если он уже проделал это, то последующее обобщение теряет всякую ценность. Если с помощью исторического мышления мы поняли, как и почему Наполеон установил свою диктатуру в революционной Франции, наше понимание этого процесса никак не обогащается утверждением (сколь бы оно ни было верно), что аналогичные вещи происходили и в других местах. Утверждения такого рода имеют определенную ценность только в тех случаях, когда единичный факт не может быть понят сам по себе.

Таким образом, идея, что подобная наука о духе обладает определенной ценностью, основывается на молчаливо допускаемой и ложной предпосылке, согласно которой «исторические данные», «феномены сознания» и тому подобное, составляющие фундамент этой науки, просто воспринимаются, а не познаются историческим мышлением. Мыслить же их в качестве просто воспринимаемых — значит мыслить их не в качестве духа, а в качестве природы, и, следовательно, науки этого типа имеют тенденцию систематически лишать дух его духовности, обращать его в природу. Современный пример этого дает нам псевдоистория Шпенглера, где индивидуальные исторические факты, которые он называет «культурами», откровенно мыслятся как природные продукты, растущие и исчезающие «с той же самой великолепной бесцельностью, как цветы в поле», равно как и многие ныне модные психологические

теории, понимающие достоинства и пороки, знания и иллюзии точно таким же образом.

Во-вторых, если мы задаем себе вопрос, в какой мере обобщения подобной науки сохраняют свою силу, то видим, что их претензии на то, чтобы выйти за границы известной нам истории, беспочвенны. Определенные типы поведения, безусловно, повторяются, коль скоро люди одного и того же душевного склада поставлены в сходные ситуации. Поведенческие стандарты феодального барона остаются достаточно устойчивыми, коль скоро имеются феодальные бароны, живущие в феодальном обществе. Но мы бы тщетно искали их (если мы не принадлежим к типу исследователей, удовлетворяющихся самыми вольными и фантастическими аналогиями) в мире с иной социальной структурой. Постоянство поведенческих стандартов обусловливается существованием социального порядка, постоянно воспроизводящего ситуации определенного рода. Но социальные порядки суть исторические факты, подверженные неизбежным изменениям, быстрым или медленным. Положительная наука о духе, несомненно, в состоянии установить регулярность и повторение в историческом процессе, но у нее не будет никаких гарантий, что законы, установленные ею, останутся в силе за пределами того исторического периода, из которого были взяты факты, положенные в их основу. Наука такого рода (как нам недавно показал пример так называемой классической политической экономии) не может сделать большего, чем описать в общем виде определенные свойства исторической эпохи, в которой она была создана. Если она попытается преодолеть эту ограниченность, отбирая факты из более широкой области, опираясь на античную историю, данные современной антропологии и т. д., она тем не менее никогда не будет чем-то **бóльшим**, чем обобщенным описанием некоторых фаз человеческой истории. Она никогда не станет неисторической наукой о духе.

Считать позитивную науку о духе этого типа чем-то, поднимающимся над областью исторического и устанавливающим вечные и неизменные законы человеческой природы, возможно поэтому только для человека, который ошибочно принимает некоторые переходящие условия определенной исторической эпохи за вечные условия человеческой жизни. Эта ошибка простительна человеку > восемнадцатого века, потому что его историческая перспектива была очень ограничена, а его знания культур, отличных от его собственной, так малы, что он мог с легким сердцем отождествить интеллектуальные обычаи западноевропейца его времени с интеллектуальными способностями, которыми бог наделил Адама и его потомство. Юм в своем описании человеческой природы нигде не пошел дальше правильного замечания, что «мы» можно мыслить различным образом. Это не помешало ему оставить вопрос о том, что он сам понимал под словом «мы», открытым. Даже Кант в своей попытке выйти за рамки «чистых вопросов факта» и решить

«вопросы нормы» показал только то, что мы должны мыслить определенным образом, если хотим иметь науку того типа, которая уже существовала тогда. Когда он спрашивает, как возможен опыт, он имеет в виду тот опыт, который переживается людьми его собственного времени и цивилизации. Он, конечно, не осознавал этого. В его распоряжении еще не было крупных исследований по истории мысли, чтобы понять, что как наука, так и опыт восемнадцатого столетия представляют собой чрезвычайно специфические исторические факты, весьма отличающиеся от опыта и науки у других народов и в другие времена. Не было еще понято тогда и то, что, даже абстрагируясь от исторических фактов, люди должны были мыслить весьма различно почти с самого момента превращения обезьяны в человека. Идея науки о человеческой природе в той форме, в которой она развивалась в восемнадцатом веке, принадлежит тем временам, когда все еще верили, что человеческий род, как и все остальное, явился продуктом особого акта творения и наделен неизменными чертами.

Ошибка, заложенная в самой идее человеческой природы, не устраняется простым указанием на то, что человеческая природа, подобно всякой иной, должна в соответствии с принципами современной научной мысли быть подчинена законам эволюции. Подобная модификация этой идеи может вести только к еще худшим выводам. Эволюция — в конечном счете природный процесс, процесс изменения, и, как таковой, он уничтожает одну видовую форму, создавая другую. Трилобиты силурийского периода могут быть предками млекопитающих, включая нас самих, но человек — отнюдь не разновидность мокриц. Прошлое в природном процессе преодолено и мертво. Теперь представим себе, что исторический процесс человеческой мысли был эволюционным процессом в таком понимании. Отсюда вытекало бы, что способы мышления, характерные для того или иного исторического периода, пригодны только для него. Иные же способы мышления, возникшие в другие времена и в других формах, вообще не должны были бы в нем иметь место. Если дело обстоит именно так, то такое понятие, как истина, невозможно; как справедливо утверждал еще Герберт Спенсер, то, что мы считаем знанием, просто модная форма современной мысли, форма не истинная, а в лучшем случае полезная в нашей борьбе за существование. Тот же самый эволюционистский взгляд на историю мысли имеет в виду Сантаяна³, когда обвиняет историю в поощрении «эрудитской иллюзии оживления мертвого», считает ее предметом, созданным «для умов, которые в сущности ничем не дорожат, для умов, неспособных или опасующихся познать самих себя», для лиц, заинтересованных не в «новом открытии сущности, уже однажды открытой или высоко ценимой», а только констатации «факта того, что люди однажды забавлялись идеей такого рода»^{1*}.

Ошибка, присущая всем этим воззрениям, заключается в смешении природного процесса, в котором прошлое умирает, сменяясь настоящим, и исторического процесса, в котором прошлое в той или мере, в какой оно исторически познаваемо, продолжает жить в настоящем. Освальд Шпенглер понял различие между современной математикой и математикой греков и, зная, что каждая из них органически связана со своей исторической эпохой, сделал логически неизбежный вывод из ложного отождествления исторического и природного процессов, утверждая, что для нас греческая математика должна быть не только чуждой, но и непонятной. В действительности же мы не только достаточно легко понимаем греческую математику — на ней основывается и наша собственная математика. Она не мертвое прошлое математической мысли, которой некогда оперировали лица, чьи имена и годы жизни нам неизвестны. Она живое прошлое нынешних наших математических изысканий, прошлое, которое мы все еще воспринимаем и которым пользуемся, как нашим сегодняшним богатством, и будем это делать до тех пор, пока испытываем какой-то интерес к математике. Поскольку историческое прошлое в отличие от природного представляет собою живое прошлое, жизнь которого сохраняется в самом акте исторического мышления, исторический переход от одного способа мышления к другому не является смертью первого, он означает его сохранение, связанное с его включением в новый контекст, включением, предполагающим его развитие и критику его идей. Сантаяна, как и многие другие, сначала ошибочно отождествляет исторический процесс с природным, а затем бранит историю за то, что она такая, какой он ее считает. Спенсеровская теория эволюции человеческих идей представляет собой ту же самую грубейшую ошибку.

Человека определяли как животное, способное пользоваться опытом других. Это положение абсолютно неверно; если взять телесную жизнь человека, то ведь человек не насыщается, если пищу съел другой, он не отдыхает, если другие предавались сну. Что же касается его духовной жизни, то этот тезис совершенно справедлив, и способом, благодаря которому используется опыт других, оказывается историческое знание. Система человеческой мысли, или духовной деятельности, — это коллективная собственность, и почти все операции, совершаемые нашим сознанием, суть операции, которым мы обучались у других, уже овладевших ими. Так как дух это то, что он делает, а человеческая природа, если данный термин обозначает нечто реальное, является не чем иным, как обозначением различных человеческих действий, то приобретение способности совершать определенные операции оказывается и приобретением определенной человеческой природы. Таким образом, исторический процесс — процесс, в котором человек создает сам для себя тот или иной тип человеческой природы, воспроизводя в собственной мысли прошлое, чьим наследником он является.

Это наследство не передается с помощью какого-нибудь природного процесса. Чтобы стать чьим-нибудь достоянием, оно должно быть воспринято умом, который стремится его постичь. Историческое познание и есть тот путь, на который мы вступаем, когда хотим овладеть прошлым. Не существует особой разновидности процесса — исторического процесса и особого пути его познания — исторической мысли. Исторический процесс сам по себе есть процесс мысли, и он существует лишь в той мере, в какой сознание, участвующее в нем, осознает себя его частью. С помощью исторического мышления дух, чьим самопознанием и является история, не только раскрывает в себе те способности, о наличии которых свидетельствует историческая мысль, но и действительно развивает эти способности, переводит их из скрытого состояния в явное, приводит их в действие.

Поэтому было бы софистикой доказывать, что так как исторический процесс — это процесс мысли, то мысль в качестве его предпосылки должна уже присутствовать в самом его начале, и что описание того, чем является мысль изначально и в себе, должно быть неисторическим описанием. История не предполагает духа, она жизнь самого духа, духа, являющегося таковым лишь постольку, поскольку он живет в историческом процессе и осознает себя живущим в нем.

Представление о том, что человек, помимо своей осознанной исторической жизни, отличается от всех остальных живых существ тем, что он рациональное животное, — не более чем простой предрассудок. Вообще люди рациональны лишь временами, производя усилия над собой, их рациональность непостоянна, порою весьма сомнительна. Как по характеру, так и по своей степени их рациональность неодинакова: одни люди часто ведут себя рациональнее, чем другие, умственная жизнь у некоторых интенсивнее, чем у остальных. Но в «мерцающей», смутной рациональности, безусловно, нельзя отказать и другим животным. Их сознание, может быть, меньше в смысле объема и силы, чем сознание дикарей, находящихся на самых примитивных стадиях развития, но точно так же эти дикари уступают цивилизованным людям, а в среде цивилизованных людей мы сталкиваемся с не менее четко выраженными различиями интеллекта. Даже у животных мы обнаруживаем зачатки исторической жизни, например у кошек, которые умываются не потому, что таков их инстинкт, а потому, что их обучила этому мать.

Такие рудименты воспитания существенно отличаются от исторической культуры.

Историчность также проходит разные степени развития. Историчность крайне примитивных обществ трудно отличить от чисто инстинктивной жизни обществ, в которых рациональность близка к нулю. Когда случай, дающие повод для деятельности мысли,

учащаются, а число ее объектов увеличивается и сама мыслительная деятельность становится более значимой в жизни общества, историческое наследие мысли, сохранение историческим знанием того, что мыслилось в прошлом, становится более значительным, и с его развитием начинается развитие специфически рациональной жизни.

Мысль поэтому не является предпосылкой исторического процесса, который в свою очередь якобы служит предпосылкой исторического знания. Мысль существует только в историческом процессе, процессе мысли, а исторический процесс является историческим лишь в той мере, в какой он познается нами как процесс мысли. Самопознание разума не является случайным, оно входит в его суть. Вот почему историческое знание — не роскошь, не простое развлечение досужего ума, которому он предается в минуты, свободные от более насущных занятий, но его первая обязанность, выполнение которой важно для сохранения не только какой-нибудь конкретной формы или разновидности разума, но и самого разума.

IV. В ы в о д ы

Остается сделать несколько выводов из положений, которые я попытался обосновать.

Во-первых, выводы относительно самой истории. Методы современного исторического исследования сложились под воздействием их старшего собрата — естественнонаучного метода исследования. В некоторых отношениях этот пример помог историческим наукам, в других — задержал их развитие. В данном очерке по ходу изложения я считал необходимым вести непрерывную борьбу с позитивистской концепцией или, точнее, псевдоконцепцией истории как изучения последовательных во времени событий, случившихся в мертвом прошлом, событий, познаваемых точно так же, как ученый-естествоиспытатель познает события в мире природы, т. е. классифицируя их и выявляя отношения между определенными таким путем классами.

Эта псевдоконцепция не только заразная болезнь современных философских теорий истории, но и постоянная угроза самой исторической мысли. В той мере, в какой историки поддаются ей, они не занимаются собственным делом — проникновением во внутренний мир исторических деятелей, действия которых они изучают, а ограничиваются определением внешних обстоятельств этих действий, т. е. теми вещами, которые могут изучаться статистически. ! Статистическое исследование для истории — хороший слуга, но плохой господин. Статистические обобщения ничего не дают ему до тех пор, пока он с их помощью не выявляет мысль, стоящую за обобщаемыми им фактами.

В настоящее время историческая мысль почти повсюду освободилась от этого позитивистского заблуждения и признала, что

история — не что иное, как воспроизведение мысли прошлого в сознании историка. Но предстоит еще многое сделать для того, чтобы извлечь все уроки из этого признания. Все еще в ходу самые различные виды заблуждений в исторической науке, заблуждений, порождаемых смещением исторического процесса и природного. К ним относятся не только очень грубые ошибки, когда исторические факты культуры и традиций считаются производными от таких биологических фактов, как раса и наследственность, но и более тонкие заблуждения, влияющие на методы исследования и организацию исторического поиска. Перечисление последних заняло бы слишком много времени. Только после того, как все эти ошибки будут устранены, мы сможем решить, в какой мере историческая мысль, обретя наконец присущие ей формы и характер, будет в состоянии построить науку о человеческой природе, за которую ратовали в течение столь долгого времени.

Во-вторых, выводы, касающиеся прошлых попыток построить такую науку.

Положительная функция так называемых наук о человеческом духе, как общих, так и частных (я здесь имею в виду такие науки, как теория познания, мораль, политика, экономика и т. д.), почти всегда понималась неверно. В идеале эти науки рассматривались как описания некоего неизменного объекта, человеческого духа, каким он всегда был и всегда будет. Однако достаточно даже поверхностного знакомства с ними, чтобы увидеть, что ничем подобным они не были, будучи всего лишь описанием завоеваний человеческого разума на определенном этапе его истории. «Государство» Платона — изображение не неизменного идеала политической жизни, а всего лишь греческого идеала политики, воспринятого и переработанного Платоном. «Этика» Аристотеля описывает не греческую мораль, а мораль грека, принадлежащего к высшим слоям общества. «Левиафан» Гоббса излагает политические идеи абсолютизма семнадцатого столетия в их английской форме. Этическая теория Канта выражает моральные убеждения немецкого пиетизма; его «Критика чистого разума» анализирует теории и принципы ньютоновской науки в их отношении к философским проблемам его времени.

Эта ограниченность часто принимается за недостаток, как будто более сильный мыслитель, чем Платон, мог выйти из сферы греческой политики или будто Аристотель должен был предвидеть моральные концепции христианства или современного мира. Но эта ограниченность отнюдь не недостаток, она скорее показатель достоинств этих учений, именно в шедеврах эта «ограниченность» и обнаруживается яснее всего. Причина того проста: их авторы делают наилучшим образом то единственное дело, которое и может быть сделано, когда предпринимается попытка построить науку о человеческом духе. Они раскрывают состояние человеческого духа в его историческом развитии до их собственного времени.

Когда они пытаются оправдать данное состояние, то все, что они могут сделать, это представить его как логически связный комплекс идей. В том же случае, если они, понимая, что подобное оправдание вращается в логическом круге, пытаются обосновать этот комплекс чем-то, лежащим вне его самого, их попытки оказываются неудачными, и иначе быть не может, ибо исторически современное включает в себя собственное прошлое. Реальная основа, на которой покоится весь этот комплекс,— прошлое, из которого он вырос; оно находится не вне его, но включено в него.

Если эти системы мысли прошлого не перестают быть ценными для потомства, то это происходит не вопреки их строго историческому характеру, но благодаря ему. Для нас идеи, выраженные в них, принадлежат прошлому, но это прошлое не мертво; понимая его исторически, мы включаем его в современную мысль и открываем перед собой возможность, развивая и критикуя это наследство, использовать его для нашего движения вперед.

Однако простая инвентаризация наших интеллектуальных богатств, которыми мы располагаем сегодня, не может объяснить, по какому праву мы пользуемся ими. Это можно сделать только одним способом — анализируя, а не просто описывая их и показывая, как они были созданы в ходе исторического развития мысли. То, например, что хотел сделать Кант, ставя перед собой задачу оправдать наше употребление такой категории, как причинность, может быть в определенном смысле проделано и нами; но мы не можем этого сделать, пользуясь кантовским методом, доказательств которого основаны на порочном логическом круге, так как они гласят, что такой категорией можно и должно пользоваться, если мы хотим сохранить ньютоновскую науку. Мы можем это сделать, исследуя историю научной мысли. Кант смог только показать, что ученые восемнадцатого века действительно мыслили в терминах этой категории; вопрос же, почему они мыслили таким образом, можно решить, только исследуя историю идеи причинности. Если же требуется большее, если хотят получить доказательство, что эта идея истинна, что люди с полным правом пользуются ею, то подобные требования по самой природе вещей никогда не могут быть удовлетворены. Каким путем мы можем убедиться в истинности принципов нашего мышления? Только продолжая мыслить в соответствии с ними и наблюдая, не возникнет ли неопровержимая, критика этих принципов в ходе самой нашей работы. Критика, концепций науки — дело самой науки, процесса ее развития. Требование предвидения этой критики теорией познания равносильно требованию того, чтобы такая теория предвидела историю мысли.

И наконец, возникает вопрос, какие функции могут быть приписаны психологической науке? На первый взгляд ее положение представляется двусмысленным. С одной стороны, она претендует на то, чтобы быть наукой о духе. Но если дело обстоит так, то ее аппарат естественнонаучных методов — просто плод ложной

аналогии, а она сама должна перейти в историю и исчезнуть как таковая. И это, несомненно, произойдет, коль скоро психология притязает на то, что ее предмет — функции самого разума. Говорить о психологии мышления или психологии морального (я привожу названия двух хорошо известных книг) — значит неверно употреблять термины и путать проблемы, приписывая полунатуралистической науке предмет исследования, само бытие и развитие которого имеет не натуралистический, а исторический характер. Но если психология избегнет этой опасности и откажется вмешиваться в исследование того, что является по праву предметом истории, то она, по всей вероятности, вновь превратится в чистую естественную науку, станет простою ветвью физиологии, занимающейся мышечными и нервными движениями.

Но есть и третья возможность. Осознавая собственную рациональность, дух осознает в себе также наличие элементов, которые нерациональны. Они не тело, но дух, однако не рациональный дух или мысль. Если воспользоваться старым разграничением, то они душа в отличие от духа. Именно эти иррациональные элементы и представляют собою предмет психологии. Они — те слепые силы и действия в нас, которые оказываются частью человеческой жизни, когда она осознает самое себя, но не частью исторического процесса. Это ощущения в отличие от мысли, представления в отличие от концепций, влечения в отличие от воли. Их значение для нас — в том, что они образуют собой ту среду, в которой живет наш разум, как наша физиология представляет собою среду, в которой живут они сами. Они — основа нашей рациональной жизни, хотя и не часть ее. Наш разум их открывает, но, исследуя их, он не исследует самого себя. Познавая их, он находит способы, как помочь им жить здоровой жизнью, так, чтобы они могли питать и поддерживать его, в то время как он занят решением своей задачи — самоосознанным творением собственной исторической жизни.

§ 2. ИСТОРИЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ

Исследование природы исторического мышления относится к тем задачам, решение которых вполне оправданно выпадает на долю философии, а в настоящий момент (1935) имеются, как мне кажется, основания для того, чтобы считать такое исследование не только оправданным, но и необходимым. Ибо в известном смысле те или иные философские проблемы становятся особенно назревшими в определенные периоды истории и требуют особого внимания философов, желающих служить своему времени. Философская проблематика отчасти остается неизменной, а отчасти изменяется от эпохи к эпохе в зависимости от особенностей человеческой жизни и мысли той поры; и у лучших философов любой эпохи обе

части взаимосвязаны таким образом, что вечные проблемы рассматриваются *sub specie seculi* *, а специфические проблемы эпохи — *sub specie aeternitatis* **. Всякий раз, как над человеческой мыслью господствует особый интерес, наиболее плодотворная философия того времени отражает его господство и делает это не пассивно, просто поддаваясь его влиянию, а активно, прилагая особые усилия к тому, чтобы понять этот интерес и поместить его в центр философского исследования.

В средние века интересы философов сфокусировались на теологии. В семнадцатом столетии их интерес сконцентрировался на физических науках. Сегодня, когда мы по традиции датируем возникновение современной философии семнадцатым столетием, мы тем самым подразумеваем, как я полагаю, что естественнонаучные интересы, которые тогда начали доминировать над человеческой жизнью, все еще господствуют в ней. Но если мы сравним дух семнадцатого столетия в смысле его общей ориентации с духом современности, сопоставив предметы исследования, насколько они нашли отражение в литературе, нас почти наверняка поразит одно важное различие. Со времен Декарта и даже со времени Канта человечество приобрело новую привычку в области исторического мышления. Я не хочу сказать, что сто пятьдесят лет назад не было хороших историков: это было бы неверно. Я не хочу сказать даже, что с того времени общая сумма исторического знания и число издаваемых по истории книг неизмеримо возросло: последнее хотя и верно, но в общем не очень существенно. Я хочу этим сказать, что в течение всего этого периода историческая мысль разработала свою методiku исследования, не менее определенную по характеру и не менее достоверную по результатам, чем ее старшая сестра — методика естественных наук. Я утверждаю также, что, вступив таким образом на *sichere Gang einer Wissenschaft* ***, она заняла определенное положение в жизни человека, положение, позволяющее ей влиять и в известной мере преобразовывать каждую сферу мысли и действия.

Она глубоко повлияла, в частности, на философию, но в целом отношение философии к этому влиянию было скорее пассивным, чем активным. Некоторые философы были склонны приветствовать его, другие — осуждать, и только сравнительно небольшое число их попытались философски осмыслить его. Главным образом в Германии и Италии были предприняты попытки ответить на такие вопросы, как что такое историческое мышление и какой свет проливает оно на традиционные проблемы философии, и воспользоваться этими ответами для того, чтобы сделать с историческим сознанием современности то, что трансцендентальная аналитика Канта сделала с естественнонаучным сознанием восемнадцатого

* с точки зрения века, времени (*лат.*).

** с точки зрения вечности (*лат.*).

*** на надежную дорогу науки (*нем.*).

века. Но большей частью, и в особенности в нашей стране, вопросы такого рода, как правило, игнорировались, а проблемы теории познания обсуждались таким образом, что можно было подумать, что спорящие стороны совершенно не подозревают о существовании истории. Эту традицию, конечно, можно защищать. Можно было бы доказывать, что история вообще является не знанием, а лишь мнением и не заслуживает философского изучения. Или же можно было бы доказывать, что в той мере, в какой она является знанием, ее проблематика охватывается общей теорией познания и потому не заслуживает специального рассмотрения.

Что касается меня, то ни одно из этих оправданий мне не кажется приемлемым. Если история всего лишь мнение, то разве это основание, чтобы философия пренебрегала ею? Если же она знание, почему философы не изучают ее методы с тем же самым вниманием, которое они уделяют различным методам естественных наук? И когда я читаю труды даже самых крупных философов современности, труды новейших английских философов, глубоко восхищаясь ими, чувствуя себя их неоплатным должником, меня постоянно мучит одна и та же мысль, а именно мысль о том, что все, сказанное ими о познании, основано, по-видимому, прежде всего на изучении перцепций естественнонаучного мышления и не только игнорирует историческое мышление, но и фактически несовместимо с самим фактом его существования.

Несомненно, историческая мысль в одном отношении напоминает восприятие. И то и другое имеет в качестве своего объекта нечто индивидуальное. В восприятии мне даны *эта* комната, *этот* стол, *эта* бумага. Историк же думает о Елизавете или Мальборо, Пелопоннесской войне или политике Фердинанда и Изабеллы. Но воспринимаемое нами всегда является *этим*, дано здесь и теперь. Даже когда мы слышим отдаленный взрыв или видим вспышку новой звезды через много лет после того, как она произошла, существует все же момент, когда они воспринимаются здесь и теперь, как *этот* взрыв и *эта* новая звезда. Историческая мысль никогда не может быть чем-то подобным, ибо она никогда не имеет отношения к «здесь» и «теперь». Ее объектами выступают события, случившиеся в прошлом, условия, больше не существующие. Они становятся объектом исторической мысли лишь после того, как перестают непосредственно восприниматься. Следовательно, все теории познания, которые понимают его как взаимодействие или отношение между субъектом и объектом, существующими в настоящее время, противопоставленными друг другу и современными друг другу, теории, принимающие непосредственное знание как суть познания, делают историю невозможной.

С другой стороны, история напоминает науку, ибо в каждой из наук знание носит выводной характер, достигается путем логического умозаключения. Но в то время как наука живет в мире абстрактных универсалий, которые в одном смысле даны повсюду,

а в другом смысле нигде не существуют, в одном смысле действительны для всех времен, а в другом — недействительны ни для одного времени, объекты, которыми занимается мысль историка, не абстрактны, а конкретны, не всеобщи, а единичны, не индифферентны ко времени и пространству, но обладают своим «где» и «когда», хотя это «где» не должно быть *здесь*, а это «когда» не должно быть *теперь*. История поэтому не может согласовываться с теориями, для которых объект познания является абстрактным и вневременным, для которых он — некая логическая сущность, относительно которой ум может занимать различные позиции.

Невозможно также описать познавательный процесс, комбинируя теории этих двух типов. Современная философия полна комбинаций такого рода. Знание по непосредственному восприятию и знание по описанию, вечные объекты и преходящие ситуации, ингрессиентом которых оказываются первые, область сущности и область материи — с помощью этих и других подобных дихотомий, как с помощью более старых дихотомий «истин факта» и «истин разума», пытаются выявить специфические особенности как восприятия, улавливающего *здесь* и *теперь*, так и абстрактного мышления, схватывающего повсеместное и вечное — $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ и $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ * философской традиции. Но точно так же, как история не является ни $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, ни $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, она не является и комбинацией их обоих. Она нечто третье, обладающее чертами каждого из них, но комбинирующее их способом, невозможным ни для того, ни для другого. Она не представляет собою комбинации непосредственного восприятия преходящих ситуаций и дискурсивного познания абстрактных сущностей. Она — полностью дискурсивное познание того, что является преходящим и конкретным.

Я ставлю перед собой задачу дать краткую характеристику этого третьего, чем является история, и я начну с изложения того, что может быть названо теорией исторического знания в рамках здравого смысла, с теории, в которую большинство людей верят или считают, что верят, когда они впервые приступают к размышлениям на эту тему.

В соответствии с данной теорией, существенными сторонами исторической науки являются память и авторитет. Если события или определенное состояние вещей должны стать объектом исторического знания, то прежде всего кто-то должен быть их свидетелем, затем он должен запомнить их и после этого передать свои воспоминания в форме, понятной другим. А кто-то другой должен счесть эти воспоминания истинными. История, таким образом, представляет собой веру в истинность чьих-то воспоминаний. Тот, кто верит — историк, лицо, которому верят, — его источник, **авторитет**.

Эта идея предполагает, что историческая истина в той мере, в какой она вообще доступна историку, доступна ему лишь потому,

* воспринимаемое и постигаемое разумом (*греч.*).

что существует в готовой форме в завершенных высказываниях его авторитетов. Эти высказывания для него — своего рода священный текст, ценность которого зависит только от непрерывности традиции, представляемой им. Поэтому ни в коем случае он не должен вносить в него самовольные изменения. Он не должен его урезать, добавлять к нему что-нибудь, и прежде всего он не должен ему противоречить. Ибо если историк возьмет на себя ответственность отбирать и подбирать, решать, какие из высказываний его источника важны, а какие нет, то он выйдет за пределы источника и будет руководствоваться какими-то иными критериями, т. е. делать как раз то, что ему запрещает делать упомянутая теория. Если он будет присоединять к данным источника что-нибудь, включая в них конструкции собственного производства и принимая эти конструкции за добавочные элементы своих исторических знаний, он будет верить в нечто, основанное не на чисто фактической основе, не на основе того, что утверждают его источники. А этого он не имеет права делать. Но хуже всего, когда историк противоречит источникам, присваивая себе право решать, в каком случае его авторитет искажил факты, отвергая его утверждения как невероятные. В этом случае он верит как раз в противоположное тому, что ему было поведано, и совершает тягчайшее из всех возможных преступлений против правил его профессионального кодекса. Авторитет может быть болтуном, резонером, простым носителем слухов или скандалистом; он может недооценивать, забывать или опускать факты; он может сознательно или бессознательно исказить их в своей передаче: у историка нет лекарства против всех этих недостатков. Для него в теории, все, что передал ему его авторитет, истина, единственно доступная истина и ничто, кроме истины.

Все эти выводы теории исторического знания, основывающейся на здравом смысле, были сформулированы мною только для того, чтобы опровергнуть их. Каждый историк сознает, что в ряде случаев он вмешивается в повествование источника тремя указанными способами: он выбирает из него то, что ему представляется важным, опуская остальное; он интерполирует в них то, что они не говорят явно; и он критикует их, отвергая или исправляя в них то, что ему кажется плодом дезинформации или лжи. Но я не уверен, осознают ли историки последствия того, что они делают. Как правило, когда мы размышляем над нашей собственной работой, мы, по-видимому, склонны принять то, что я назвал теорией исторического знания в рамках здравого смысла, отстаивая наряду с этим наше право на отбор, дополнение и критику. Несомненно, эти права не согласуются с данной теорией, но мы пытаемся сгладить противоречия между ними, сводя к минимуму область применения таких прав, думая о них как о чрезвычайных мерах, своего рода восстании, на которое историк иногда может быть вынужден пойти в связи с крайней некомпетентностью его источников, но которое не искажает основ нормального мирного режима, при ко-

тором историк благодушно верит в то, что ему было рассказано, потому что ему полагается верить. Тем не менее восстания такого рода, сколь бы они ни были редки, являются либо преступлениями против истории, либо фактами, фатальными для указанной теории, ибо в соответствии с ее предписаниями их вообще не должно быть. Но в действительности эти восстания не криминальны и не представляют собой каких-то исключительных случаев. В ходе работы историк отбирает, конструирует и критикует и, только делая все это, удерживает свою мысль на *sichere Gang einer Wissenschaft*. Если прямо признать это, то можно совершить коперниковскую революцию (вновь прибегая к кантовскому выражению) в теории истории — к открытию того, что историк не только не основывает свои суждения на авторитетах, отличных от него самого, и согласует свою мысль с их утверждениями, но и сам выступает в качестве авторитета для самого себя, а его мысль автономна, независима и обладает неким критерием, которому должны соответствовать его так называемые авторитеты, критерием, на основании которого они и подлежат критической оценке.

Автономия исторической мысли в своей простейшей форме находит выражение в деятельности отбора. Историк, который пытается работать на основе принципов обыденной теории исторического знания и с точностью воспроизводит все, что он обнаруживает в источниках, напоминает пейзажиста, пытающегося писать в соответствии с предписаниями эстетики, требующей от художника копирования природы. Последний может воображать, что он просто воспроизводит собственными средствами реальные формы и цвета естественных предметов; но как бы старательно он ни пытался делать это, он всегда отбирает, упрощает, схематизирует, отбрасывает то, что ему кажется неважным, и включает в свою картину то, что считает существенным. Художник, а не природа ответствен за то, что появляется на его картине. И точно так же ни один историк, даже самый плохой, не копирует просто свои источники; даже если он не включает в свое повествование ничего собственного, что практически невозможно, он всегда отбрасывает события, которые, как он по той или иной причине считает, ему не нужны в его работе или не могут быть им использованы. Поэтому именно он, а не его источник ответствен за то, что включается в его рассказ. Здесь он сам себе хозяин, его мысль в этом отношении автономна.

С еще более ясным выражением этой автономии исторической мысли мы сталкиваемся в том, что было названо мною «историческими конструкциями». Авторитеты историка рассказывают ему о той или иной фазе исторического процесса, оставляя его промежуточные этапы неописанными. Поэтому он должен сам интерполировать эти этапы. Его описание предмета, хотя и может состоять отчасти из утверждений, заимствованных им прямо из его источников, включает в себя также суждения, к которым он при-

шел, сделав логический вывод из высказываний источника. Этот вывод историк делает, руководствуясь собственными критериями достоверности, собственными правилами метода, собственными принципами определения релевантности⁴. Доля этих заключений в общем повествовании историка растет вместе с ростом его компетентности. В них он опирается на свои собственные силы и делает сам себя авторитетом, в то время как его так называемые авторитеты вообще перестают быть авторитетами и становятся всего лишь источниками.

Однако самое ясное доказательство автономии историка дает историческая критика. Как естественная наука находит соответствующий ей метод в том случае, когда, если пользоваться метафорой Бэкона, естествоиспытатель допрашивает природу, пытается ее экспериментами, для того чтобы добиться от нее ответов на свои вопросы, так и история обретает соответствующий ей метод, когда историк помещает свои источники на свидетельское место и путем перекрестного допроса извлекает из них информацию, которую скрывают исходные свидетельства либо потому, что их авторы не желают ее дать, либо потому, что они не имеют ее. Например, донесения полководца могут говорить о победе, но историк, критически анализируя их, спросит: «Если он одержал победу, то почему за ней не последовали такие-то и такие-то действия?»; тем самым он может обвинять автора этих депеш в преднамеренном сокрытии истины. Или же, прибегая к тому же методу, он может обвинить в невежестве своего менее критичного предшественника, принявшего за чистую монету версию сражения, содержащуюся в этих депешах.

Автономия историка отражена здесь в ее крайней форме, потому что в данном случае, действуя как историк, он считает себя вправе отвергнуть нечто, что прямо утверждает его источник, и заменить чем-то другим. Если такое возможно, то критерием исторической истины не может выступать тот факт, что какой-то авторитет утверждает то-то и то-то. Здесь ставится под вопрос достоверность информации, сообщаемой так называемым авторитетом; а на этот вопрос ответ должен дать сам историк, исходя из своей компетентности. Даже если он примет то, что его источники сообщают ему, он примет это, полагаясь не на их авторитетность, а основываясь на собственном суждении, не потому, что они утверждают это, а потому, что их утверждения соответствуют его критерию исторической истины.

Расхожая теория исторического познания, основывающаяся историю на памяти и авторитете, не нуждается в дальнейших опровержениях. Ее несостоятельность очевидна. Для историка вообще не может быть авторитетов, потому что приговор так называемым авторитетам может вынести только он один. Тем не менее эта расхожая теория может претендовать на ограниченную и относительную истину. Историк, говоря вообще, имеет дело с предметом,

который до него изучали другие. И в зависимости от того, насколько он новичок (либо в данной конкретной области истории, либо в истории вообще), его предшественники в зависимости от уровня компетентности оказываются авторитетами для него. В предельном случае, когда его невежество и некомпетентность абсолютны, его отношение к авторитетам совершенно некритично. По мере того как он овладевает своей профессией и темой исследования, они, эти авторитеты, постепенно перестают быть таковыми и превращаются в его коллег-исследователей, к которым относятся либо с уважением, либо с презрением в зависимости от их заслуг.

Подобно тому как история не зависит от авторитета, она не зависит и от памяти. Историк может вновь открыть то, что было полностью забыто, забыто в том смысле, что никаких свидетельств о нем не дошло до нас от очевидцев. Он может даже открыть что-то, о чем до него никто не знал. Это он делает, частично обрабатывая свидетельства, содержащиеся в его источниках, частично используя так называемые неписьменные источники, к которым прибегают все чаще, по мере того как история во всевозрастающей степени осознает собственные методы и собственный критерий истины.

Я говорю о критерии исторической истины. Что это за критерий? В соответствии с общепринятой теорией исторического познания это — соответствие утверждений, сделанных историком, утверждениям, которые он обнаруживает у своих авторитетов. Мы знаем теперь, что такой ответ неверен, и мы должны искать другой. Мы не можем отказаться от этих поисков. Должен быть какой-то ответ на поставленный вопрос, ибо без критерия истины не может быть критики источников. Один ответ был предложен выдающимся английским философом современности Брэдли в брошюре «Предпосылки критической истории». Очерк Брэдли принадлежит к числу его ранних произведений, которыми он был недоволен в свои зрелые годы. Но сколь бы неудовлетворительным он ни был, он несет на себе печать гения Брэдли. В нем Брэдли ставит вопрос, как может историк в явном противоречии с общепринятой теорией исторического знания отбросить свидетельства так называемых авторитетов и сказать: «Вот что утверждают наши историки, но на самом деле должно было случиться то-то, а не то-то».

Его ответ таков: наш опыт учит тому, что некоторые вещи происходят в мире, а другие не происходят. Этот опыт и представляет собой критерий, с помощью которого историк оценивает суждения своих авторитетов. Если они говорят ему, что произошли такие события, которые, как говорит его опыт, не должны были случиться, он обязан не верить им. Если же события, о которых они сообщают, таковы, что они, как знает историк из собственного опыта, действительно происходят, то он волен принять эти утверждения.

Есть немало очевидных возражений против этого рассуждения, которых я не буду касаться. Оно сильно окрашено философией эмпиризма, против которой Брэдли вскоре так энергично выступит. Но и помимо того имеется ряд определенных положений в его аргументации, которые представляются мне слабыми.

Во-первых, предложенный критерий является не критерием того, что действительно случилось, а критерием того, что могло случиться. Он не что иное, как аристотелевский критерий допустимого в поэзии, и потому не может отделить историю от вымысла. Суждения историка, несомненно, будут соответствовать ему, но в не меньшей степени ему будут соответствовать суждения исторического новеллиста. Поэтому он не может служить критерием для критической истории.

Во-вторых, поскольку упомянутый критерий не может нам сказать, что произошло в действительности, то в наших суждениях мы должны полагаться только на авторитет человека, от которого мы получаем информацию. Коль скоро мы применяем его, мы берем на себя обязательство верить всему тому, что сообщает нам наш источник, если удовлетворяется чисто негативный критерий, по которому то, что сообщается, возможно. Все это не ставит под сомнение авторитет источника; мы слепо принимаем все, что он сообщает нам. Критическое отношение к нему здесь невозможно.

В-третьих, опыт историка, связанный с миром, в котором он живет, может помочь ему проверить, хотя бы и в отрицательном плане, утверждения его авторитетов лишь постольку, поскольку они касаются не истории, а природы. Природа же не имеет истории. Законы природы всегда оставались теми же самыми, и то, что противоречит им сейчас, противоречило и две тысячи лет назад; но исторические условия жизни человека в отличие от природных столь непохожи в разные времена, что любой аргумент по аналогии не имеет силы. То, что греки и римляне показывали своих новорожденных детей властям, стремившимся контролировать общую численность населения, остается историческим фактом, несмотря на то что ничего подобного мы не можем отыскать в жизненном опыте авторов «Кембриджской древней истории». Фактически же разработка Брэдли этой проблемы связана не с обычным ходом исторических исследований, а с его интересом к проблеме достоверности преданий Нового завета, и в частности рассказов о чудесах. Но критерий, который служит только для определения достоверности рассказов о чудесах, весьма мало полезен для историка, занимающегося повседневной работой.

Очерк Брэдли, сколь бы несовершенным он ни был, все же заслуживает внимания потому, что в нем в принципе была совершенная коперниковская революция в теории исторического познания. Для теории исторического знания в рамках обычного сознания историческая истина — это мнения историка, согласующиеся с утверждениями его источников; Брэдли показал, что историк при-

вносит с собой в изучение своих источников собственный критерий истины, пользуясь которым он и оценивает сами источники. Брэдли не удалось выяснить, чем является этот критерий. И нам остается посмотреть, можно ли решение этой проблемы (которая, как мне кажется, никогда после Брэдли печатно не обсуждалась в англоязычной философии) сколь-нибудь продвинуть вперед через шестьдесят лет после появления его очерка.

Я уже заметил, что наряду с отбором тех утверждений авторитетов, которые он считает важными, историк выходит за рамки сообщаемого источником в двух направлениях. Во-первых, в смысле критики источника, и это Брэдли попытался проанализировать. Во-вторых, в конструктивном направлении, о котором он ничего не говорил, и к нему я сейчас хочу обратиться. Я определяю конструктивную историю как историю, интерполирующую между высказываниями, извлеченными из наших источников, другие высказывания, предполагаемые ими. Так, наши источники говорят нам, что в определенный день Цезарь находился в Риме, а позднее — в Галлии. Они ничего не говорят о его перемещении из одного места в другое, но мы интерполируем это перемещение с совершенно чистой совестью.

Этот акт интерполяции имеет две существенные особенности. Во-первых, он ни в коем случае не является произвольным или просто плодом фантазии — он необходим, или же, по кантовской терминологии, априорен. Если мы наполним повествование о действиях Цезаря вымышленными деталями, такими, как имена людей, с которыми он встречался на пути в Галлию, содержание его разговоров с ними, то конструкция была бы произвольной; фактически она была бы конструкцией такого типа, которая создается историческим романистом. Но если наша конструкция не включает ничего такого, что не вытекает с необходимостью из имеющихся данных, она является законной исторической конструкцией, без которой вообще не может быть истории.

Во-вторых, вывод, к которому приходят таким путем, оказывается чем-то воображаемым. Если мы смотрим на море и видим корабль, а пятью минутами позже мы снова глядим на море и видим судно в другом месте, мы должны представить себе, что оно занимало все промежуточные позиции между двумя точками в течение того времени, когда мы его не видели. Это уже — пример исторического мышления; и именно таким же образом мы можем вообразить Цезаря движущимся из Рима в Галлию, если нам говорят, что он был в этих различных местах в разное время.

Эту деятельность, которой свойственна двойственная природа, я буду называть *априорным* воображением, и хотя я подробнее опишу ее позже, пока лишь отмечу, что при всей неосознанности действия этого воображения именно оно, заполняя лакуны в рассказах источников, придает историческому повествованию непрерывность. То, что историк вынужден прибегать к воображению, общее

место. Вспомним маколеевский «Очерк истории»: «Идеальный историк должен обладать достаточно сильным воображением для того, чтобы сделать свое повествование эмоциональным и живописным». Но это высказывание Маколея недооценивает роль исторического воображения, которое имеет не орнаментальный, а структурный характер. Без него историку нечего было украшать. Воображение, эта слепая, но необходимая способность, без которой, как показал Кант, мы никогда не смогли бы воспринимать мир вокруг нас, необходимо в том же самом смысле и для истории. Именно оно, действуя не произвольно, как фантазия, а в своей *априорной* форме, осуществляет всю конструктивную работу в историческом познании.

Следует заранее отвести два возможных недоразумения. Во-первых, можно подумать, что с помощью воображения мы можем предсказать только то, что имеет фиктивный характер, нечто нереальное. Достаточно только упомянуть этот предрассудок, чтобы его отвести. Если я воображу приятеля, который недавно ушел от меня, входящим в собственный дом, то самый факт, что я представил себе это событие, отнюдь не дает мне оснований считать его нереальным. Воображаемое как таковое не является ни реальным, ни нереальным.

Во-вторых, само выражение «априорное воображение» звучит парадоксально, ибо воображение обычно мыслится как нечто капризное в своей основе, произвольное, как продукт чистой фантазии. Но помимо своей исторической функции *априорное* воображение имеет еще две другие, которые знакомы или должны быть знакомы всем. Одна из них — чистое, или свободное, но ни в коем случае не произвольное воображение художника. Человек, пишущий роман, разрабатывает какую-то фабулу, в которой различные характеры играют разные роли. Характеры и ситуации в романе в равной мере воображаемы, тем не менее главная задача романиста — показать эти характеры в действии, а ситуации — в их развитии, определяемом необходимостью, присущей им самим. Фабула, если это хорошая фабула, не может разворачиваться иначе, чем она разворачивается; романист, воображая ее, не может представить себе иного ее развития. Здесь, как и в других видах искусства, действует *априорное* воображение. Его другая известная функция связана с так называемым перцептивным воображением, воображением, дополняющим и консолидирующим данные восприятия способом, так хорошо проанализированным Кантом, воображением, представляющим нам объекты возможной перцепции, не воспринимаемые фактически, — нижняя сторона стола, внутреннее содержание цельного яйца, обратная сторона Луны. Здесь снова воображение имеет априорный характер: мы не можем представить себе, что нечто не имеет места. Историческое воображение отличается от других форм воображения не своей априорностью, а тем, что у него особая задача — вообразить прошлое. Это прошлое не может

стать объектом чьей бы то ни было перцепции, так как оно уже не существует в настоящем, но с помощью исторического воображения оно становится объектом нашей мысли.

Тем самым картина предмета исследования, создаваемая историком, безотносительно к тому, является ли этот предмет последовательностью событий или же состоянием вещей в прошлом, представляет собою некую сеть, сконструированную в воображении, сеть, натянутую между определенными зафиксированными точками — предоставленными в его распоряжении свидетельствами источников; и если этих точек достаточно много, а нити, связывающие их, протянуты с должной осторожностью, всегда на основе априорного воображения и никогда — на произвольной фантазии, то вся эта картина будет постоянно подтверждаться имеющимися данными, а риск потери контакта с реальностью, которую она отражает, будет очень мал.

Фактически мы именно так и представляем себе труд историка, учитывая, что принятая теория исторического знания перестала нас удовлетворять и мы осознали ту роль, которую играет в нем конструктивное воображение. Но эта концепция имеет один серьезный недостаток: она не учитывает роль критического мышления, не менее существенную, чем роль воображения. Сконструированная в нашем воображении сеть была, так сказать, «привязана» к фактам свидетельствами источников, которые мы рассматривали как исходные данные или закрепленные точки для нашей конструктивной работы. Но, рассматривая процесс исторического познания таким образом, мы снова вернулись к теории, ложность которой нам сейчас уже известна, теории, утверждающей, что истина дана нам в готовой форме в свидетельствах источников. Мы знаем, что истина обретается не в результате проглатывания того, что говорят нам источники, а благодаря их критике. Значит, все эти якобы закрепленные точки, которые историческое воображение связывает своей сетью, не даны нам в готовой форме, но являются результатом критического мышления.

Выводы этой критики могут быть проверены только обращением к самой исторической мысли. Детектив, герой романа, мыслит точно так же, как историк, когда на основании самых разных данных и показаний он создает воображаемую картину того, как было совершено преступление и кем. Вначале это просто общая картина, ждущая своей верификации, которая может быть получена только извне. К счастью, условности литературной формы требуют, чтобы после того, как детектив в уме создаст некую конструкцию, она нашла недвусмысленное подтверждение в признаниях преступника, сделанных при таких обстоятельствах, чтобы их истинность не подлежала сомнению. Историк менее счастлив. Если, убедив себя на основании уже имеющихся данных, что Бэкон написал пьесы Шекспира или же что Генрих VII убил принцев в Тауэре, историк обнаружит еще и автографический документ, подтверж-

„дающий это, то такая находка ни в коем случае не подтвердит его выводов. Новый документ не только не решил бы вопрос, но и усложнил бы его, породив новую проблему аутентичности документа.

Я начал с рассмотрения определенной теории, в соответствии с которой историку все дано, т. е. вся истина, в той мере, в какой она вообще доступна историку, открывается перед ним в готовой форме, в завершенных свидетельствах его источников. Затем я заметил, что многое из того, что он принимает за истинное, содержится не в источниках, а конструируется его априорным воображением. Но при том я все еще ошибочно полагал, что это воображение основывается на выводах, в которых историк исходит из определенных опорных точек, предлагаемых ему его источниками. Теперь я вынужден признать, что для исторической мысли нет подобных опорных точек; иными словами, я должен признать, что в истории нет как авторитетов в строгом смысле этого слова, так и исходных данных.

Историки, конечно, считают себя людьми, перерабатывающими исходные данные, причем под последними они понимают исторические факты, находящиеся в их распоряжении, факты, так сказать, «готовые» к моменту начала исторического исследования. Такого рода данными было бы, если бы исследование касалось Пелопонесской войны, например, какое-нибудь утверждение Фукидида, которое все в принципе принимают за истинное. Но когда мы спрашиваем, от кого историческая мысль получает эти данные, то ответ очевиден: историческая мысль получает их от самой себя, поэтому в отношении к исторической мысли в целом они не являются данными, а неким ее результатом или завоеванием. Только наше историческое знание говорит нам, что эти забавные знаки на бумаге — греческие буквы, что слова, образуемые ими, обладают определенными значениями в аттическом диалекте, что взятый отрывок действительно принадлежит Фукидиду и не является интерполяцией или позднейшим искажением и что в связи со всеми этими обстоятельствами Фукидид знал, о чем говорил, и старался сказать правду. Если отвлечься от этого, то отрывок будет выглядеть всего лишь как определенное расположение черных знаков на белой бумаге, он вообще является не каким-либо историческим фактом, а чем-то, существующим *здесь* и *теперь* и воспринимаемым историком. Все, что историк имеет в виду, когда описывает определенные исторические факты как исходные данные, так это то, что для завершения определенного раздела исторической работы существуют определенные исторические проблемы, релевантные для этой работы, которые он на данный момент предлагает считать решенными. Хотя если они и решены, то только потому, что историческое мышление решило их в прошлом, и они остаются решенными лишь до тех пор, пока он или кто-нибудь другой вновь не захочет поставить их.

Его сконструированная с помощью воображения сеть не может поэтому приобрести свою валидность⁵ ввиду ее привязки к заданным фактам, как я уже описывал это. Я пытался снять с историка ответственность за узловые точки его построения, делая его в то же время ответственным за промежуточные связи. Фактически же он отвечает и за то, и за другое. Безотносительно к тому, принимает он, отвергает, модифицирует или дает новую интерпретацию тому, что говорят ему его так называемые авторитеты, именно он ответствен за те утверждения, которые он высказывает после должного критического анализа. Критерием истины, оправдывающим его утверждения, никогда не служит тот факт, что их содержание было дано ему источником.

Это снова меня возвращает к вопросу, каков же указанный критерий. В данный момент мы можем дать лишь частичный и предварительный ответ. Сеть, сконструированная в воображении, значительно более проста и крепка, чем мы ее определили вначале. Ее достоверность не только не основывается на фактических данных, она сама служит тем пробным камнем, с помощью которого мы решаем, являются ли так называемые факты истинными. Светоний говорит мне, что Нерон одно время намеревался убрать римские легионы из Британии. Я отвергаю это свидетельство Светония не потому, что какой-нибудь более совершенный источник явно противоречит ему, ибо, конечно, у меня нет таких источников. Я отвергаю его, ибо, реконструируя политику Нерона по сочинениям Тацита, я не могу считать, что Светоний прав. И если мне заметят, что я просто предпочитаю Тацита Светонию, я это признаю. Но само мое предпочтение объясняется тем, что я могу включить то, о чем поведал Тацит, в собственную связную и цельную картину событий и не могу этого сделать с рассказами Светония.

Таким образом, картина прошлого, принадлежащая историку и представляющая собою продукт его *априорного* воображения, определяет выбор источников, используемых в его работе. Эти источники являются источниками, т. е. им верят только потому, что они обоснованы таким образом. Ибо любой источник может быть испорчен: этот автор предубежден, тот получил ложную информацию, эта надпись неверно прочтена плохим специалистом по эпиграфике, в той допущена ошибка небрежным исполнителем в каменном веке, этот черепок смещен из своего временного слоя неопытным археологом, а тот — невинным кроликом. Критически мыслящий историк должен выявить и исправить все подобные искажения. И делает он это, только решая для себя, является ли картина прошлого, создаваемая на основе данного свидетельства, связной и непрерывной картиной, имеющей исторический смысл. Априорное воображение, создающее исторические конструкции, несет с собой и средства исторической критики.

Освобожденная от своей зависимости от заданных точек, поставляемых извне, картина прошлого, создаваемая историком, тем

самым во всех своих деталях становится воображаемой картиной, а ее необходимость в каждой ее точке представляет собой необходимость априорного. Все, входящее в нее, входит сюда не потому, что воображение историка пассивно принимает его, но потому, что оно активно его требует.

Сходство между историком и романистом, на которое я уже ссылался, здесь достигает кульминации. Каждый из них занимается своим делом, создавая некую картину, в которую отчасти входят рассказы о событиях, а отчасти — описание ситуаций, раскрытие мотивов действий, анализ характеров. Каждый стремится к тому, чтобы сделать свою картину единым целым, где каждый характер и каждая ситуация связаны с остальным таким образом, что данный характер в данной ситуации не мог действовать иначе, чем он действовал, а мы не можем вообразить его действующим иначе. Как роман, так и история должны иметь смысл, ничто не может быть допущено в них, помимо необходимого, и судьей этой необходимости в обоих случаях выступает воображение. Как роман, так и история получают свое объяснение и оправдание в них самих, они продукт автономной, или самонаправляемой, деятельности; и в обоих случаях деятельность — априорное воображение.

И произведения историка, и произведения романиста, будучи продуктами воображения, не отличаются в этом смысле друг от друга. Разница, однако, в том, что картина, рисуемая историком, претендует на истинность. У романиста только одна задача — построить связную картину, картину, обладающую смыслом. У историка же двойная задача: он должен, как и романист, построить осмысленную картину, и вместе с тем эта картина должна быть и картиной вещей, какими они были в действительности, и картиной событий, как они случились в действительности. Эта дополнительная обязанность требует от историка подчинения трем методическим правилам, которые в общем необязательны для романиста или художника.

Во-первых, его картина должна быть локализована во времени и пространстве. Художник не обязан этого делать: в сущности, события, воображаемые им, не связаны с определенным местом и временем. О «Высотах Вутеринга»⁶ было сказано, что там место действия — ад, хотя географические названия в книге английские, и, несомненно, здоровый инстинкт побудил другого великого романиста заменить Оксфорд Крайстминистером, Вентидикс — Альфредстоном, а Фаули — на Меричерч, чтобы избежать диссонанса топографических фактов в том, что должно быть чисто воображаемым миром.

Во-вторых, всякая история должна быть непротиворечивой. Чисто воображаемые миры не могут вступать в противоречие и не обязаны согласовываться друг с другом. Каждый из них — мир в себе. Но имеется только один исторический мир, и все в нем должно находиться в определенном отношении к чему-то другому,

даже если это отношение является только топографическим и хронологическим.

В-третьих, и это самое главное, картина, рисуемая историком, должна находиться в особом отношении к тому, что называется свидетельством. Для историка и для любого иного человека единственный путь решения вопроса об истинности его исторической картины — анализ ее отношения к свидетельствам. А на практике, ставя вопрос об истинности некоторого утверждения исторической науки, мы фактически задаем себе вопрос, может ли оно быть оправдано имеющимися свидетельствами, ибо истина, которую нельзя оправдать подобным образом, не представляет никакого интереса для историка. Чем же является эта вещь, называемая свидетельством, и каково ее отношение к законченной исторической работе?

Мы уже знаем, чем не является свидетельство. Оно не готовое историческое знание, которое должен поглотить и извергнуть обратно ум историка. Свидетельством является все, что историк может использовать в качестве такового. Но что он может использовать таким образом? Оно должно быть чем-то данным здесь и теперь, воспринимаемым им: эта записанная страница, эти произнесенные слова, это здание, этот отпечаток пальцев. Из всех вещей, воспринимаемых им, нет ни одной, которую бы он не смог в принципе использовать в качестве свидетельства для суждения по какому-нибудь вопросу при условии, что он задает правильный вопрос. Обогащение исторического знания осуществляется главным образом путем отыскания способов того, как использовать в качестве свидетельства для исторического доказательства тот или иной воспринимаемый факт, который историки до сего времени считали бесполезным.

Весь воспринимаемый мир тогда потенциально и в принципе может служить свидетельством для доказательства историка. Настоящим же свидетельством он становится в той мере, в какой может быть использован. Но историк не может пользоваться им до тех пор, пока не будет располагать необходимыми историческими познаниями. Чем бóльшим историческим знанием мы обладаем, тем больше мы можем узнать от любого конкретного предмета, выступающего в качестве свидетельства. Если же эти знания полностью отсутствуют, мы ничему не можем научиться. Свидетельство оказывается свидетельством лишь для того, кто смотрит на него исторически. В противном случае оно просто представляет собой воспринимаемый факт, факт немой в историческом смысле. Из этого следует, что историческое знание может расти только из исторического же знания; иными словами, историческое мышление — оригинальная и фундаментальная деятельность человеческого ума, или, как сказал бы Декарт, идея прошлого — «врожденная идея».

Историческое мышление представляет собою ту деятельность воображения, с помощью которой мы пытаемся наполнить внутреннюю идею конкретным содержанием. А это мы делаем, исполь-

зую настоящее как свидетельство его собственного прошлого. Каждое настоящее располагает собственным прошлым, и любая реконструкция в воображении прошлого нацелена на реконструкцию прошлого этого настоящего, настоящего, в котором происходит акт воображения, настоящего, воспринимаемого здесь-и-теперь. В принципе целью любого такого акта является использование всей совокупности воспринимаемого здесь и теперь в качестве исходного материала для построения логического вывода об историческом прошлом, развитие которого и привело к его возникновению. На практике, однако, эта цель никогда не может быть достигнута. Воспринимаемое здесь-и-теперь никогда не может быть /воспринято и тем более объяснено во всей его целостности, а бесконечное прошлое никогда не может быть схвачено целиком. Но ; это расхождение между тем, к чему стремятся в принципе, и тем, что может быть достигнуто на практике, как фатум, тяготеет над I всем человечеством и не составляет специфической особенности исторического мышления. Это расхождение показывает только, что в этом отношении история, как и искусство, наука, философия, есть стремление к нравственному идеалу, поиск счастья.

По этой же самой причине в истории, как и во всех серьезных предметах, никакой результат не является окончательным. Свидетельства прошлого, находящиеся в нашем распоряжении при решении любой конкретной проблемы, меняются с изменением исторического метода и при изменении компетентности историков. Принципы, в соответствии с которыми интерпретируются эти свидетельства, также меняются, так как эта интерпретация представляет собой задачу, в решение которой человек должен вложить все, что он знает: историческое знание, знание природы и человека, математическое знание, философское знание, и не только знания, но и умственные навыки и умение всякого рода, причем ни одно из этих знаний и умений не остается неизменным. Из-за этих непрерывающихся изменений, сколь бы медленными они ни казались наблюдателю в кратковременной перспективе, каждое новое поколение должно переписывать историю по-своему, каждый же новый историк не удовлетворяется тем, что дает новые ответы на старые вопросы: он должен пересматривать и сами вопросы. А так как история — поток, в который нельзя вступить дважды, то даже отдельный историк, работая над определенным предметом в течение какого-то времени, обнаруживает, когда он пытается вернуться к старой проблеме, что сама проблема изменилась.

Все это не аргументы в пользу исторического скептицизма. Это — всего лишь открытие второго измерения исторической мысли, истории истории, открытие того, что сам историк вместе со своим непосредственно данным, данным, образующим всю массу свидетельств прошлого, доступных ему, занимает свое место в историческом процессе и может смотреть на него только с той точки зрения, которую он занимает в нем в настоящий момент.

Но ни сырой материал исторического знания, ни детали непосредственно данного ему в восприятии, ни различные дарования, служащие ему в качестве вспомогательных средств при интерпретации исторических свидетельств, не могут дать историку критерия исторической истины. Этим критерием будет идея самой истории, идея воображаемой картины прошлого. Эта идея в картезианской терминологии является врожденной, в кантовской — априорной. Она — не случайный продукт психологических причин; Эта идея принадлежит каждому человеку в качестве элемента структуры его сознания, и он открывает ее у себя, как только начинает осознавать, что значит мыслить. Подобно другим идеям того же типа она не имеет точного эквивалента в опыте. Историк, однако, сколь бы долго и добросовестно он ни работал, никогда не может сказать, что его работа, даже в самом грубом приближении или до мельчайшей детали, сделана раз и навсегда. Он никогда не может сказать, что его картина прошлого в какой-либо ее точке адекватна его идее о том, каким оно должно быть. Но сколь бы фрагментарными и ошибочными ни были результаты его труда, идея, направляющая его деятельность, ясна, рациональна и всеобща. Это идея исторического воображения как формы мысли, зависящей от себя, определяющей и обосновывающей саму себя.

§ 3. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ

Введение

«История, — сказал Бьюри, — является наукой, не менее и не более». Может быть, она и «не менее, чем наука», все зависит от того, что понимать под «наукой». Есть слэнговое употребление данного термина; подобно тому как слово «холл» обозначает мюзик-холл, а «кино» — кинематограф, под «наукой» понимают естественную науку. Однако нам нет необходимости задаваться вопросом, является ли история наукой. В этом смысле в соответствии с дошедшими до наших дней традициями европейских языков, восходящими к тем временам, когда люди, говорившие по-латыни, переводили греческое ἐπιστήμη латинским scientia, слово «наука» обозначает любую систему организованного знания. Если «наука» означает это, то Бьюри, бесспорно, прав, утверждая, что история — наука, и «не менее».

Но если она и «не менее, чем наука», то она, вне всякого сомнения, и нечто большее. Ибо все, являющееся наукой вообще, должно быть и чем-то большим, чем просто наукой вообще, — оно должно быть наукой вполне определенного типа. В любой системе знания мы никогда не сталкиваемся просто с его организацией, но имеем дело с организацией определенного типа. Некоторые системы знания, например метеорология, организуются с помощью сбора данных, относящихся к событиям определенного рода, собы-

тиям, которые ученые могут наблюдать в момент их протекания, хотя и не могут воспроизвести их по своему желанию. Другие системы знания, такие, как химия, организуются не только с помощью пассивного наблюдения событий, но и путем воспроизведения этих событий в строго контролируемых условиях. Третьи же системы организуются вообще не с помощью наблюдения, а путем принятия некоторых предположений и развертывания с максимальной тщательностью всех следствий, вытекающих из них.

История не организуется ни одним из приведенных способов. Войны, революции и другие события, с которыми она имеет дело, не рождаются по воле историка в лабораторных условиях, для того чтобы подвергнуться точному научному исследованию. Они даже и не наблюдаются историком в том смысле, в каком их наблюдает естествоиспытатель. Метеорологи и астрономы отправятся в трудное и дорогостоящее путешествие, чтобы самим наблюдать интересующие их события, так как их нормы наблюдения таковы, что они не могут быть удовлетворены описаниями неопытных очевидцев. Но историки не снаряжают экспедиций в страны, где происходят войны и революции. И они не делают этого не потому, что менее энергичны и смелы, чем естествоиспытатели, или же менее способны добывать деньги, которые потребовала бы такая экспедиция. Не делают они этого потому, что факты, которые можно было бы добыть с помощью экспедиции, равно как и факты, которые можно было бы получить путем преднамеренного разжигания войн и революций у себя дома, не научили бы историков ничему такому, что они хотят знать.

Науки, построенные на наблюдениях и экспериментах, сходны в том, что их цель — открытие постоянных или повторяющихся черт во всех событиях определенного типа. Метеоролог исследует один циклон для того, чтобы сравнить его с другим, и, изучив определенное число циклонов, он надеется выяснить, каковы их постоянные свойства, т. е. он стремится выяснить, чем является циклон как таковой. Но у историка нет этой цели. Если вы увидите, что в какой-то связи он изучает Столетнюю войну или революцию 1688 г., вы не сможете заключить из этого, что он находится на предварительных стадиях исследования, конечной целью которого будет получение выводов о войнах и революциях как таковых.

Если он в данном случае и находится на предварительной стадии исследования, то, скорее всего, общей задачей его трудов окажется изучение средних веков вообще или же семнадцатого века. И это потому, что науки, основанные на наблюдении и эксперименте, организуются одним образом, а история — другим. При организации метеорологического знания подлинная ценность того, что наблюдалось в связи с одним циклоном, обуславливается его отношением к тому, что наблюдалось в связи с другими циклонами. При организации исторического знания подлинная ценность того, (что нам известно о Столетней войне, обуславливается не его от-

ношением к тому, что известно о других войнах, но его отношении к тому, что нам известно о других действиях людей в средние века.

Столь очевидно и различие между организацией истории и организацией «точных» наук. Верно, что в истории, как и в точной науке, нормальный процесс мысли имеет выводной характер, т. е. она начинается с таких-то и таких-то утверждений и далее ставит вопрос, что они доказывают. Но отправные точки истории и точки наук существенно различаются. В точных науках они предположения и традиционный способ выражения их — предложения, начинающиеся со слов, предписывающих делать некие предположения: «Пусть ABC — треугольник, и пусть $AB = AC$ ». В истории же эти отправные точки не предположения, а факты, и факты, делающиеся предметом наблюдения историка. Так, на странице, лежащей перед нами, напечатана жалованная грамота, удостоверяющая, что какой-то король даровал определенные земли определенному монастырю. И выводы в цепи рассуждений историка также отличны от выводов точных наук. Последние говорят о вещах, не имеющих определенной локализации в пространстве и времени. Если они действительно в одном месте, то они действительно везде, и если они действительно в одном времени, то они действительно всегда. В истории же мы имеем дело с выводами о событиях, имеющих свое место и время. Точное определение места и даты происшедшего, известное историку, меняется, но он всегда знает, что у события были место и время, и в известных пределах он всегда знает это место и время, так как его знание является частью того вывода, к которому он пришел, отправляясь от фактов, находящихся в его распоряжении.

Эти различия отправных точек и выводов предполагают различие всей организации соответствующих наук. После того как математик выбирает проблему, которую он хочет решить, следующим его шагом будет отыскание тех предпосылок, с помощью которых он будет в состоянии ее решить, а этот поиск предъявляет известные требования к его изобретательности. Когда же историк решит для себя, какой проблемой он будет заниматься, следующим его шагом будет определение такой позиции в исследовании, которая позволила бы ему сказать: «Факты, которые я теперь наблюдаю, и есть те факты, на основе которых я могу решить мою проблему». В его задачу не входит изобретать что бы то ни было, его задача — обнаруживать имеющееся. И конечные продукты этих наук также организованы по-разному. Схема, по которой традиционно строились точные науки, зависела от отношений логического предшествования и следования: одно предложение помещалось перед другим, если понимание первого необходимо для понимания второго. Традиционная схема расположения в истории имеет хронологический характер, в соответствии с нею одно событие помещается перед другим, если оно произошло раньше.

История, таким образом,— наука, но наука особого рода. Это наука, задача которой — изучение событий, недоступных нашему наблюдению. Эти события исследуются логическим путем, в результате чего историк, проанализировав что-то иное, доступное нашему наблюдению и именуемое «свидетельством», делает вывод, касающийся интересующих его событий.

1. История как знание, основанное на выводах

С любой иной наукой историю объединяет то, что историк тоже не в праве считать, что он что-то знает, если при этом он не может показать, в первую очередь самому себе, как и всякому, кто способен и хочет проследить ход его рассуждений, на чем основаны его знания. Это я и имел в виду выше, когда характеризовал историю как знание, основанное на выводе. Знание, благодаря которому человек становится историком,—это знание находящихся в его распоряжении свидетельств, подтверждающих, что определенные события происходили в прошлом. Если бы он или кто иной могли иметь те же самые знания о тех же самых событиях благодаря памяти, второму зрению или уэллсовской машине времени, дающей возможность заглянуть в прошлое, то все это не было бы историческим знанием, и доказательством служило бы то обстоятельство, что он не смог бы предъявить ни себе, ни любому его критику тех свидетельств прошлого, на которых основано его знание. Критику, но не скептику, ибо критик — человек, который хочет и может самостоятельно воспроизвести работу чьей-нибудь мысли, чтобы убедиться, была ли она хорошо проделана. Скептик же не желает этим заниматься, и так как вы не в силах заставить человека думать, как лошадь — пить, то в нашем распоряжении нет способов доказать скептику, что определенная мыслительная работа проделана хорошо и, следовательно, нет оснований принимать близко к сердцу его замечания. Любого человека, претендующего на знание, могут судить только равные ему.

Необходимость оправдания любой претензии на знание демонстрацией тех основ, на которых она строится,— универсальная черта науки, вытекающая из самого ее характера как организованной системы знания. Сказать, что знание имеет выводной характер,— значит выразить иными словами факт организованности знания. Чем является память и представляет ли она собой разновидности познания,— все это вопросы, которыми не следует заниматься в книге об истории; но одно по крайней мере должно быть ясным, а именно: вопреки утверждениям Бэкона и других, память — не история, ибо история — определенный вид организованного или выводного знания, а память вообще не является ни организованной, ни выводной.

Если я говорю: «Я помню, что писал письмо такому-то на прошлой неделе», — то это просто высказывание, основанное на памяти, а не историческое высказывание. Но если я при этом могу

добавить: «И моя память меня не обманывает, потому что вот его ответ», — тогда я обосновываю утверждение о прошлом определенным фактом, и я уже говорю, как историк. По той же самой причине в настоящем очерке нет необходимости рассматривать справедливость претензий людей, утверждающих, что, когда они находятся на месте происшествия, они являются очевидцами этих событий. Что фактически происходит в таких случаях и действительно ли люди, которым случилось быть там, получают историческое знание, — это, несомненно, интересные вопросы, но данная книга — неподходящее место для их обсуждения, ибо если эти люди даже получают знание прошлого, оно не организованное, не выводное, не научное знание, не история.

II. Различные виды вывода

Разные виды наук организованы различными способами. Отсюда должно следовать (а точнее, это равносильно тому), что для разных видов характерны разные виды логического вывода. И действительно, способ соотнесения знания и тех оснований, на которых оно строится, не является одинаковым для всех видов знания. Учение об одинаковости логического вывода для всех наук, учение, из которого вытекает, что человек, изучивший природу вывода как такового (назовем его логиком), может верно оценивать основательность какого-нибудь вывода, обращая внимание только на его форму, хотя он и не имеет никаких специальных знаний в отношении его содержания, принадлежит Аристотелю; но это учение ошибочно, хотя в него все еще верят многие очень способные люди, которые были обучены чрезвычайно односторонне, только в духе аристотелевской логики или же логик, позаимствовавших у последней свои основные положения ^{1*}.

Наивысшие научные достижения древних греков были связаны с математикой; их главное исследование по логике вывода было поэтому, естественно, посвящено той форме вывода, с которой мы сталкиваемся в точных науках. Когда в конце средних веков начали развиваться современные естественные науки, построенные на наблюдении и эксперименте, то восстание против аристотелевской логики стало неизбежным, и в частности восстание против аристотелевской теории доказательства, которая ни в коем случае не

^{1*} Читатель, может быть, простит мне одно личное воспоминание. Я был еще молодым человеком, когда один весьма заслуженный лектор делал перед академической аудиторией доклад, посвященный археологическому вопросу, представлявшему специальный интерес для меня. Точка зрения, высказанная им была новой и революционной, и мне нетрудно было убедиться в том, что онг была им вполне доказана. Я полагал (достаточно безрассудно), что такое ясное и связанное доказательство должно убедить любого слушателя, даже та кого, который не имел никаких предварительных знаний в этой области И тот факт, что это доказательство совершенно не убедило (очень ученых и проницательных) логиков в аудитории, вначале сильно смутил меня, но в конечном итоге оказался весьма поучительным.

могла охватить технику доказательства, фактически используемую новой наукой. Так постепенно возникла новая логика вывода, основанная на анализе процедур, используемых в новых естественных науках. Учебники по логике, которыми пользуются сегодня, все еще несут на себе следы этой революции в виде того разграничения, которое они проводят между двумя типами вывода — «дедуктивным» и «индуктивным». И только в конце девятнадцатого столетия историческая мысль достигла стадии развития, сравнимой со стадией, к которой подошли естественные науки к началу семнадцатого. Однако это событие все еще не интересует философов, пишущих учебники по логике.

Главной особенностью вывода в точных науках, особенностью, теоретическое объяснение которой пытались дать греческие логики, формулируя правило силлогизма, является известная логическая обязательность, в силу которой человек, делающий определенное допущение, вынужден, сделав его, делать и другие. Свобода выбора сохраняется за ним в двойном отношении: он не обязан делать начальное допущение (факт, который на языке логики выражается следующим образом: «Исходные посылки в доказательстве сами не доказуемы»), а если он уже сделал его, то у него всегда есть возможность прекратить мыслить, когда он того пожелает. Чего он не может сделать, так это принять исходные посылки, мыслить, основываясь на них, и прийти к заключению, которое не является логически правильным.

В том, что называется «индуктивным» мышлением, нет такой обязательности. Сущность мыслительного процесса здесь состоит в том, что, сопоставив определенные наблюдения и найдя, что они создают закономерную картину, мы экстраполируем последнюю на неопределенное множество других случаев, точно так же, как человек, нанесший несколько точек на миллиметровую бумагу и увидевший, что они образуют параболу, говорит себе: «Точки, нанесенные мною, указывают на то, что форма кривой — парабола», — и экстраполирует параболическую линию в обоих направлениях так далеко, как ему захочется. На языке логики это называется **движением** от известного к неизвестному или от частного к общему. Этот переход от известного к неизвестному и составляет сущность «индуктивного» мышления, хотя логики, пытавшиеся построить теорию такого мышления, не всегда понимали, что описанная нами экстраполяция никогда не является логически принудительной. Мыслитель, делающий ее, логически свободен совершать и не совершать эту экстраполяцию, он может поступать, как хочет. В закономерной картине явлений, полученной на основе наблюдений, нет ничего такого, что заставляло бы его или кого-нибудь другого экстраполировать данным конкретным образом или экстраполировать вообще.

Эту вполне очевидную истину часто упускают из виду потому, что люди загипнотизированы авторитетом аристотелевской логики

и усматривают более близкое сходство между «дедуктивным» и «индуктивным» мышлением, т. е. между точными науками и науками наблюдения и эксперимента, чем оно есть в действительности. В обоих случаях для любого вывода мы имеем некие исходные / положения, по традиции называемые посылками, и некое завершающее положение, по традиции называемое заключением, и в обоих случаях посылки «доказывают» заключение. Но в то время как 1 в точных науках это означает, что они подкрепляют заключение или делают его логически обязательным, в науках, построенных на опыте и эксперименте, «доказательство» означает только оправдание заключения посылками, т. е. они дают право любому желающему принять его. Когда говорят, что посылки «доказывают» определенное заключение в индуктивном выводе, то под этим надо понимать, что они несут с собою не обязательство, а только разрешение принять заключение. В этом и состоит подлинный смысл глагола «доказывать» (*aprouver, prouver*), но здесь нет необходимости останавливаться на этом.

Если на практике такое разрешение, аналогичное многим другим разрешениям, фактически эквивалентно принуждению, то это происходит только потому, что мыслитель, получив его, не считает себя свободным экстраполировать или не экстраполировать по своему желанию. Он считает себя обязанным совершать экстраполяцию, и совершать ее определенным образом, а обязательства этого рода, если мы углубимся в их историю, имеют свои корни I в определенных религиозных убеждениях, касающихся природы и ее творца — бога. Более детальное развитие этого положения сейчас было бы неуместно. Но все же нам хотелось бы добавить, что если некоторые читатели считают это положение парадоксом, то только потому, что их головы замутнены пропагандистской литературой, литературой, начавшейся с так называемого движения «просветителей» в восемнадцатом столетии и продолженной «конфликтом между религией и наукой» в девятнадцатом. Здесь во имя «научной точки зрения» подверглась ожесточенным нападкам христианская теология. Фактически же эта якобы научная точка зрения основывается на этой теологии и ни на минуту не может пережить ее разрушения. Уберите христианскую теологию, и у ученого не будет больше мотивов делать то, что позволяет ему делать индуктивное мышление. И если он продолжит свою деятельность вообще, то только потому, что будет слепо следовать условностям той профессиональной группы, к которой он принадлежит.

III. Свидетельство

Прежде чем дать позитивную характеристику специфических черт исторического вывода, мы считаем полезным описать их в негативном плане, т. е. описать то, что очень часто ошибочно отождествляется с ними. Как и всякая наука, история автономна. Исто-

рик имеет право и обязан, пользуясь методами, присущими его науке, составить собственное суждение о том, каково правильное решение любой программы, встающей перед ним в процессе его работы. У него никогда не существует никаких обязательств, и он не имеет права позволить кому-то другому решать этот вопрос за него. Если же кто-нибудь другой, неважно кто (пусть даже очень ученый историк, или свидетель события, или лицо, пользующееся доверием человека, совершившего историческое действие, или, наконец, сам исторический деятель), поднесет ему на блюде готовый ответ на его вопрос, он обязан отвергнуть его, и не потому, что считает своего информатора обманщиком или обманутым, а потому, что, принимая чье-либо суждение, он отказывается от собственной автономии историка и позволяет другому делать за него то, что, как мыслитель, мыслящий научно, он может сделать только сам. У меня нет необходимости доказывать читателю истинность этого положения. Если он знаком с работой историка, то по собственному опыту знает, что это верно. А если он не знает этого, то он ничего не знает об истории и чтение этой книги не принесет ему ни малейшей пользы, так что самое лучшее для него сейчас же на этом месте прервать его.

Когда историк принимает готовый ответ на какой-нибудь задаваемый им вопрос, ответ, даваемый другим человеком, то этот другой человек называется «авторитетом», а утверждение этого авторитета, принимаемое историком, именуется «свидетельством». В той мере, в какой историк принимает свидетельство авторитета и считает его исторической истиной, он, очевидно, теряет право называться историком; но у нас нет другого термина для того, чтобы назвать его как-то иначе.

Однако я отнюдь не пытаюсь внушить читателю мысль, что свидетельствами вообще никогда нельзя пользоваться. В практической повседневной жизни мы постоянно и с полным основанием принимаем информацию, исходящую от других людей, считая их как хорошо информированными, так и заслуживающими доверия, а иногда и располагаем известными основаниями для этого убеждения. Я даже не отрицаю, хоть и не утверждаю, что иногда (в тех случаях, например, когда о событии хорошо помнят) наше принятие такого свидетельства может выйти за рамки простой веры и заслужить наименование знания. Я утверждаю только то, что такое принятие свидетельства никогда не может быть историческим знанием, потому что оно никогда не может быть научным знанием. Это ненаучное знание, ибо оно не может быть оправданно ссылкой на то основание, на котором оно строится. А коль скоро у нас есть такое основание, то перед нами уже больше не свидетельство. Когда свидетельство подкрепляется основанием, то наше принятие его перестает быть принятием свидетельства как такового, это утверждение чего-то, базирующегося на определенных основаниях, т. е. историческое знание.

IV. Ножницы и клей

Существует разновидность истории, которая полностью зависит от свидетельства авторитетов. Как я уже сказал выше, в действительности это вообще не история, но у нас нет другого термина для нее. Метод, с помощью которого она создается, таков: сначала решают, о чем мы хотим знать, затем переходят к поиску свидетельств о нем, свидетельств устных или письменных, предположительно исходящих от прямых участников интересующих нас событий, или от их очевидцев, или же от лиц, повторяющих то, что участники и очевидцы событий рассказали им, или их информантам, или же информантам их информантов и т. д. Обнаружив в такого рода суждении нечто, относящееся к поставленной проблеме, историк извлекает его из источника и включает, сделав, если нужно, перевод и изложив его в подобающем, по его мнению, стиле, в свою собственную историю. Как правило, в тех случаях, когда в распоряжении историка оказывается много высказываний такого рода, одно из них говорит ему то, чего не говорит другое. Тогда оба высказывания включаются в собственное повествование историка. Иногда же он находит, что одно из этих высказываний противоречит другому. Тогда, если у него нет способа примирить их, он должен решить, какое из них должно быть отброшено, а это, если он добросовестен, приведет его к критическому рассмотрению относительной достоверности противоречащих друг другу авторитетов. А иногда один из его источников или даже все они расскажут ему нечто такое, чему он просто не сможет поверить, историю, типичную, может быть, для предрассудков того времени, когда жил автор источника, или кружка, в который он входил, но не вызывающую доверия в более просвещенную эпоху, историю, которую поэтому следует опустить.

Историю, конструируемую с помощью отбора и комбинирования свидетельств различных авторитетов, я называю историей ножниц и клея. Я повторяю, что в действительности это не история вообще, потому что в ней не удовлетворяются необходимые условия научного знания; но до недавнего времени существовала только такая история, и большая часть того, что люди читают и даже пишут по истории сегодня, принадлежит истории этого типа. Следовательно, люди, которые мало знают об истории (некоторые из них, хотя я недавно распрощался с ними, все еще, может, читают эту книгу), скажут с некоторым нетерпением: «Почему Вы говорите, что это не история, это как раз сама история; ножницы и клей, но это и есть история, и потому история — не наука. Это знают все, несмотря на беспочвенные претензии историков-профессионалов, желающих возвысить значение своего труда». Поэтому я скажу еще несколько слов о пороках истории ножниц и клея.

Метод ножниц и клея был единственным историческим методом, известным поздней античности или средним векам. Он существовал тогда в своей простейшей форме. Историк собирал сви-

детельства, устные или письменные, исходя из своей оценки их достоверности, и соединял их воедино для публикации. Работа, которую он проделывал при этом, была отчасти литературной — он подавал материал в форме связного, однородного и убедительного повествования, — а отчасти риторической, если уместно прибегнуть к данному слову, чтобы отметить тот факт, что большинство древних и средневековых историков стремились к доказательству какого-нибудь положения, особенно философского, политического или теологического характера.

Только в семнадцатом веке, после того как возрожденческая реформа естествознания была полностью завершена, историки стали думать, что и их дом следует привести в порядок. С этого времени начались новые поиски в области исторического метода. Одни из них были связаны с систематическим исследованием авторитетов для определения их относительной достоверности, в частности исследование принципов оценки достоверности источника. Другие связаны были со стремлением расширить базу истории за счет нелитературных источников, таких, как монеты, надписи и подобные остатки древности, которые до сих пор интересовали не историков, а только собирателей разных достопримечательностей.

Первое направление не преступало границ истории ножниц и клея, но постоянно меняло ее характер. Коль скоро поняли, что утверждение автора никогда не должно приниматься за историческую истину, до тех пор пока достоверность этого автора вообще и этого утверждения в частности не будет подвергнута всесторонней проверке, само слово «авторитет» исчезло из словаря исторического метода и сохраняется только как архаический пережиток. Ибо тот, кто высказывал определенное историческое суждение, отныне стал рассматриваться не как человек, чьи слова должны быть приняты за истину, что и предполагает само значение слова «авторитет», а как человек, который добровольно занял положение свидетеля на процессе и должен подвергнуться перекрестному допросу. Документ, до той поры называвшийся авторитетом, теперь приобрел новый статус, который правильнее всего может быть передан термином «источник», термином, указывающим просто, что в нем содержится данное утверждение, но никак не выводы относительно ценности этого утверждения. Последняя — *sub judice* *, и судит о ней историк.

Такова «критическая история» в том ее виде, как она разрабатывалась начиная с семнадцатого века. В девятнадцатом же столетии она была официально провозглашена апофеозом исторического сознания. В связи с ней нужно отметить две вещи: во-первых, она все еще была одной из форм истории ножниц и клея; во-вторых, она уже в принципе вытеснялась чем-то другим, радикально отличным от нее.

* находящееся на рассмотрении судьи (*лат.*).

1. Проблема, для которой историческая критика предлагает свое решение, никого не интересует, кроме практика в области истории ножиц и клея. Предпосылкой постановки самой проблемы критической истории является то, что в некотором источнике содержится некоторое утверждение, имеющее отношение к предмету, исследуемому нами. Проблема сводится к следующему: включим ли мы это утверждение в наше собственное повествование или нет? Методы исторической критики имеют своей целью решить эту проблему одним из двух возможных способов: либо положительно, либо отрицательно. В первом случае отрывок из источника рассматривается в качестве материала, пригодного для включения в папку, где собраны данные, во втором случае он предназначается для корзины.

2. Но многие историки в девятнадцатом столетии и даже в восемнадцатом осознали ложность этой дилеммы. Сейчас общепринято мнение, что, если в источнике вы обнаруживаете утверждение, которое по каким-то причинам нельзя принять за безусловно истинное, вы не должны на этом основании отбрасывать его как бесполезное. Оно может быть определенным способом, и даже общепринятым способом, которым по обычаям того времени, когда оно было написано, выражали что-то, и вы, не зная тех обычаев, не понимаете его значения.

Первым человеком, высказавшим эту мысль, был Вико, и сделал он это в начале восемнадцатого века. Хотя в Германии, в стране, где родилась «критическая история», в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого века значение трудов Вико не было так широко признано, как они того заслуживали, они, однако, не были совсем уж неизвестны там. И в самом деле, некоторые очень, знаменитые немецкие ученые вроде Ф. А. Вольфа⁷, фактически заимствовали из них свои идеи. Но всякий, кто читал Вико или даже простое изложение его идей, должен знать, что действительно важным вопросом о любом утверждении, содержащемся в источнике, является не вопрос, истинно оно или ложно, а что оно означает. Но задать вопрос, что значит то-то и то-то, значит решительно порвать с историей ножиц и клея и выйти в мир, где история создается не копированием свидетельств лучших источников, но тем, что вы приходите к собственным умозаключениям в результате собственной мыслительной работы.

Критическая история представляет интерес для современного исследователя исторического метода только как конечная форма, принятая историей ножиц и клея накануне ее упадка. Я бы не рискнул назвать ни одного историка или даже хотя бы одну историческую работу, в которой окончательно исчезли все следы этой истории. Но я осмелюсь сказать, что любой историк (если имеется таковой), который последовательно применяет ее, или любая историческая работа, написанная полностью в соответствии

с предписаниями этого метода, отстают от науки по крайней мере на столетие.

Этого достаточно для характеристики одного из двух движений, вдохнувших новую жизнь в историю семнадцатого столетия. Другое, археологическое движение были совершенно враждебно принципам истории ножниц и клея и могло возникнуть только тогда, когда сами эти принципы уже отмирали. Не нужно особенно разбираться в монетах и надписях, чтобы понять: то, о чем они говорят, никак не может считаться безусловно достоверным и вообще должно рассматриваться скорее как пропаганда, а не как беспристрастная констатация фактов. Тем не менее именно это обстоятельство и придает им историческую ценность, ибо пропаганда тоже имеет свою историю.

Если кто-нибудь из читателей все еще думает, что история в ее современной форме создается ножницами и клеем, и согласен затратить некоторые усилия, для того чтобы решить для себя этот вопрос, то мы рекомендуем ему обратиться к истории Греции до конца Пелопоннесской войны. Этот период может послужить прекрасным примером для иллюстрации моей точки зрения, так как Геродот и Фукидид в наибольшей степени сохраняют здесь положение «авторитетов». Пусть читатель сравнит в деталях описание этого периода у них и у Грота в «Кембриджской древней истории». Пусть он отметит в этой истории предложения, в точности повторяющие слова Геродота или Фукидида; когда он закончит работу, он поймет, как изменился исторический метод за последние сто лет.

V. Исторический вывод

В разделе II говорилось, что доказательство может быть либо обязательным, как в точных науках, где природа вывода такова, что никто не может утверждать посылок, не будучи обязанным сделать и соответствующий вывод, либо же иметь рекомендательный характер, как в «индуктивных» науках, где доказательство только может оправдать утвердительный вывод, если его хотят сделать. Индуктивное доказательство с отрицательным выводом принудительно, т. е. оно абсолютно запрещает утверждать то, что желали бы утвердить в противном случае; индуктивное же доказательство с положительным выводом всегда имеет только характер разрешения.

Если история сводится к истории ножниц и клея, то единственным доказательством, находящимся в распоряжении историка, является доказательство последнего вида. Перед историком в истории этого типа встает проблема только одного рода — проблема, которая может быть решена с помощью любых доказательств. Вопрос состоит в том, чтобы принять или отвергнуть определенное свидетельство, относящееся к интересующему его

предмету. Типом доказательства, с помощью которого он решает проблему этого рода, будет, конечно, историческая критика. Если критика приведет его к отрицательному выводу, а именно к выводу о недостоверности определенного утверждения или автора, то такой вывод запретит ему принять данное свидетельство, точно так же как отрицательный результат в «индуктивном» доказательстве (например, результат, показывающий, что события определенного типа, в которых ученый заинтересован, имеют место и при отсутствии события иного типа, события, в котором он надеялся найти причину первого) запрещает представителю индуктивной науки утвердить ту точку зрения, которую он надеялся утвердить. Если же историческая критика приведет его к положительному заключению, то самое большее, что оно может ему дать, так это nihil obstat*. Ибо положительный вывод говорит только одно: человек, высказавший определенное положение, не слывет невеждой или обманщиком, а само положение лишено явных признаков неистинности. Но, несмотря на все это, оно может быть неистинным, а человек, высказавший его, хотя и пользуется хорошей репутацией знающего и честного человека, в данном конкретном случае мог оказаться жертвой ложной информации о сообщенных им фактах, непонимания их или же действовал, желая скрыть либо исказить известную ему истину или то, что он принимал за истину.

Чтобы избежать возможного непонимания, здесь можно было бы добавить следующее: можно предположить, что перед историком ножниц и клея возникает и другая проблема, не сводящаяся к решению вопроса о принятии или отбрасывании данного свидетельства и которая поэтому должна решаться методами, отличными от метода исторической критики. А именно: перед ним стоит вопрос, какие выводы вытекают из данного свидетельства в случае его принятия или же что вытекает из факта принятия его историком. Но эта проблема не является специфической для истории клея и ножниц; это проблема, возникающая в истории или псевдоистории любого типа вообще и даже в науке или псевдонауке любого типа. Это просто общая проблема логического следования. Но, когда она возникает в истории ножниц и клея, в ней выявляется одна особенная черта. Допустим, что до историка через определенное свидетельство прошлого дошло некое утверждение и из этого утверждения необходимо вытекает какое-то следствие, но вывод, побудивший историка принять данное свидетельство как достоверное, носил обязательный, рекомендательный характер. В таком случае столь же необязательным будет его утверждение данного следствия. Если он позаимствовал у своей соседки только корову, а корова у него отелилась, то он не имеет права считать теленка своей собственностью. Любой

* ничто не мешает (лат.).

ответ на вопрос, обязан ли историк ножниц и клея принять данное свидетельство или же ему только позволено сделать это, влечет за собой и соответствующее решение вопроса о том, обязан ли он или ему позволено принять следствия этого свидетельства.

Часто можно слышать, что «история — не точная наука». Значение данного положения, на мой взгляд, состоит в том, что никакое доказательство в истории никогда не может вывести заключение с той принудительной силой, которая характерна для точной науки. Исторический вывод, как, по-видимому, следует из данного утверждения, никогда не обладает принудительностью, он только в лучшем случае разрешает нам считать его заключение логически допустимым; или же, как иногда довольно неопределенно говорят, он никогда не ведет к достоверности, а только — к вероятности. Многие историки, принадлежащие к моему поколению, воспитанные в те времена, когда эту максиму принимали все образованные люди (я ничего не говорю о тех немногих мыслителях, которые на целое поколение опережали свое время), по всей вероятности, могут припомнить свой восторг, когда они впервые открыли, что это положение совершенно ложно и что в их распоряжении есть историческое доказательство, совершенно свободное от произвола, не допускающее никаких иных заключений, но подтверждающее свой тезис так же окончательно, как это делает математика. Многие из этих историков, с другой стороны, вероятно, смогут припомнить и тот шок, который они пережили, поняв после размышлений, что вышеприведенная максима не была, строго говоря, ошибочным суждением об истории, о той истории, какой они посвящали свои усилия, о науке истории, — она была истиной о чем-то совершенно ином, а именно об истории ножниц и клея.

Если любой читатель пожелает здесь взять слово в порядке обсуждения вопроса и заявить протест в связи с тем, что философский вопрос, который должен решаться путем соответствующих рассуждений, незаконно подменяется ссылками на авторитет источников, и, опровергая меня, напомним хороший старый рассказ о человеке, подчеркивавшем: «Я не доказываю, я вам говорю», — то мне остается лишь признать, что он попал в самую точку. Я ничего ему не доказываю, я только говорю.

Может быть, я сейчас веду себя неправильно? Вопрос, который я хочу решить, состоит в следующем: требует ли вывод того типа, который используется в научной истории в отличие от истории ножниц и клея, обязательных заключений или же только разрешает их принять? Допустим, этот вопрос был поставлен не в связи с историей, а с математикой. Допустим, кто-нибудь захотел узнать, действительно ли евклидовское доказательство так называемой теоремы Пифагора обязывает или только позволяет принять, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов. Что касается меня, то я могу представить себе только одну вещь,

которую бы мог проделать любой разумный человек в подобной ситуации. Он попытался бы найти кого-нибудь, чье математическое образование пошло дальше 47-й теоремы 1 книги «Начал» Евклида, и спросил бы его об этом. И если бы ему не понравился его ответ, он бы поискал других знатоков и задал им тот же самый вопрос. Если же им всем не удалось бы убедить его, он бы отказался от попыток получить ответ на свой вопрос таким способом и сам занялся бы изучением элементов планиметрии.

Единственное, чего он не стал бы делать, будучи сколь-нибудь разумным человеком, так это говорить: «Это философский вопрос, и ответ, который удовлетворит меня, должен быть только философским». Он может обозначать такой ответ любым термином, но не может изменить того факта, что единственный путь решения вопроса о неоспоримости доказательства определенного типа — научиться самому доказывать подобным образом и посмотреть, что из этого выйдет. Однако неплохо прислушаться и к словам тех, кто сам проделал эту работу.

VI. К л а с с и ф и к а ц и я

Историки ножниц и клея, испытав отвращение к простому переписыванию утверждений других людей и осознав в себе способность к самостоятельной мыслительной деятельности, ощущают похвальное желание применить ее на практике. Это желание они, как часто можно констатировать, удовлетворяют, изобретая систему классификационных ячеек для упорядочения своей эрудиции. Так возникают все те схемы и шаблоны, под которые история вновь и вновь позволяет себя подогнать людям, действующим с поразительным искусством, таким, как Вико с его учением об исторических циклах, основанным на греко-римских спекуляциях, Кант с его программой «универсальной истории с космополитической точки зрения», Гегель, мысливший вслед за Кантом универсальную историю как прогрессирующую реализацию состояния человеческой свободы, Конт и Маркс, два великих человека, каждый из которых развил идеи Гегеля, и т. д. вплоть до Флиндерса Петри⁸, Освальда Шпенглера и Арнольда Тойнби в наши дни, близких по духу скорее Вико, чем Гегелю.

Хотя с этими классификационными схемами мы сталкиваемся и в двадцатом веке, а восходят они к восемнадцатому, если не говорить о более ранних изолированных попытках, импульс к упорядочению всей истории в рамках единой схемы (не просто хронологической, но качественной, в соответствии с которой исторические «периоды», обладающие специфическими чертами, следуют друг за другом во времени, подчиняясь некоей закономерности, которая может быть необходимой по *априорным* основаниям, либо навязываться нашему сознанию в силу ее частой повторяемости, либо же по тем и другим соображениям, вместе взя-

там) является в основном феноменом девятнадцатого века. Он относится к периоду, когда история ножниц и клея находилась при последнем издыхании, когда ученые уже разочаровались в ней, но еще не порвали с нею. Вот почему поддавшиеся этому классификационному методу люди, как правило, обладали высоким интеллектом и обнаруживали подлинную талантливость в истории, но ограниченность метода ножниц и клея не позволяла им развернуться.

Типичным в тех условиях было стремление некоторых из них представлять свои классификационные попытки как «возвышение истории до ранга науки». История в том виде, в каком они находили ее, означала историю ножниц и клея. Она, очевидно, не была наукой, потому что в ней не было ничего автономного, ничего творческого. Она была простым переносом готовой информации из одного сознания в другое. Они понимали, что история может быть чем-то большим. Она могла и должна была иметь свойства науки. Но как этого добиться? Здесь, считали они, им может прийти на помощь аналогия с естественными науками. Со времен Бэкона стало общим местом, что в любой естественной науке начинают со сбора фактов, а затем переходят к построению теорий, т. е. к экстраполяции закономерностей, выявившихся в уже собранных фактах. Очень хорошо! Давайте соберем вместе все факты, известные историкам, поищем закономерности в них и затем экстраполируем эти закономерности, создав некоторую теорию всеобщей истории.

Эта история оказалась совсем нетрудной для любого ученого с живым умом и вкусом к тяжелой работе. Ибо не было никакой необходимости собирать все факты, известные историкам. Любая достаточно большая подборка фактов, как выяснилось, обнаруживала изобилие всякого рода закономерностей, а экстраполяция этих закономерностей в отдаленное прошлое, о котором было известно очень мало, и в будущее, о котором вообще ничего не было известно, давала представителю «научной» истории как раз то чувство собственного могущества, в котором ему отказывала история клея и ножниц. После того как его приучили считать, что он как историк не может познать чего-либо большего, чем ему говорят его источники, он обнаружил, как ему казалось, ложность этой теории. Он открыл, что, превращая историю в науку, он может познавать исключительно собственными силами предметы, которые его источники скрывали от него или о которых они ничего / не знали.

Все это было самообманом. Ценность каждой из этих классификационных схем, если под ценностью понимать то, что они способны быть средством открытия исторических истин, не устанавливаемых простой интерпретацией свидетельств, была равна нулю. И действительно, ни одна из них никогда не имела никакой научной ценности вообще, ибо недостаточно, чтобы наука

была автономна или креативна, она должна также быть убедительной и объективной; ее выводы должны казаться необходимыми всякому, кто может и хочет рассмотреть те основания, на которых она строится, и самостоятельно прийти к тем заключениям, к которым они ведут. Ни одна из названных схем не обладала этими качествами. Они были произвольны. Если же какая-нибудь из них когда-либо и была принята сколько-нибудь значительным числом ученых, помимо человека, ее придумавшего, то совсем не потому, что она поразила их своей научной убедительностью, а потому, что она превратилась в вероучение, по сути дела, некоей религиозной общины, хотя последняя могла и не считать себя таковой. Так в какой-то мере случилось с контизмом... Исторические схемы подобного типа приобрели магическое значение, создав некую фокусную точку эмоций и выступая тем самым в качестве стимула действий. В других случаях они имели некоторую развлекательную ценность, немаловажную в жизни усталого историка ножниц и клея.

Но это заблуждение не было и абсолютно беспочвенным. Надежда на то, что история ножниц и клея будет заменена когда-нибудь новым типом истории, истории подлинно научной, была достаточно обоснованной. Фактически она и сбылась. И надежда на то, что этот новый тип истории позволит историку узнавать те вещи, о которых его авторитеты ничего не могли или не хотели сказать ему, также была обоснованной, и она также осуществилась. Как это произошло, мы увидим очень скоро.

VII. Кто убил Джона Доу?

Когда Джона Доу нашли рано утром в воскресенье лежащим на столе с кинжалом между лопатками, никто не думал, что его убийцу можно будет определить с помощью свидетельских показаний. Было маловероятно, чтобы кто-нибудь видел это убийство. Еще менее вероятно, чтобы кто-нибудь из доверенных лиц преступника его выдал. И самым невероятным было бы ожидать, что убийца явится в деревенский полицейский участок с повинной. Тем не менее общественность требовала, чтобы он предстал перед судом, и у полиции были некоторые надежды на то, что ей удастся удовлетворить это требование, хотя единственным ключом к разгадке тайны преступления было небольшое пятно свежей зеленой краски на рукоятке кинжала, краски, похожей на ту, которой была окрашена железная калитка между садами Джона Доу и местного деревенского священника.

Полиция надеялась найти убийцу не потому, что она ожидала получить со временем ценные свидетельские показания. Напротив, когда такое показание было дано в виде заявления престарелой старой девы, живущей по соседству и сказавшей, что

она убила Джона Доу собственными руками за то, что он подло пытался покуситься на ее честь, то даже деревенский констебль (не особенно умный, но добрый парень) посоветовал ей пойти домой и принять аспирин. Позднее в тот же день в полицию явился деревенский браконьер и сказал, что он видел, как егерь влезал в окно кабинета Джона Доу, но его показания вызвали еще меньшее доверие. И наконец, когда дочь священника в сильном возбуждении ворвалась в полицейский участок и заявила, что убила его, то единственным результатом этого заявления был звонок констебля местному инспектору. Констебль напомнил инспектору, что молодой приятель девушки Ричард Роу — студент-медик и потому должен знать, где у человека сердце, и что он провел субботнюю ночь в доме священника, находящемся в непосредственной близости от дома убитого.

В ту ночь была буря с проливным дождем между двенадцатью и часом ночи, и инспектор при допросе горничной священника узнал, что ботинки м-ра Роу были утром очень мокрыми. При допросе Ричард признался, что он выходил в середине ночи, но отказался отвечать, зачем и куда.

Джон Доу был шантажистом. В течение многих лет он шантажировал священника, угрожая опубликовать факты о некоторых похождениях в молодости его умершей жены. Плодом этих походов была девушка, считавшаяся дочерью священника и родившаяся шесть месяцев спустя после его брака. В распоряжении Джона Доу были письма, доказывающие это. К моменту преступления он уже заполучил все состояние священника, а утром в ту роковую субботу потребовал передачи ему и всего наследства покойной, которое она оставила священнику на содержание своей дочери. Священник решил покончить с этим. Он знал, что Джон Доу засиживался за письменным столом поздно по ночам; он знал, что за сидящим слева было французское окно, а напротив — коллекция восточного оружия; и он знал, что теплыми вечерами окно остается открытым, пока Джон Доу не пойдет спать. В полночь он потихоньку вышел из дому в перчатках, но Ричард, который заметил его душевное состояние и был им очень обеспокоен, случайно выглянул из своего окна и увидел, что священник идет через сад. Он поспешно оделся и последовал за ним. Однако, когда он выбежал в сад, священника уже не было. В это время разразилась буря. Между тем план священника великолепно удался. Джон Доу спал, его голова лежала на пачке старых писем. Только после того, как кинжал вонзился в его сердце, священник взглянул на эти письма и узнал почерк своей жены. Конверты были адресованы «Джону Доу, эсквайру». До этого времени он не знал, кто был соблазнителем его жены.

Инспектор розыска Дженкинс из Скотланд-Ярда, вызванный на место преступления главным констеблем по настоятельным просьбам маленькой дочери его старого друга, обнаружил в му-

сорном ящике священника много пепла — главным образом от сгоревших бумаг, но также и от кожи, по-видимому от сгоревшей пары кожаных перчаток. Свежая краска на калитке сада Джона Доу — он сам выкрасил ее утром того дня — объяснила, почему нужно было сжечь перчатки; а среди пепла были найдены металлические пуговицы с именем известного галантерейщика на Оксфорд-стрит, у которого всегда делал покупки священник. Следы краски с калитки Джона Доу были найдены и на правом обшлаге пиджака, пострадавшего от недавнего ливня, пиджака, подаренного в понедельник священником бедному прихожанину. Впоследствии инспектора по розыску сильно бранили за то, что он позволил священнику понять, в каком направлении он осуществляет свое расследование, и тем самым дал ему возможность принять цианистый калий и избежать виселицы.

Методы уголовного розыска не во всем тождественны методам научной истории, потому что нетождественны их конечные цели. В руках уголовного суда жизнь и свобода гражданина, и в странах, где граждане считаются обладающими какими-то правами, суды поэтому обязаны действовать, и действовать быстро. Время, необходимое для того, чтобы прийти к какому-то решению, является существенным фактором определения ценности (т. е. справедливости) самого этого решения. Если какой-нибудь молодой судья скажет: «Я совершенно уверен, что через год, когда мы на досуге обдумаем все обстоятельства этого дела, мы будем в состоянии лучше понять, о чем они свидетельствуют», — то ему ответят: «Да, здесь Вы правы в известном смысле, но то, что Вы предлагаете, невозможно. Ваша задача — не просто вынести приговор, но вынести его сейчас, и Вы будете сидеть здесь до тех пор, пока не сделаете этого». Вот почему судья должен удовлетвориться чем-то меньшим, чем научное (историческое) доказательство, а именно той степенью уверенности или убежденности, которая будет достаточна в любых практических делах повседневной жизни.

Исследователь исторического метода поэтому едва ли сочтет целесообразным тратить много времени на тщательное изучение правил судебного разбирательства, принятых законом. Историк совсем не обязан прийти к какому-нибудь решению в заданный интервал времени. Для него существенно только одно — правильность принимаемого им решения, а это значит, что последнее с необходимостью должно вытекать из имеющихся в его распоряжении данных.

Однако, коль скоро мы имеем это в виду, аналогия между юридическими и историческими методами имеет известную ценность для понимания истории и даже, я полагаю, бóльшую ценность для того, чтобы оправдать приведенный мною пример из литературы. В противном случае было бы ниже достоинства читателя обращать его внимание на него.

VIII. Вопрос

Фрэнсису Бэкону, юристу и философу, принадлежит знаменитое высказывание о том, что естествоиспытатель должен «допрашивать Природу». Когда Бэкон писал это, он отрицал, что отношение ученого к природе должно быть отношением уважительного внимания, которое ждет ее показаний, а сам ученый должен строить свои теории на основе того, что она согласится ему поведать. Фактически он утверждает здесь две вещи: во-первых, что инициатива в исследовании принадлежит ученому, который для себя решает, что он хочет знать, и в соответствии с этим сам формулирует свою проблему; во-вторых, что ученый должен найти средства заставить природу отвечать, придумать те попытки, которые развяжут ей язык. В кратком афоризме Бэкон раз и навсегда сформулировал истинную теорию познания экспериментальной науки.

Но это положение, хоть Бэкон о том и не догадывался, является и подлинной теорией исторического метода. В истории ножниц и клея историк стоит на добэконовских позициях. Его отношение к авторитетам, как показывает само слово «авторитет»,— отношение уважительного внимания. Он ждет того, что они пожелают сообщить ему, и позволяет им говорить так, как они хотят, и тогда, когда они хотят. Даже тогда, когда он открыл метод исторической критики, а авторитеты превратил просто в источники, это отношение в основе осталось неизменным. В известной мере отношение изменилось, но лишь поверхностно. Оно заключалось просто в принятии некоторой методики, позволяющей делить очевидцев на овец и козлиц. Одни дисквалифицируются как свидетели, к другим относятся точно так же, как относились к авторитетам в соответствии с правилами старого метода. Но в научной истории, истории в собственном смысле слова, произошла бэконовская революция. Научный историк, несомненно, тратит большое количество времени, читая те же самые книги, что читал историк ножниц и клея,— Геродота, Фукидиду, Ливия, Тацита и т. д., но читает он в совершенно ином, фактически бэконовском духе. Историк ножниц и клея читает их чисто рецептивно, стараясь установить, что в них говорится. Научный историк читает их, поставив перед собой проблему, беря на себя инициативу в решении вопроса о том, что он хочет найти в них. Далее, историк ножниц и клея читает их, исходя из допущения, что в них нет ничего, о чем бы они прямо не говорили читателю; научный же историк подвергает их попыткам, выжимая из них сведения, которые на первый взгляд говорят о чем-то совершенно ином, а на самом деле дают ответ на вопрос, который он решил поставить. Там, где историк ножниц и клея скажет с полной уверенностью: «У такого-то автора нет ничего по такому-то вопросу»,— научный,

или бэконовский, историк ответит: «Разве? А вы не видите, что этот отрывок, посвященный совсем другому сюжету, фактически предполагает, что автор придерживался таких-то и таких-то взглядов на вопрос, о котором, согласно вашему утверждению, текст ничего не говорит».

Приведем пример из моего рассказа. Деревенский констебль не арестовал дочку священника и не избивал ее резиновой дубинкой, чтобы вынудить ее признаться. Она начал с использования методов критической истории. Он сказал себе: «Убийство было совершено кем-то, обладающим большой физической силой и некоторыми познаниями в области анатомии. У этой девушки, бесспорно, нет такой физической силы и, по-видимому, нет анатомических познаний. Во всяком случае я знаю, что она никогда не посещала медицинских курсов. Кроме того, если бы она и убила, то она никогда не обвинила бы саму себя с такой поспешностью. Ее рассказ — ложь».

После этого критический историк потерял бы интерес к ее рассказу и выбросил бы его в корзину для бумаг. Научный же историк заинтересовался бы им и проверил его, как делает химик с неизвестным веществом, определяя его по тому, как оно реагирует на реактивы. Он был бы в состоянии это сделать потому, что, будучи научным мыслителем, он бы знал, какие вопросы следовало задать в этом случае. «Почему она лжет? Потому, что она старается прикрыть кого-то. Кого же? Либо своего отца, либо своего молодого человека. Был убийцей ее отец? Нет, священник — убийца?! Значит, это ее молодой человек. Хорошо ли обоснованы эти подозрения? Может быть, он был здесь в то время; он достаточно силен и достаточно сведущ в анатомии». Читатель припомнит, что в уголовном розыске, занимаясь поиском преступника, основываются на наиболее вероятных линиях поведения людей в обыденной жизни, в то время как в истории мы требуем достоверности. Во всем же остальном налицо полная параллель. Деревенский констебль (неумный парень, как я уже писал, но ведь и научно мыслящий исследователь не обязан быть умным, он должен только знать свою работу, т. е. знать вопросы, которые ему следует ставить) был обучен элементарным правилам полицейской работы, и эта подготовка позволила ему задать нужные вопросы и тем самым прийти на основании ложных показаний девушки против самой себя к выводу, что она подозревает в убийстве Ричарда Роу.

Единственной ошибкой констебля было то, что, поспешив с ответом на вопрос: «Кого подозревает эта девушка?», — он упустил из виду вопрос: «Кто убил Джона Доу?» Именно здесь у инспектора Дженкинса и было преимущество перед констеблем — не потому, что он был умнее его, а потому, что тщательнее выучил правила своего ремесла. Я думаю, что инспектор рассуждал следующим образом.

«Почему дочь священника подозревает Ричарда Роу? По-видимому, потому, что она знает, что он был вовлечен в какие-то странные события, происходившие в усадьбе священника в ту ночь. Одно странное событие, как нам известно, там действительно произошло. Ричард вышел из дому в грозу, и уже этого одного совершенно достаточно, чтобы возбудить подозрения. Но мы хотим знать, он ли убил Джона Доу. Если он, то когда он это сделал? После того, как разразилась гроза, или до этого? Не до грозы, потому что на грязи садовой дорожки священника мы видели его следы в обоих направлениях: они начинаются в нескольких ядрах от двери дома, ведущей в сад, и идут от дома, так что он находился в том месте и двигался в этом направлении, когда начался ливень. Так, но принес ли он грязь в кабинет Джона Доу? Нет, там нет никакой грязи. Может быть, он снял ботинки, перед тем как войти в кабинет. Давайте подумаем. В каком положении был Джон Доу, когда он получил удар кинжалом в спину? Прислонился ли он к спинке кресла или сидел прямо? Нет, потому что спинка защитила бы его. Он, должно быть, наклонился вперед. Возможно, и даже вероятно, он спал в том положении, в котором он все еще лежит. Как действовал убийца? Если Доу спал, то убить его было очень легко: тихо войти внутрь, взять кинжал и дело с концом. Если Доу не спал, а просто наклонился вперед, то можно было сделать то же самое, но не с такой легкостью. Теперь — задержался ли убийца перед кабинетом, чтобы снять башмаки? Невозможно. И в том, и в другом случае главным была быстрота: все должно было быть сделано до того, как он откинется на спинку кресла или проснется. Следовательно, отсутствие грязи в кабинете освобождает Ричарда от подозрений.

Если это так, то почему же он вышел в сад? Прогуляться? Невозможно — собиралась гроза. Покурить? В этом доме курят везде. Встретиться с девушкой? Нет никаких признаков, что она была в саду, и почему, собственно, им надо было встречаться в саду? В их распоряжении после ужина была гостиная, а священник был не из тех, кто прогнал бы молодых людей спать. Он человек свободных взглядов. Итак, почему же молодой Ричард вышел в сад? Что-то его обеспокоило, я думаю. Там что-то должно было происходить. Что-то странное.

Вот и вторая странная вещь в усадьбе священника, о которой мы ничего не знаем.

Что бы это могло быть? Если убийца вышел из усадьбы священника, о чем свидетельствует краска, и если Ричард увидел его из своего окна, то это могло побудить его выйти из дому: ведь убийца подошел к дому Джона Доу до того, как начался дождь, а Ричард был застигнут им в десяти ярдах от калитки. Как раз в это время. Давайте подумаем, что произошло бы, если убийца действительно вышел из дома священника. По всей види-

мости, он бы туда и вернулся. Но у нас нет никаких следов на мокрой земле. Почему? Потому что он достаточно хорошо знал сад и шел обратно по траве даже в этой крошечной тьме. Если дело обстоит так, то он очень хорошо знал усадьбу ректора и провел ночь там. Не был ли убийцей сам священник?

Теперь — почему Ричард отказался говорить, что заставило его выйти в сад? Вероятно, чтобы избавить кого-то от беды, и почти наверняка от беды, связанной с этим убийством. Этим кем-то был не он сам, потому что я сказал ему, что мы знаем о его непричастности к убийству. Кто-то другой. Кто? Может быть, священник? Невозможно представить, чтобы им был кто-то другой. Предположим, что это — священник, как бы он действовал в таком случае? Очень просто. Он вышел бы около полуночи в теннисных туфлях и перчатках. Прошел совершенно бесшумно по дорожкам усадьбы: на них нет никакого гравия. Подошел к маленькой железной калитке сада Джона Доу. Знал ли он, что она свежеевыкрашена? Очевидно, нет: она была выкрашена после завтрака. Поэтому он взялся за нее руками. Пятна краски на перчатках. Видимо, и на пиджаке. Подошел по траве к окну кабинета Джона Доу. Тот, сидя в своем кресле, склонился над столом; может быть, заснул. Теперь дело в скорости, скорости, не представляющей труда для хорошего теннисиста. Шаг левой ногой в комнату, правой ногой вправо, хватает кинжал, шаг левой ногой вперед, и кинжал вонзает в спину.

Но что делал Джон Доу за столом? На столе, как известно, ничего не было. Странно. Не проводил же он вечер, сидя за пустым столом. За этим что-то скрывается. Что мы в Скотланд-Ярде знаем об этом субъекте? Шантажист — вот оно что! Не шантажировал ли он священника? Не смаковал ли он какие-нибудь письма или что-то в этом роде в тот вечер? И не застал ли его священник спящим за столом? Но это не наше дело. Предоставим защите разобраться в этом. Я бы не напирал на такой мотив убийства в обвинительной речи.

А теперь, Джонатан, не спеши. Ты привел его в комнату убитого, теперь выведи его обратно. Что же он делает теперь? Только что начался проливной" дождь. Назад он идет под дождем. Снова пачкается у калитки. Идет по траве, поэтому никакой грязи на обуви. Вернулся домой. Весь мокрый, перчатки запачканы краской. Стирает краску с дверной ручки. Закрывает дверь. Кладет письма (если это были письма) и перчатки в водогрей ванной комнаты... пепел все еще должен быть в мусорном ящике. Снимает всю одежду и вешает ее в шкаф ванной комнаты... высохнет к утру. И она действительно высохла, но пиджак безнадежно испорчен. Что же он будет делать с пиджаком? Сначала он ищет следы краски на нем. Если бы он нашел краску, то постарался бы уничтожить его, но горе человеку, пытающемуся уничтожить пиджак в доме, где заправляют женщины. Если же он не

обнаружил краску, он, несомненно, постарался бы потихоньку избавиться от него, подарив его, скажем, бедным.

Отлично, отлично, получается очень забавно. Но как установить, правильно я думаю или нет? Надо поставить два вопроса. Во-первых, можно ли найти пепел сгоревших перчаток? И металлические пуговицы, если эта пара похожа на все другие пары, найденные у него? Если мы сумеем найти пепел и пуговицы, мы на верном пути. Если нам удастся отыскать также груды пепла от сгоревших бумаг, то версия с шантажом верна. Во-вторых, где пиджак? Если бы мы смогли найти мельчайшие следы краски С калитки Джона Доу на нем, то тогда вся наша версия была бы полностью подтверждена».

Я несколько углубился в этот анализ потому, что хотел выделить два момента в постановке вопросов, т. е. в том, что играет главенствующую роль в истории, как и во всякой науке.

1. Каждый шаг в ходе рассуждений зависит от постановки соответствующего вопроса. Вопрос — это гремучая смесь в пистоне патрона, движущая сила каждого взрыва. Но данная метафора не совсем точна. При каждом новом взрыве пистона взрывается один и тот же вид гремучей смеси. Но никто из тех, кто понимает метод постановки вопросов в исследовании, не будет задавать все время один и тот же вопрос: «Кто убил Джона Доу?» Каждый раз он будет ставить другой вопрос. И совершенно недостаточно иметь только набор вопросов, охватывающих все поле исследования, и задавать их в произвольной последовательности: вопросы должны ставиться в правильном порядке. Декарт, один из трех великих мастеров логики постановки вопроса (двумя другими были Сократ и Бэкон), подчеркивал эту мысль, объявляя ее кардинальным принципом научного метода. Но если взглянуть на современные работы по логике, то видно, что все призывы Декарта оказались тщетными. Среди современных логиков царит своеобразный заговор: для них главная задача ученого — «составить суждение», или «утвердить положение», или же «понять факты», а также «охватить» или «понять» отношения между ними. Все это говорит о том, что у них нет ни малейшего представления о научном мышлении, а сами они за описание научного познания хотят выдать описание собственного случайного, ненаучного, несистематического мышления.

2. Эти вопросы не задает один человек другому в надежде, что тот просветит его, дав ответы на них. Как и все научные вопросы, ученый задает их самому себе. Это сократовская идея, которую выразил Платон, определив мысль как «диалог души с самой собою», причем из собственных произведений Платона ясно видно, что под диалогом он подразумевал процесс выработки правильного вопроса и ответа на него. Когда Сократ учил своих молодых учеников, задавая им вопросы, он учил их, как ставить вопросы самим себе, и показывал им на примерах, к каким пора-

зительным результатам может прийти даже самый темный из них, задавая разумные вопросы самому себе, вместо того чтобы просто глазеть на себя в соответствии с предписаниями наших современных эпистемологов, надеющихся, что, когда мы сделаем наши души «чистой доской», мы наконец «поймем факты».

IX. Утверждение и основание

Отличительная черта истории ножниц и клея, равно присущая как ее наименее, так и наиболее критическим формам, — в том, что историк в ней имеет дело с уже готовыми утверждениями, и проблема, встающая перед ним, сводится к принятию либо отбрасыванию этих утверждений. В случае принятия историк просто включает их в качестве компонента своего собственного исторического знания. В сущности история для историка этого направления означает простое повторение утверждений, которые другие люди сделали до него. Отсюда — он может приступить к работе только тогда, когда располагает известным запасом готовых утверждений по вопросам, о которых намеревается писать, размышлять и т. д. Сам факт, что эти высказывания он должен получить в готовой форме в источниках, лишает историка ножниц и клея возможности претендовать на звание научного историка, ибо именно это обстоятельство лишает его той автономии, которая является существенной чертой всякой научной мысли. Под автономией я понимаю такой вид научного мышления, когда исследователь опирается на собственный авторитет, высказывает определенные положения или предпринимает какие-то действия по своей инициативе, а не потому, что эти положения и действия санкционированы или подписаны кем-то посторонним;

Отсюда следует, что научная история вообще не содержит никаких готовых утверждений. Для научного историка акт включения готового утверждения в структуру его собственного исторического знания невозможен как таковой. Сталкиваясь с готовым суждением, научный историк никогда не задает себе вопроса: «А является ли данное суждение истинным или ложным?», — или же, иначе говоря: «Должен ли я включить его в мою собственную историю этого предмета?» Он спрашивает другое: «А что это суждение означает?» Последний вопрос в сущности эквивалентен вопросу: «Какой свет на исследуемый мною предмет проливает тот факт, что данное лицо высказало данное суждение о нем, вкладывая в него совершенно определенный смысл?» Все это может быть выражено следующими словами: научный историк рассматривает утверждения источников не в качестве констатаций исторических фактов, а как основание для своих суждений; они для него не истинные или ложные описания исторических фактов, не описания вообще (на что они претендуют), а факты совсем другого рода, которые могут пролить свет на подлинные события

Идея истории. Часть V

/истории, если мы зададим им верные вопросы. Так, в моем рассказе дочь священника сказала констеблю, что она убила Джона Доу. Как и научный историк, он начинает с того, что внимательно прислушивается к ее утверждению — до того момента, пока не перестает рассматривать ее заявление как заявление вообще, т. е. как истинное или ложное описание совершенного убийства, и начинает рассматривать самый факт ее заявления как нечто такое, что может оказаться полезным следствию. Именно поэтому он знает, какие вопросы ему следует задать в связи с этим заявлением, вопросы, начинающиеся со слов: «А почему она рассказала мне всю эту историю?» Историк ножниц и клея заинтересован, так сказать, в «содержании» высказываний, в том, что они сообщают. Научный историк — в самом факте, что они были сделаны.

Высказывание, которое слушает или читает историк, — готовое, законченное высказывание для него. Но высказывание, утверждающее, что высказывание определенного рода делается кем-то, не является готовым, законченным высказыванием. Если историк говорит себе: «Я теперь читаю или слушаю высказывание такого-то содержания», — он сам делает некое утверждение. Но это не заимствованное утверждение, оно автономно. Он делает его, основываясь на собственном мнении. И именно это автономное утверждение представляет собой исходную точку мысли научного историка. Основанием для вывода констебля, что дочь священника подозревает в убийстве Ричарда Роу, были не ее слова: «Я убила Джона Доу», — а его собственное высказывание о том, что дочь священника сказала ему, что она убила Джона Доу.

Если научный историк приходит к своим выводам не на основании имеющихся у него законченных высказываний, а исходя из своей самостоятельной констатации факта, что такие высказывания были сделаны, то он может приходиться к заключениям даже в том случае, когда у него нет никаких подобных высказываний. Предпосылками его доказательства становятся его собственные автономные высказывания, и нет никакой необходимости в том, чтобы они были высказываниями о других высказываниях.

Вернемся еще раз к нашему примеру с Джоном Доу. Предпосылки, на основании которых инспектор из Скотланд-Ярда сделал вывод о невинности Ричарда Роу, были его автономными суждениями, не основывающимися ни на каком авторитете, кроме его собственного. Ни одна из этих предпосылок не была высказыванием о высказывании, сделанном кем-то другим. Самым важным в доказательстве невинности Ричарда Роу было то, что, хотя он и загрязнил свою обувь, идя от дома священника, никаких следов грязи не было обнаружено в кабинете Доу, а обстоятельства убийства были таковы, что исключали всякую возможность для Ричарда снять или почистить свою обувь. Каждый из **этих** элементов доказательства в свою очередь был заключением

некоторого хода мыслей, но посылки, на которых основывались эти заключения, в столь же малой степени были высказываниями о высказываниях, как и сами эти три элемента. И опять же решающая улика против священника логически не зависела ни от каких высказываний, сделанных инспектором в отношении других высказываний, принадлежащих другим лицам. Она основывалась на наличии некоторых предметов в мусорном ящике и на пятнах определенной краски на рукаве пиджака, сшитого по моде, характерной для одежды священнослужителей, и севшего потому, что он попал под дождь. Все эти факты были найдены и подтверждены собственными наблюдениями инспектора. Я вовсе не хочу сказать, что научный историк может работать эффективнее, когда вообще не существует никаких высказываний о предмете, его интересующем. Избегать любых высказываний о прошлом в истории только потому, что они могут оказаться ловушкой для слабых историков, было бы слишком педантичным способом борьбы с историей ножниц и клея. Все, что я хочу сказать, так это то, что научный историк в своих рассуждениях не зависит от того, были или не были сделаны определенные высказывания о прошлом.

Это важно потому, что данное положение, устанавливая известный принцип, разрешает спор, который в настоящее время, хотя и потерял свою остроту, все еще отзывается в сознании историков. Это был спор между теми, кто утверждал, что история в конечном счете зависит от «письменных источников», и теми, кто доказывал, что она также может строиться на «неписанных источниках». Терминология в этом споре была выбрана неудачно. Значение термина «письменные источники» не исключало устной традиции и не обязательно было связано с письменностью в строгом смысле этого слова в отличие, скажем, от резьбы по камню и т. д. Фактически «письменные источники» означали завершённые высказывания, утверждающие или предполагающие так называемые факты, относящиеся к областям, которыми интересовались историки. «Неписанные источники» означали археологические находки, гончарные изделия и т. д., связанные с предметами, интересующими историков. Безусловно, слово «источник» неприменимо в данном случае, ибо источник означает нечто, из чего воду или любую иную жидкость извлекают уже готовой для употребления. Применительно к истории источник это нечто, из чего извлекаются готовые высказывания о прошлом. Смысл обозначения гончарных изделий термином «неписанные источники» состоял в том, чтобы подчеркнуть, что, не будучи текстами, они не содержат готовых высказываний о прошлом и потому не являются письменными источниками (гончарное изделие с надписями или «острака», безусловно, относились к «письменным источникам»).

На самом же деле это был спор между людьми, которые считали, что история ножниц и клея — единственно возможный род

истории, и людьми, которые, хотя и не опровергали полностью правомерность методов ножниц и клея, все же полагали, что история может обойтись и без них. По моим воспоминаниям, эта дискуссия все еще была жива в академических кругах нашей страны 30 лет назад, хотя и тогда от нее пахло чем-то архаичным. Все суждения в этом споре, насколько я помню, были чрезвычайно путаными, и философы той эпохи не обратили на эту дискуссию ни малейшего внимания, хотя она касалась вопроса, представляющего большой философский интерес. Здесь они упустили великолепную возможность проделать полезную работу. У меня осталось впечатление, что дискуссия завершилась самым жалким компромиссом. Сторонники истории ножниц и клея, приняв в принципе, что «неписьменные источники» могут дать ценные сведения, продолжали настаивать на том, что их ценность весьма ограничена и может проявиться только тогда, когда их используют как вспомогательные средства, дополняющие «письменные источники». Да к тому же, по их мнению, они относились к таким низким предметам, как торговля или производство, которые не могут интересовать историка, если он хоть в какой-то степени джентльмен. Все это на практике означало, что историки, воспитанные в духе истории ножниц и клея, начали, очень робко на первых порах, осознавать возможность истории совершенно нового типа. Но когда они попытались использовать открывшуюся возможность, стало ясно, что их крылья еще настолько некрепки, что они способны лишь на первые, самые робкие полеты.

Х. Вопрос и основание

Если история означает историю ножниц и клея, когда историк в своих познаниях зависит от имеющихся у него готовых высказываний, а тексты, содержащие эти высказывания, называются его источниками, то легко дать определение источника. Источник — это текст, содержащий высказывание или высказывания о данном предмете. Такое определение имеет известную практическую ценность, потому что позволяет разделить всю существующую литературу, коль скоро историк определил область своих интересов, на тексты, которые могут служить ему источниками и потому должны рассматриваться, и тексты, которые не могут ему служить в этом качестве, и потому их можно игнорировать. Все, что ему остается делать, так это, просматривая библиотечную полку или же собственную библиографию данного периода, задавать себе при виде каждого названия один и тот же вопрос: «Может ли данное издание содержать в себе что-то интересное по моему предмету?» Если он самостоятельно не находит ответа, в его распоряжении оказывается целый ряд специальных вспомогательных средств. К ним прежде всего относятся предметные указатели, специализированные или тематические указатели литературы. Но

и при этом он может пропустить важное свидетельство и стать мишенью для насмешек со стороны своих коллег.

Но по любому вопросу количество существующих свидетельств; ограничено, поэтому теоретически возможно исчерпать их полностью. Теоретически, но не всегда практически, ибо это количество может быть столь большим, а некоторые из документов столь трудно доступными, что ни один историк не может надеяться полностью охватить все. Иногда можно услышать жалобы, что сейчас накоплено так много сырого исторического материала, что полное его использование становится невозможным. Эти жалобы сопровождаются вздохами по добрым старым временам, когда книг было мало, библиотеки компактны, а историк мог надеяться полностью овладеть своим предметом. Все эти жалобы означают, что историк ножниц и клея поставлен ныне перед дилеммой. Если он располагает лишь небольшим количеством свидетельств, относящихся к его предмету, он требует большего, ибо любое новое свидетельство, если оно действительно новое, могло бы пролить иной свет на его проблему и сделать его прежнюю позицию неприемлемой. Отсюда — каким бы числом свидетельств он ни располагал, его пыл историка заставляет его искать еще большего. Но если он располагает достаточно большим количеством свидетельств, то настолько трудно справиться со всей их массой и построить на их основе убедительное повествование, что, как простому смертному, ему хотелось бы, чтобы их было меньше.

Осознание этой дилеммы часто заставляло историков впадать в скептицизм относительно самой возможности исторического познания. И этот скептицизм был вполне оправданным, если знание означает научное знание, а история — история — истории ножниц и клея. Историки ножниц и клея, сбрасывающие со счетов эту дилемму с помощью благословенного словечка «гиперкритицизм», тем самым признают только то, что в их профессиональной работе она не особенно тревожит их, ибо они работают по таким низким стандартам научной строгости, что их совесть анестезирована. Подобные случаи чрезвычайно интересны в современной жизни, потому что в истории науки с ними можно встретиться довольно часто, и при этом удивляешься, как стала возможной такая крайняя слепота. Ответ заключается в том, что люди, ее обнаруживающие, направили свои усилия на выполнение неразрешимой задачи, в данном случае — на создание истории ножниц и клея, и, так как из чисто практических соображений они не могут отступить от этой задачи, они должны закрывать глаза на ее неразрешимость.

История ножниц и клея предохраняет себя от понимания истинной ценности собственных методов тем, что тщательно выбирает предметы своего исследования. Они должны быть, так сказать, «поддающимися». Здесь часто дело обстоит так же, как в девятнадцатом столетии, когда пейзажисты защищали самих себя

от осознания абсолютной ложности своей теории пейзажной живописи подбором того, что они называли живописной натурой. Объектами исторического исследования должны быть такие предметы, о которых говорит доступное количество исторических свидетельств — не слишком малое, но и не слишком большое. Они не должны быть настолько однообразными, чтобы историку ничего не оставалось делать, и настолько разнообразными, чтобы все попытки справиться с ними оказались тщетными. Построенная на этих принципах история в худшем случае была просто салонной игрой, а в лучшем — неким элегантным упражнением. Я употребил здесь прошедшее время и оставляю на совести историков, способных к самокритике, решение вопроса, оправдано ли было бы применение мною настоящего времени.

Если история означает научную историю, то термин «источник» мы должны заменить термином «основание». Но если мы попытаемся определить «основание» в том же духе, что и «источник», мы столкнемся с большими трудностями. Нет «быстрого» и легкого теста, который дал бы возможность решить, может ли данная книга быть основанием для суждения по тому или иному вопросу. К тому же нет причин, по которым мы могли бы ограничить сферу применимости этого теста только книгами. Указатели и библиографии источников вообще бесполезны для научного историка. Я не хочу этим сказать, что он не может пользоваться указателями и библиографиями. Он, может, и пользуется ими. Но они — указатели и библиографии не источников, а монографий и тому подобного, т. е. не оснований для суждений, а прежних дискуссий, которыми он может воспользоваться в качестве отправной точки для собственных размышлений. Следовательно, в то время как книги, приводимые в библиографии, предназначенной для историка ножниц и клея, по своей ценности, упрощенно говоря, прямо пропорциональны их древности, книги, фигурирующие в библиографии, предназначенной для научного историка, опять же говоря упрощенно, тем ценнее, чем более новаторским является их содержание.

В моей истории все элементы доказательства, построенного инспектором, характеризовались одной общей чертой: они были вещами, которые наблюдал он сам. Если же мы поставим вопрос, что это были за вещи, то ответить на него будет нелегко. Это и отпечатки ног в **грязи** — их количество, расположение и направление, их сходство с отпечатками, оставленными определенной парой ботинок, и отсутствие каких-либо иных следов. Это и отсутствие грязи на полу в комнате, положение трупа, положение кинжала в теле, форма кресла, в котором сидел покойник, и т. д. Весьма разнородная совокупность вещественных доказательств преступления! Об этой совокупности, я думаю, с полной уверенностью можно сказать только одно: никто, вероятно, не сумел бы определить, из чего она будет состоять, до тех пор пока все

попросы, возникшие по ходу следствия, не будут разрешены. В научной же истории все может быть использовано в качестве основания для логического вывода, и никто не может наперед **знать**, окажется ли выбранное историком основание плодотворным. Только применение его к объяснению конкретных событий может доказать его ценность.

Давайте суммируем все это следующим образом. В истории ножниц и клея, где за основание логического вывода (достаточно нестрого, как мне представляется) принимают исторические свидетельства, существуют основания потенциальные и **действительные**.

Потенциальным основанием являются все имеющиеся высказывания о предмете. Действительными же — те из них, которые мы принимаем за истинные. Но в научной истории сама идея потенциального основания исчезает; выражая ту же мысль другими словами, можно сказать, что в научной истории любая вещь в мире является потенциальным основанием для суждения по любому вопросу. Это обескураживающая идея для всякого человека, у которого понятия об историческом методе сформировались в рамках истории ножниц и клея. «Как, — спросит он, — мы узнаем, какие факты действительно полезны для нас, если сначала не выделим те из них, которые могли бы быть полезными?» Для человека же, понимающего природу научного мышления, безотносительно к тому, является оно историческим или иным, здесь не возникает никакой проблемы. Он поймет, что всякий раз, когда историк задает себе вопрос, он делает это потому, что считает себя способным ответить на него, т. е. в его сознании имеется предварительное представление о том, какими основаниями он **будет** в состоянии воспользоваться. У него есть не **определенная** идея о потенциальном основании, а неопределенная идея о действительном основании.

Постановка вопроса, не имеющего никаких перспектив своего **решения**, — тяжкий грех в науке. Таким же тяжким грехом будет отдача приказа, которому, как вы считаете, не будут подчиняться, в политике и молитва о том, что, как вы знаете, бог не даст вам, в религии. Вопрос и основание в истории коррелятивны. Основанием является все, что позволяет вам получить ответ на ваш вопрос, вопрос, который вы задаете в данную минуту. Разумный вопрос (единственный тип вопроса, задаваемый человеком, компетентным в науке) — это вопрос, для получения ответа на который у вас, как вы полагаете, есть основания, или вы сможете их приобрести. Если вы думаете, что уже располагаете ими, то ваш вопрос оказывается вопросом, адресованным к реально данной действительности, как вопрос: «В каком положении был Джон Доу, когда его ударили кинжалом?» Если же вы собираетесь получить основания для ответа, то ваш вопрос оказывается «отложенным» в том смысле, что вы позднее обратитесь с ним к

действительным объектам, как в вопросе: «Кто убил Джона Доу?»

Великая рекомендация лорда Актона: «Исследуйте проблемы, а не периоды», — основывалась на ясном понимании этой истины. Историки ножниц и клея изучали периоды; они собирали все существующие свидетельства об ограниченной группе фактов, тщетно надеясь извлечь что-то ценное. Научные историки изучают проблемы — они ставят вопросы и, если они хорошие историки, задают такие вопросы, на которые можно получить ответ. Правильное понимание этой истины заставило Эркюля Пуаро выразить свое презрение к «людям-ищейкам», ползающим по полу в надежде подобрать что-нибудь такое, что может оказаться ключом к разгадке преступления. Оно же побуждает его настаивать, хотя, на мой взгляд, и несколько утомительно, на том, что секрет работы детектива заключается в использовании «маленьких серых клеточек». Он имеет здесь в виду следующее: вы можете собрать основания для выводов только после того, как начнете мыслить, потому что мышление — к сведению логиков — означает постановку вопросов, и об основании логического вывода можно говорить только применительно к четко поставленному вопросу. Различие между Пуаро и Холмсом в этом плане весьма показательно. Оно демонстрирует нам глубокие изменения в понимании исторического метода, происшедшие за последние 40 лет. Лорд Актон проповедовал свои идеи во вступительной лекции в Кембридже в 1895 г., в период триумфа Шерлока Холмса, но тогда они были чрезвычайно изысканным блюдом, доступным лишь очень состоятельным людям. Во времена Эркюля Пуаро, судя по тому, как расходятся романы о его похождениях, это блюдо утратило элитарный характер. Революция, низложившая принцип истории ножниц и клея и заменившая его принципами научной истории, была осознана всеми.

§ 4. ИСТОРИЯ КАК ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ ПРОШЛОГО ОПЫТА

Как или при каких условиях историк может познать прошлое? При анализе этого вопроса важно, во-первых, учитывать, что прошлое никогда не выступает как факт, который может быть познан эмпирически путем непосредственного восприятия. Уже по определению историк не является очевидцем фактов, которые он хочет познать. Но он и не воображает, что способен быть таким очевидцем. Он хорошо знает, что единственно возможное для него знание прошлого — опосредованное, выводное, или не прямое, знание. Оно никогда не может быть эмпирическим. Во-вторых, необходимо понимать, что это опосредование не может быть осуществлено с помощью простого свидетельства. Историк не познает прошлого, просто полагаясь на свидетельство очевидца, видевшего

данное событие и оставившего нам его описание. Этот тип опосредования в лучшем случае дал бы нам не знание, а всего лишь перу, причем веру малообоснованную. И в данном случае историк прекрасно знает, что не таким путем он приходит к историческому знанию. Он сознает, что не верит своим так называемым авторитетам, а критикует их. Но если у историка нет прямого, или эмпирического, знания интересующих его фактов и переданного или засвидетельствованного их знания, то каким же типом знания он располагает, иными словами, что должен делать историк для того, чтобы познать их?

В конце моего исторического обзора идеи истории уже был дан ответ на этот вопрос, а именно историк должен воспроизвести прошлое в собственном сознании. Теперь нам следует внимательно рассмотреть эту идею и выяснить, что она значит сама по себе и что из нее вытекает.

В общем плане содержание данной доктрины вполне понятно. Когда человек мыслит исторически, то перед ним лежат определенные документы, или реликты прошлого. Его задача — раскрыть, чем было это прошлое, оставившее после себя эти реликты. Например, если реликты — какие-то записанные слова, то он должен определить, какой смысл вкладывал в них тот, кто их записал. Это значит открыть мысль (в самом широком смысле слова, хотя в § 5 мы постараемся уточнить это понятие), которая выражена упомянутыми словами. Для того же, чтобы выявить, какова была эта мысль, историк должен продумать ее снова и самостоятельно.

Предположим, например, что он читает Кодекс Феодосия и перед ним — эдикт императора. Простое чтение слов и возможность их перевести еще не равносильны пониманию их исторического значения. Чтобы оценить его, историк должен представить себе ситуацию, которую пытался разрешить император, и представить, какой она казалась императору. Затем он обязан поставить себя на место императора и решить, как следовало вести себя в подобных обстоятельствах. Он должен установить возможные альтернативные способы разрешения данной ситуации и причины выбора одного из них. Таким образом, историку нужно в самом себе воспроизвести весь процесс принятия решения по этому вопросу. Таким путем он воспроизводит в своем сознании опыт императора, и только в той мере, в какой ему это удастся, он получит историческое, а не просто филологическое знание значения эдикта.

Или другой пример. Предположим, он читает отрывок из сочинений древнего философа. Разумеется, он должен знать язык в филологическом смысле и уметь строить из отдельных слов грамматические конструкции. Но, проделав все это, он еще не поймет данного отрывка, как должен его понять историк философии. Чтобы достичь этого, он должен знать, в чем заключалась фило-

софская проблема, решение которой предлагается автором. Он должен обдумать эту проблему самостоятельно, выяснить, какие пути ее решения могли быть предложены в то время, и установить, почему данный конкретный философ выбрал именно такое решение, а не иное. Это и означает воспроизведение мыслей исследуемого автора в собственном сознании. И ничто иное не сможет сделать нашего ученого исследователем философии указанного автора.

По-моему, нельзя отрицать, что эти примеры при всей их неопределенности и недостаточности действительно обращают наше внимание на основную черту исторического мышления. В обоих случаях точность описания в общем плане внутренней работы, прodelываемой историком, бесспорна. Но эти примеры все же нужно развернуть и обстоятельно пояснить. И это, по-видимому, лучше всего сделать, отдав их на суд воображаемого критика.

Такой критик мог бы начать с утверждения, что вся эта теория неопределенна. Из нее вытекает либо слишком мало, либо слишком много. Воспроизвести некий опыт либо вновь продумать какую-нибудь мысль, мог бы продолжать наш предполагаемый критик, означает одно из двух: либо воспроизводимые опыт и мысли похожи на те, которые воспроизводятся, либо же они тождественны в буквальном смысле этого слова с ними. Но ни один индивидуальный опыт не может быть полностью тождествен другому, поэтому, по-видимому, данная теория имеет дело только с отношением подобия. Но тогда доктрина, утверждающая, что мы знаем прошлое лишь постольку, поскольку воспроизводим его, оказывается всего лишь одной из версий старой и дискредитированной теории познания, основывающейся на принципе копирования познаваемого объекта. Эта теория тщетно пытается объяснить, каким образом познаются объекты (в данном случае прошлый опыт или акт мысли), заявляя, что познающий копирует их в своем сознании. С другой стороны, если мы предположим, что опыт может быть воспроизведен с абсолютной тождественностью, то мы получим только непосредственное тождество между историком и человеком, которого он пытается понять, в той мере, в какой речь идет о конкретном воспроизводимом опыте. Объект (в данном случае прошлое) стал бы просто составной частью субъекта (в данном случае современности, собственной мысли историка), и вместо того, чтобы выяснить вопрос, как познается прошлое, мы должны были бы заявить, что познаваемо не прошлое, а только настоящее. При этом можно было бы спросить: а разве сам Кроче не признал этого своей доктриной о современности истории?

Здесь возникает два возражения, которые надо рассмотреть поочередно. Я полагаю, что человек, выдвигающий первое из них, исходит из следующего понимания опыта. В любом опыте, в крайней мере когнитивном, существуют акт и объект, а два различных

акта могут быть направлены на один и тот же объект. Если я читаю Евклида и нахожу у него утверждение, что углы у основания двух равносторонних треугольников равны, и если я понимаю содержание данной теоремы и признаю ее истинность, то истина, признанная мною, или же положение, которое я утверждаю, оказывается той же самой истиной, которую признал Евклид, и тем же самым положением, которое он утверждал. Но мой акт утверждения не тождествен его акту. Это совершенно однозначно доказывается как тем, что акты связаны с разными лицами, так и тем, что они относятся к разным временам. Мой акт понимания равенства углов поэтому не есть возрождение его акта, а осуществление другого акта того же самого рода. Осуществляя же этот акт, я познаю не факт того, что Евклид установил равенство углов у основания равносторонних треугольников, но само их равенство. Для того же, чтобы установить исторический факт познания Евклидом равенства этих углов, я должен не копировать его акты мышления (т. е. мыслить подобно ему), но осуществлять совершенно отличный акт мышления, акт, в котором будет мыслиться факт того, что Евклид познал равенство углов этих треугольников. И вопрос о том, как я пришел к этому мыслительному акту, не проясняется утверждением, что я воспроизвел акт познания Евклида в моем собственном сознании. Ибо если мы отождествим повторение его мыслительного акта с пониманием нами той же самой истины или утверждением того же самого положения, которое познал или утвердил он, то мы сделаем неверное отождествление: евклидовское утверждение «углы у основания равносторонних треугольников равны» и мое утверждение «Евклид познал равенство этих углов» отличаются друг от друга. Если же под повторением акта его мысли мы будем понимать воспроизведение того же самого акта, то это бессмыслица, так как последний не может повториться.

С данной точки зрения, отношение между моим актом мышления о «равенстве данных углов» и моим актом мышления о том же самом равенстве, осуществившимся пять минут назад, оказывается отношением количественного различия и видового тождества. Эти два акта различны, но относятся к одному и тому же виду мыслительных актов. Следовательно, они похожи друг на друга и каждый из них похож в то же самое время на акт евклидовской мысли. И мы неизбежно приходим к выводу, что доктрина, рассматриваемая нами, представляет собою частный случай теории познания, основывающийся на принципе копирования субъектом познаваемого объекта.

Но дает ли нам проведенный анализ подлинную картину отношения между указанными двумя актами? Верно ли наше утверждение, что два человека, совершающие один и тот же акт мысли (или мы сами, совершающие его в разное время), осуществляют различные акты мысли, но одного и того же вида? Думаю,

читателю совершенно ясно, что мы не имеем в виду ничего подобного. И если кто-нибудь приписывает нам эту мысль, то только потому, что он принимает за истину догму, будто всякий раз, когда мы разграничиваем два объекта и тем не менее говорим об их тождестве (что, как с нами согласятся все, мы делаем довольно часто), мы понимаем под этим отношением отношение различных представителей одного и того же вида к этому виду, отношение различных случаев одной и той же универсалии к этой универсалии, различных членов одного и того же класса к этому классу. Догма состоит совсем не в том, что нет такого явления, как тождество в различии (никто этого и не отрицает), а в том, что имеется только один вид такого тождества, а именно видовое тождество в количественном различии. Критика данной догмы поэтому не стремится доказать, что этого вида тождества в различии не существует, но говорит о наличии других видов этого тождества и о том, что рассматриваемый нами случай оказывается одним из них.

Наш воображаемый критик стремится доказать, что акт мысли Евклида и мой акт не представляют собою одного акта, но являются двумя самостоятельными актами: в количественном отношении их два, в видовом — один. Он также доказывает, что акт моей мысли о «равенстве углов равносторонних треугольников», осуществляющийся в настоящее время, находится в том же самом отношении к акту моего мышления того же самого содержания, совершившемуся пять минут назад. Столь очевидным данное положение кажется нашему критику, как я понимаю, лишь потому, что он воспринимает акт мысли как нечто, имевшее место в потоке сознания, нечто, бытием которого оказывается его наличие в этом потоке. Коль скоро он совершен, поток уносит его в прошлое, и ничто не может вернуть его оттуда. Может возникнуть другой акт того же самого вида, но этот — никогда.

Но что, собственно, значат все эти утверждения? Предположим, что кто-нибудь продолжает в течение достаточно длительного промежутка времени, скажем в течение пяти секунд, думать, что «углы равностороннего треугольника равны». Совершает ли он один акт мысли в течение этих пяти секунд, либо же он совершает пять, десять, двадцать таких актов, различных количественно, но тождественных по виду? Если верно последнее, то сколько актов мысли совершается в течение пяти секунд? Наш гипотетический критик обязан ответить на этот вопрос, ибо суть его взглядов состоит в том, что эти акты мысли количественно различны, а потому исчислимы. Не может он уйти от ответа, сказав, что здесь необходимы дальнейшие исследования, например, в лаборатории психолога. Если мы не знаем наперед, чем является плюрализм актов мысли, то никакая психологическая лаборатория ничем не сможет нам помочь. Но любой ответ на этот вопрос у нашего критика будет одновременно и произвольным, и противо-

речивым. У нас не больше оснований связывать единство акта мысли с временным интервалом, длящимся секунду или четверть; секунды, чем с любым иным. Единственно возможный ответ гласил бы, что перед нами единый акт мысли, длившийся в течение пяти секунд, и наш критик мог бы признать это, пожелай он того, сказав, что подобное тождество пережитого акта мысли представляет собой «тождество некоего длящегося объекта».

Но предполагает ли здесь длящийся объект непрерывность? Представим, что после того, как человек пять секунд думал о равенстве этих углов, он переключал свое внимание на три последующие секунды, а затем снова вернулся к предмету первоначальных размышлений. Имеем ли мы здесь перед собой два акта мысли, а не один, поскольку между ними протекло известное время? Конечно, нет. Перед нами один акт, но акт не непрерывный,, а возобновленный после некоторого интервала. В последнем примере нет ничего нового по сравнению с первым. Когда какой-то акт длится пять секунд, то деятельность в течение пятой секунды настолько же отделена интервалом времени от деятельности в течение первой секунды, как и в случае, когда временной интервал занят деятельностью иного характера или даже, если это возможно, ничем не занят.

Утверждение, что акт мысли не может осуществиться дважды, так как поток сознания уносит его с собой, поэтому представляется ложным. Его ложность вытекает из *ignotatio — eipenchi* *. В той мере, в какой опыт состоит из непосредственного сознания, из чистых и простых ощущений и чувствований, приведенное утверждение верно. Но акт мысли — это не простое ощущение или чувствование. Это — знание, а знание нечто большее, чем непосредственное сознание. Процесс познания не является поэтому простым потоком сознания. Человек, сознание которого было бы простой последовательностью переживаний, как бы они ни назывались, вообще не имел бы никакого знания. Он не мог бы помнить о прошлом, ибо сама гипотеза «потока сознания» как последовательности непосредственных переживаний делает невозможным познание психологических законов их связи, даже если мы допустили, что такие законы существуют в сознании, понимаемом подобным образом. Он не помнил бы ожога, но испытывал бы только чувство страха перед огнем. Не мог бы он и воспринять мир вокруг себя: он боялся бы чего-то, но не осознавал, что то, чего он боится, огонь, и меньше всего он либо кто-то другой сознавали бы, что их сознание представляет собой простую последовательность переживаний, за которую его выдают.

Если непосредственное сознание и является последовательностью переживаний, то тогда мысль — деятельность, посредством которой эта последовательность несколько приостанавливается для

* незнание средства доказательства (*лат.— греч.*)⁹.

того, чтобы уловить ее общую структуру,— нечто, для чего прошлое не мертво и ушло, а может быть воспринято в связи с настоящим и сопоставлено с ним. Сама мысль не включена в поток непосредственного сознания. В определенном смысле она стоит вне этого потока. Конечно, акты мысли происходят в строго определенных моменты. Архимед открыл понятие удельного веса, когда находился в ванной. Но они не соотносятся со временем так, как соотносены простые ощущения или чувствования. Не только объект мысли некоторым образом стоит вне времени, точно так же вне времени стоит акт мысли. В этом смысле по крайней мере один и тот же акт мысли может длиться в течение известного интервала и возобновляться после того, как он был в дремлющем состоянии.

Возьмем теперь третий случай, когда данный интервал охватывает весь промежуток времени от Евклида до меня. Если он в свое время думал, что «данные углы равны», а я сейчас думаю, что «данные углы равны», то, если принять за истину, что временной интервал не является причиной отрицания тождества двух актов мысли, может ли факт различия между Евклидом и мной служить основанием для отрицания тождества в данном случае? Не существует приемлемой теории личностного тождества, которая оправдала бы такую доктрину. И действительно, Евклид и я — не две разные машинистки, которые как раз потому, что они не тождественны, никогда не могут совершить одного и того же акта, но осуществят всего лишь акт одного и того же вида. Сознание — не машина, обладающая различными функциями, но совокупность действий, и доказывать, что мыслительный акт Евклида не может быть тождествен моему в силу того, что он входит в иную совокупность действий, значит просто принимать за истину то, что еще необходимо доказать. Если мы приняли, что один и тот же мыслительный акт может произойти дважды в различных контекстах, включенных в совокупность моих действий, то почему бы нам не принять, что он может случиться дважды в различных совокупностях?

Наш воображаемый критик, хотя и отрицает явно такую возможность, фактически не только допускает ее, но и считает, что она имеет место. Он утверждает, что, хотя объекты мыслительных актов могут быть тождественными, сами акты различны. Но для того чтобы это утверждать, необходимо знать, что «думает некто другой». Когда мы говорим «знать», то речь идет не только о знании, что другой думает о том же самом объекте, но и о знании акта, которым он его познает, ибо утверждение «знать, что думает другой» претендует не только на познание моего акта мысли, но и на познание акта мысли другого, и на сравнение их. Но почему такое сравнение оказывается возможным? Всякий человек, который может сравнивать эти акты мысли, должен быть в состоянии в ходе своего размышления сформулировать утверж-

дение: «Мой акт познания является *таковым*»,— и затем повторить его. Потом он высказывает суждение: «Из его слов я могу сделать вывод, что его акт познания является *таковым*»,— и затем повторяет мыслительный акт другого. До тех пор пока он не в состоянии высказать два этих утверждения, он не может сделать сравнение. Но сравнение включает повторение акта мысли другого в сознании сравнивающего — не акта, напоминающего последний (это было бы теорией познания, основывающейся на принципе копирования со всеми вытекающими отсюда опасными последствиями), но именно самого акта.

Мысль никогда не может быть просто объектом. Познать мыслительную деятельность другого возможно, только предположив, что эта же самая деятельность может быть произведена в нашем собственном сознании. В этом смысле знать, «что думает другой» (или же «думал»), включает продумывание его мысли самим. Отвергнуть этот вывод значило бы отрицать у нас всякое право говорить об актах мысли вообще за исключением тех, которые происходят в нашем собственном сознании, и присоединиться к доктрине, провозглашающей, что единственно существующим сознанием является мое собственное. Я не буду спорить с человеком, принимающим солипсизм этого рода. Я занимаюсь здесь вопросом о том, как возможна история, как возможно знание прошлых мыслей (актов мысли), и стремлюсь доказать, что это возможно лишь при условии, что познание акта мысли другого включает ее повторение в себе.

Если же человек, отрицающий наше условие, вследствие этого впадает в солипсизм описанного нами типа, то я считаю свой тезис доказанным.

Перейдем теперь ко второму возражению. Нам скажут: «Не доказывают ли ваши рассуждения слишком много? Вы показали, что акт мысли может быть не только мгновенным, но и охватывать известный промежуток времени. Он может быть не только длительным, но и возрождаться как во внутреннем мире одного и того же сознания, так и в сознании другого (в противном случае мы впадаем в солипсизм). Но все это не доказывает возможности истории. Для этого мы должны были бы не только обладать способностью воспроизводить мысль другого, но при этом еще и знать, что воспроизводимая мысль принадлежит ему. Но, коль скоро мы воспроизводим ее, она делается нашей. Именно как нашу мы воспроизводим ее и осознаем это в ходе данного воспроизведения; так она становится субъективной и как раз по этой причине теряет свою объективность, так она делается фактом настоящего и именно поэтому перестает быть прошлым. Это, собственно, и утверждали как Оукшотт, прямо говоривший, что историк упорядочивает *sub specie praeteritorum* свой опыт, в действительности относящийся к настоящему, так и Кроче, для которого всякая история является современной историей».

Наш воображаемый критик здесь утверждает две различные вещи. Во-первых, он говорит, что простое воспроизведение мысли еще не составляет исторического знания. Во-вторых, он доказывает, что необходимая в данном случае добавка, а именно осознание того, что воспроизводимая нами мысль принадлежит прошлому, по самой природе вещей здесь невозможна, ибо эта мысль в настоящее время является нашей, а наше знание ее ограничено тем, что мы сейчас осознаем ее как некий элемент нашего собственного опыта.

Первое, очевидно, справедливо. То обстоятельство, что кто-то совершает акт мысли, который до этого уже был совершен кем-то другим, еще не делает из него историка. В данном случае мы не можем сказать, что он фактически является историком, хотя и не осознает этого, ибо, если человек не знает, что он мыслит исторически, он исторически и не мыслит. Историческое мышление — это деятельность, представляющая собой функцию самосознания, форма мысли, доступная только сознанию, осознающему, что оно мыслит исторически.

Второе возражение нашего критика требует в качестве *conditio sine qua non** исторического мышления отнесения воспроизводимой и переживаемой нами мысли в прошлое, причем он исходит из абсолютной невыполнимости данного условия. Доказательство этого положения важно, но давайте сначала присмотримся к доказываемому тезису. Он сводится к следующему: хотя мы и в состоянии воспроизвести в нашем собственном сознании акт мысли другого, мы тем не менее никогда не сможем осознать, что воспроизводим его. Но здесь мы сталкиваемся с очевидным противоречием. Наш воображаемый критик допускает познание чего-то случившегося и одновременно отрицает возможность такого познания. Он мог бы попытаться устранить этот парадокс, сказав: «Я и не утверждаю, что данный акт мысли действительно имел место. Все, что я хочу сказать, так это то, что ни одно известное мне обстоятельство не исключает такой возможности. Я утверждаю только то, что, если этот акт мысли и имел место, мы ничего не можем знать о его существовании». И здесь он мог бы привести в качестве аналогичного случая невозможность познания факта неразличимости чувственных переживаний, испытываемых двумя разными людьми, воспринимающими цвет одной и той же былинки травы. Но данная параллель неточна. В действительности он утверждал нечто совсем иное. Он не говорил, что если бы имела место тождественность переживания двух актов мысли у разных субъектов, то целый ряд обстоятельств помешал бы нам осознать ее. Фактически он утверждал, что если бы в моем сознании возникла мысль, тождественная мысли другого, то самый факт ее возникновения у меня сделал бы невозможным признать ее чужой

* необходимое условие (лат.).

мыслью. А это превращает факт тождественности мыслей в весьма и своеобразное событие.

В нашем сознании может иметь место только одно событие, о котором мы можем сказать, что факт его возникновения делает для нас невозможным осознание его как случившегося. Этим событием оказывается иллюзия или ошибка самого сознания. Поэтому наш критик фактически утверждает, что первым из двух необходимых условий исторического знания является иллюзия или ошибка как раз в отношении того вопроса, по которому требуется это знание. Конечно, само по себе такое условие не делает историческое знание невозможным. Условие существования какой-нибудь вещи и она сама могут быть связаны друг с другом двояко: условие предшествует возникновению вещи и перестает существовать после ее появления, либо условие сосуществует с нею. Если нам доказывают, что историческое знание может возникнуть только после устранения исторической ошибки, то подобное утверждение представляется заслуживающим внимания. Но воспроизведение мысли прошлого не представляет собою предварительного условия исторического познания, а является его интегральной частью. Фактически поэтому все рассуждение нашего критика делает историческое знание невозможным.

Мы должны обратиться теперь к тем аргументам, на которых основывается данное рассуждение. Здесь доказывается, что акт мысли, становясь субъективным, теряет свою объективность и отсюда, становясь настоящим, перестает быть актом мысли, относящимся к прошлому. Я могу осознать его только в качестве акта, осуществленного мною здесь и теперь, а не акта, совершенного кем-то другим в иное время.

И в этом рассуждении снова нужно видеть разные моменты. Прежде всего, по-видимому, надо остановиться на значении выражения «осознавать что-то». Термин «осознание» часто используется очень двусмысленно. Говоря об осознании боли, мы часто хотим дать понять, что мы просто ощущаем ее, не определяя ее как зубную, головную или даже вообще как боль. Данное выражение обозначает просто наше непосредственное переживание наличия боли. Некоторые философы называли бы это непосредственное переживание термином «узнавание». Но применение данного термина в нашем случае было бы в высшей степени неудачным, так как «узнавание» — распространенное слово, обозначающее своеобразный процесс, с помощью которого мы устанавливаем, что индивидуальные лица, места или иные другие вещи являются константными объектами в потоке нашего опыта, объектами, периодически исчезающими и возникающими вновь, но опознаваемыми в качестве тождественных самим себе. Узнавание выводит наше восприятие далеко за пределы непосредственного опыта.

Но термин «осознание» используется также и в двух других смыслах. Он применяется для обозначения самопознания, напри-

мер, когда человек говорит о себе: «Я чувствую, что теряю всякое терпение». Он хочет этим сказать, что не только испытывает чувство гнева, и гнева нарастающего, но и выражает этим также свое осознание того, что это растущее чувство гнева принадлежит именно ему в отличие от случая, когда он испытывает гневное чувство, но приписывает его не себе, а, как это часто делают, своим ближним. И наконец, упомянутый термин используется для осознания восприятия. Люди, например, иногда говорят, что они осознают присутствие чего-то, в особенности когда восприятие этого объекта смутно и неопределенно. Было бы полезно устранить эту неопределенность словоупотребления, установив, как правильно пользоваться данным словом. Нормативное его употребление в английском языке показало бы, что его правильным значением является второе, в то время как первое значение вернее было бы выразить с помощью слов «чувствование», а третье — с помощью слова «восприятие».

Все это требует от нас пересмотра возражения нашего предпологаемого критика. Означает ли оно, что я просто ощущаю данный акт, как имеющий место, как элемент в потоке непосредственного опыта, либо я признаю его в качестве моего собственного акта, занимающего определенное место в моей духовной жизни? Конечно, речь идет о втором значении, хотя оно и не исключает первого. Я осознаю мой акт не только как некоторый опыт, но как мой опыт, и опыт определенного рода,— это акт, акт мысли, возникший определенным образом и имеющий определенный когнитивный характер, и т. д.

Если дело обстоит таким образом, то мы не можем больше утверждать, что данный акт в силу своей субъективности не может быть объективным. И в самом деле, сказать такое значило бы противоречить самому себе. Сказать, что некоторый акт мысли не может быть объективным, равносильно утверждению его непознаваемости. Но всякий, заявивший это, претендовал бы тем самым и на свое знание подобных актов. Поэтому он должен был бы как-то изменить свое утверждение и сказал бы, пожалуй, что один акт мысли может быть объектом для другого акта, но не для самого себя. Но и это утверждение в свою очередь нуждалось бы в определенной модификации, ибо любой объект является объектом в подлинном смысле слова не для акта, а для субъекта действия, сознания, совершающего данный акт. Конечно, сознание не что иное, как его собственные действия. Но оно — полная совокупность этих действий, а не одно из них, взятое в отдельности. Проблема поэтому состоит в том, может ли знать человек, совершающий акт познания, что он совершает или совершил этот акт. Общеизвестно, что может. В противном случае никто бы не знал о существовании таких актов и потому не мог бы их называть субъективными. Но называть их просто субъективными, не признавая, что одновременно они и объективные, значило бы от-

вергать исходное предположение, продолжая между тем принимать его за истинное.

Акт мышления не является только субъективным, он в то же время и объективен. Это не только процесс мышления, это и то, о чем можно мыслить. Однако именно потому, как я уже попытался доказать, что акт мышления никогда не бывает просто объективным, он требует, чтобы его можно было понять, особого подхода, **специфичного** только для него. Он не может противостоять мыслящему духу как завершённый или данный объект, открываемый этим духом как нечто, от него не зависящее и познаваемое им таким, каким оно является в себе, в этой его независимости. Он никогда не может изучаться «объективно» в том смысле, в котором «объективное» исключает «субъективное». Он должен изучаться таким, каким он существует в действительности, т. е. в качестве акта. И в силу того, что этот акт представляет собой субъективность (хотя и не просто субъективность) или опыт, он может изучаться только в его собственном субъективном бытии, т. е. мыслителем, деятельностью или опытом которого он является. Это изучение не представляет собой простого опыта или сознания. Это даже не простое самосознание. Здесь перед нами самопознание. Таким образом, акт мысли, становясь субъективным, не перестает быть объективным. Он объект самосознания, которое отличается от простого сознания тем, что является самосознанием, и отличается от простого самосознания тем, что оно именно самопознание, т. е. критическое исследование собственного акта мысли, а не простое осознание данного акта как своего собственного.

Здесь можно будет ответить на вопрос, который должен был возникнуть у читателя, когда я сказал, что человек, совершающий акт познания, может также знать при этом, что «он совершает или совершил» данный акт. Какая из этих временных альтернатив верна? Очевидно, первая, ибо акт мысли должен изучаться таким, как он фактически существует, т. е. в качестве акта. Но это положение не исключает и второй альтернативы. Мы уже видели, что если простой опыт воспринимается как поток последовательных состояний, то мысль должна пониматься как нечто такое, что может охватить структуру этого потока и определить формы последовательности, им обнаруживаемые, т. е. мысль должна быть в состоянии осмысливать как прошлое, так и настоящее. Поэтому там, где мысль исследует деятельность самого мышления, она в равной мере в состоянии исследовать прошлые акты мышления и сравнивать их с настоящим актом. Но между этими двумя случаями имеется и некоторое различие. Если в настоящее время я думаю о каком-то переживании, которое у меня было в прошлом, то, может быть, и верно то, что, мысля о нем, я вызываю в себе некоторое эхо этого переживания в настоящем (не исключено также, что сама возможность мышления о нем обусловлена

независимым возникновением данного переживания). Так, я не мог бы думать о гневе, испытанном мною в прошлом, не чувствуя сейчас хотя бы слабого отзвука гнева в своем сознании. Но безотнositельно к тому, верно или ошибочно данное предположение, гнев, действительно испытанный мною в прошлом, о котором я думаю сейчас, остался в этом прошлом и прошел. Он не возобновляется. Поток непосредственного опыта унес его навсегда. В лучшем случае в моем сознании появится лишь нечто, напоминающее его. Пропасьть во времени между моей мыслью в настоящем и ее объектом в прошлом заполняется не возрождением или воскрешением объекта, а только способностью мысли преодолевать пропасти такого рода. Мысль, совершающая это, есть память.

Если же, напротив, объектом моего мышления оказывается прошедшая деятельность самой мысли (например, когда я думаю о своих прошлых философских изысканиях), то **временная** пропасть между современным процессом мышления и ее прошлым объектом заполняется с двух сторон. Для того чтобы вообще мыслить об этой прошедшей деятельности мышления, я должен оживить ее в своем сознании, ибо акт мышления может анализироваться только как акт. Однако при этом я восстанавливаю не простой отзвук прежней деятельности (нечто отличающееся, хотя и похожее на нее); я снова обращаюсь к той же самой деятельности, опять воспроизвожу ее, преследуя, может быть, при этом следующую цель: воспроизводя ее под собственным критическим наблюдением, я буду в состоянии обнаружить ложные шаги в моих рассуждениях, шаги, в которых мои критики обвинили меня. Вновь продумывая мою прошлую мысль таким образом, я не просто вспоминаю ее. Я конструирую историю определенной фазы моей жизни, а различие между памятью и историей заключается в том, что, если в памяти прошлое — всего лишь простое зрелище, в истории оно воспроизводится в мысли, протекающей в настоящий момент. В той мере, в какой эта мысль оказывается только мыслью, прошлое просто воспроизводится. В той же мере, в какой оно является мыслью о мысли, прошлое мыслится в качестве воспроизводимого бытия, а мое знание самого себя оказывается историческим знанием.

Таким образом, история меня самого является не памятью как таковой, но особым случаем памяти. Безусловно, сознание, которое не могло бы помнить, не обладало бы и историческим знанием. Но память как таковая — всего лишь мысль, протекающая в настоящем, объектом которой является прошлый опыт как таковой, чем бы он ни был. Историческое знание — это тот особый случай памяти, когда объектом мысли настоящего оказывается мысль прошлого, а пропасть между настоящим и прошедшим заполняется не только способностью мысли настоящего думать о прошлом, но и способностью мысли прошлого возрождаться в настоящем.

Вернемся к нашему воображаемому критику. Почему он считает, что акт мысли, становясь субъективным, теряет свою объективность? Ответ на этот вопрос теперь должен быть ясен. Только потому, что он понимает под субъективностью не акт мышления, а простое сознание как поток непосредственных состояний. Субъективность для него означает не субъективность мысли, а субъективность чувства или непосредственного опыта. Даже непосредственный опыт связан с некоторым объектом, ибо в каждом чувствовании имеется нечто прочувствованное, а в каждом ощущении — нечто ощущаемое. Но при восприятии цвета объектом нашего зрения оказывается цвет, а не наш акт его видения, при ощущении же холода мы чувствуем холод (чем бы ни был последний), а не наше ощущение его. Субъективность непосредственного опыта оказывается, таким образом, чистой, или простой, субъективностью. Она никогда не становится объектом для самой себя: простое переживание никогда не переживет самого себя в качестве переживания. Если бы тогда имелся опыт, исключаяющий всякую мысль (мы не вдаемся здесь в решение вопроса, возможен такой опыт или нет), то активный или субъективный элемент в этом опыте никогда не смог бы стать объектом для самого себя, а если бы весь опыт носил такой характер, он никогда не смог бы стать объектом познания вообще. Поэтому наш критик фактически предполагает, что всякий опыт является непосредственным, простым чувствованием, лишенным мысли.

Если он станет возражать нам и скажет, что полностью признает наличие мысли в опыте как один из его элементов, то мы должны будем указать ему на чисто номинальный характер его признания. Фактически же он никак не признал существования мысли в опыте. Он нашел в нем известное место для мысли, только отделив некоторые компоненты потока сознания и обозначив их термином «мысль», не задавая вопроса, а что из этого следует. То, что он называет мыслью, фактически как раз и оказывается одним из видов непосредственного опыта. На самом же деле мысль отличается от ощущения или чувствования тем, что они никогда не представляют собою непосредственного опыта. В непосредственном зрительном восприятии мы видим цвет; и, только мысля, мы можем осознать себя видящими этот цвет, а также осознать, что видимое нами сейчас обладает качествами, которые не даны нашему непосредственному его восприятию, — является, например, объектом, расположенным на некотором расстоянии от нас, объектом, виденным нами ранее. И даже если он пойдет настолько далеко и признает все это, то ему не удастся сделать следующий шаг — понять, что, только мысля, мы осознаем себя мыслящими.

В данном возражении есть еще один момент, который пока не был разъяснен нами. Даже если мы будем считать возможной реконструкцию истории нашего собственного сознания посред-

ством распространения общего акта памяти на особый случай, когда вспоминаемое оказывается некоторым актом мышления, то следует ли из этого, что прошлое, которое я могу реконструировать и познать таким образом, будет чьим-то, а не моим прошлым. Поскольку история была определена как особый случай памяти, не следует ли отсюда, скорее, что каждый из нас может быть историком лишь своей собственной мысли?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны детальнее рассмотреть отношение между памятью и тем, что в отличие от памяти я буду называть автобиографией, используя данный термин для обозначения строго исторического описания моего прошлого. Если любой из нас засядет за составление подобного описания собственной жизни, то он столкнется с двумя типами задач, одна из которых должна предшествовать во времени другой. Я не хочу этим сказать, что полное решение первой должно предшествовать началу работы над второй. Речь идет о другом: на каждом этапе этой работы одна ее часть должна быть завершена прежде, чем мы начнем другую.

Первая задача — припоминание. Человек должен восстановить в своей памяти картины опыта прошлого, используя при этом различные средства ее оживления, например чтение старых писем и книг, им написанных, посещение ряда мест, связанных в его уме с определенными событиями, и т. д. Когда все это проделано, перед его умственным взором возникает картина, отражающая стороны его прошлой жизни. Он видит некоего молодого человека, переживающего определенные события, и знает, что этим молодым человеком был он сам. Но тут начинается решение второй задачи. Он должен не просто знать, что этим молодым человеком был он сам, он должен попытаться раскрыть мысли этого молодого человека. И здесь воспоминания — опасный проводник. Он хорошо помнит, как бродил по саду, одолеваемый какими-то мыслями; он помнит аромат цветов и дуновение ветра. Но если он будет опираться на эти ассоциации, стремясь вспомнить свои мысли, то, скорее всего, они уведут его в сторону. Он, вероятно, совершит ошибку и заменит их другими, пришедшими к нему позже.

Так, политики в своих автобиографиях очень хорошо помнят воздействие какого-нибудь кризиса, эмоции, порожденные им. Но они склонны, описывая политику, защищаемую ими в те дни, путать ее с идеями, пришедшими к ним фактически на более поздних стадиях их политической карьеры. И это естественно, так как мысль не захвачена полностью потоком опыта, и мы постоянно переинтерпретируем наши прошлые мысли, соединяя их с мыслями, которые приходят к нам сейчас.

Есть только один способ противодействовать этой тенденции. Если я хочу увериться, что некая мысль была в моем сознании 20 лет тому назад, я должен располагать каким-то доказательством этого. Этим доказательством может быть книга, письмо и тому

подобное, написанное мною в ту пору, либо картина, тогда мною созданная, либо воспоминание (мое или кого-нибудь другого) о сказанном или содеянном мною в те дни. Каждое из этих доказательств должно ясно показывать, что у меня было на уме в то время. Только располагая доказательствами такого рода и интерпретируя их честно и объективно, я могу доказать самому себе, что в те дни я действительно думал именно так. Прделав это, я вновь открою свое «я» и воспроизведу те мысли как мои собственные. И можно надеяться, что в данный момент я окажусь в состоянии дать лучшую оценку их достоинств и недостатков, чем тогда, когда они впервые пришли мне в голову.

Далее. Конечно, верно, что, если человек не может воспроизвести собственные мысли, он не может воспроизвести и мысли другого. Но нет в работе по составлению автобиографии (при решении второй задачи) ничего такого, чего историк не мог бы сделать за другого. Человек, пишущий автобиографию, может с помощью доказательств отделить мысли прошлого от мыслей настоящего, хотя они с точки зрения простого воспоминания и представляют собой некий безнадежно запутанный клубок, и решить, каковы были его подлинные мысли в то время, несмотря на то что он, казалось, их забыл. Так и историк, используя доказательства того же самого общего типа, может восстановить мысли других. Он может воспроизвести их сейчас даже в том случае, если он никогда не думал о них прежде, и осознавать эту свою деятельность как воспроизведение того, о чем думали люди когда-то. Мы никогда не узнаем, как пахли цветы в садах Эпикура или что чувствовал Ницше в горах, овеваемый ветром, мы не можем воскресить триумф открытия Архимеда или горечь поражения Марии, но доказательства мыслей этих людей у нас в руках. И, воспроизводя эти мысли в наших собственных душах с помощью истолкования имеющихся у нас доказательств, мы можем знать, коль скоро вообще есть сколь-нибудь достоверное знание, что воссоздаваемые нами мысли принадлежали им.

Мы вложили в уста нашего критика следующее утверждение: если внутренний опыт может быть повторен, то результатом этого повторения было бы непосредственное тождество между историком и объектом его познания. Этот вопрос заслуживает более подробного рассмотрения. Принятие данного положения, по-видимому, привело бы нас к абсурдным следствиям, ибо если дух не что иное, как совокупность его собственных действий, а познать дух человека прошлого, скажем Томаса Бекета¹⁰, означает воспроизвести его мысли, то, раз я, историк, достигаю этого, я просто становлюсь Томасом Бекетом.

Почему это абсурдно? Отвечая на этот вопрос, можно было бы сказать, — потому что быть Бекетом — одно, а знать Бекета — совсем другое. Историк же стремится к последнему, к знанию прошлого. На это возражение, однако, мы уже ответили. Оно ос-

новывается на ложном понимании различия между субъективностью и объективностью. Для Бекета, поскольку он был мыслящим духом, быть Бекетом означало также и осознать себя Бекетом. И для меня в соответствии с тем же самым доказательством быть Бекетом означает знать, что я Бекет, т. е. знать, что в моем сиюминутном «я» мною воспроизводятся мысли Бекета и я являюсь им в этом смысле. Я не «просто» становлюсь Бекетом, ибо мыслящий дух никогда не становится «просто» чем-то. Этот дух — совокупность его собственных мыслительных действий, а последние никогда не «просты» (если под «простотой» понимать «непосредственность»). Мысль же никогда не является простым непосредственным опытом, но всегда рефлексией, или самопознанием, знанием самого себя как существа мыслящего, переживающего.

Представляется целесообразным несколько развернуть это положение. Акт мысли, безусловно, часть опыта мыслителя. Он имеет место в определенное время и в определенном контексте других актов мысли, эмоций, ощущений и т. д. Его существование в данном контексте я называю его непосредственностью, ибо, хотя мысль и не является простой непосредственностью, она и не лишена ее. Но особенность мысли как таковой заключается в том, что наряду с ее существованием здесь и теперь в данном контексте она сохраняется в изменяющихся контекстах и возрождается в другом контексте. Эта способность сохраняться и возрождаться делает из акта мысли нечто большее, чем простое «событие» или «ситуацию», употребляя термины, прилагательные к нему, например, Уайтхэдом. Именно в силу того и постольку, поскольку акт мысли ложно понимается как простое событие, идея его воспроизведения кажется парадоксальным и порочным способом описания возникновения другого, хотя и похожего, события. Непосредственное как таковое не может быть воспроизведено. Следовательно, те элементы опыта, бытие которых как раз и заключается в их непосредственности (ощущения, чувства и т. д. как таковые), не могут быть воспроизведены. И не только они, но и сама мысль никогда не может быть воспроизведена в ее непосредственности. Первооткрытие истины, например, отличается от любого последующего созерцания этой истины не тем, что созерцаемая истина оказывается другой, и не тем, что акт ее созерцания иной. Различие между ними состоит в том, что мы не можем вновь испытать непосредственность первооткрытия: мы не можем пережить шок, вызываемый новизною истины, освобождение от мучившей проблемы, триумф достижения желаемого результата и, может быть, чувство победы над оппонентами, предвкушение славы и т. д.

Но пойдем дальше. Непосредственность мысли состоит не только в ее эмоциональном контексте (естественно, в контекст мысли входят и ощущения, как, например, чувство потери тяжести, испытанное Архимедом при погружении тела в ванну), но и в том,

что мысль существует в окружении других мыслей. Самоидентичность мыслительного акта, утверждающего равенство двух данных углов, не только не зависит от таких случайных обстоятельств, как, например, голоден или зябнет человек, его совершающий, ощущает ли он твердость стула под собою, скучает ли над лекцией, она не зависит и от других мыслей вроде того, что эта книга говорит мне, что данные углы равны, или мой учитель так считает, или даже мыслей, более тесно связанных с поставленной проблемой, как, например, сумма этих углов плюс угол при вершине треугольника дает нам 180° .

Это иногда отрицалось. Говорили, что все, вырванное из контекста, уродуется и фальсифицируется. Следовательно, для того чтобы познать любую вещь, мы должны познать ее контекст, а это предполагает познание всей вселенной. Я не собираюсь обсуждать данную доктрину в полном объеме. Мне только хочется напомнить читателю о ее связи с тезисом о том, что реальность представляет собой непосредственный опыт, а также о ее королларии, утверждающем, что мысль, по необходимости вырывающаяся вещь из контекста, никогда не может быть истинной. В соответствии с этой доктриной акт мышления Евклида по какому-то поводу был тем, чем он фактически был, только в связи с полным контекстом его тогдашнего опыта, включая такие его элементы, как хорошее настроение Евклида, раб, стоящий за ним, и т. д. Без знания всего этого мы не можем знать, что, собственно, он думал.

Если же (что недопустимо для данной доктрины в ее строгой форме) мы отбросим как несущественное все, за исключением контекста его геометрической мысли, то и тогда мы не сможем избежать абсурдных выводов. Так, размышляя над доказательством своей теоремы, он мог думать при этом, что данная теорема поможет ему доказать, что угол, вписанный в полуокружность, является прямым, и о сотне других вещей, которые знать мы не в состоянии. Весьма вероятно, что он никогда не думал о своей пятой теореме вне контекста такого рода. Но утверждать, что эта теорема, будучи актом мысли, существует только в своем контексте и потому не может быть познана иначе, чем в контексте ее возникновения, значило бы ограничить бытие мысли ее собственной непосредственностью, сводить ее к непосредственному опыту и тем самым отрицать ее как мысль.

Всякий, кто попытался бы развивать данную доктрину, не смог бы это сделать последовательно. Например, пусть он попытается доказать, что противоположное ей неверно. Но доктрина, которую он критикует, принадлежит кому-то еще (может быть, даже он сам некогда принимал ее). В соответствии с его собственным доказательством данная доктрина является тем, что она есть, только в полном контексте, который не может быть повторен и не может быть познан. Контекст мысли, в котором доктрина его противников получает свое бытие, никогда не может быть тем кон-

Текстом, в котором эта доктрина существует в опыте ее критика; и если некий акт мысли может быть тем, чем он является, только в связи со своим контекстом, то доктрина, им критикуемая, никогда не может быть тождественна доктрине, пропагандируемой его оппонентом. И это объясняется не какими бы то ни было недостатками изложения или понимания, но обреченностью самой попытки понять мысль другого или даже вообще мыслить о ней.

Люди, принявшие в расчет все порочные следствия контекстной доктрины акта мысли, приняли противоположную теорию, согласно которой все акты мысли атомарно отличаются друг от друга. Тем самым изоляция их от их контекста становится не только легкой, но и вполне правомерной, ибо контекста не существует вообще. Мы имеем в данном случае только наложение вещей, находящихся лишь во внешних отношениях друг к другу. С этой точки зрения единство системы знания представляет собой лишь тот вид единства, которым обладает всякая коллекция. Это положение объявляется верным как для науки, или системы познанных вещей, так и для духа, или системы актов познания.

Я не буду рассматривать логические следствия доктрины подобного рода. Хотелось бы только указать, что внимание к опыту, постоянное обращение к которому было сильной стороной первой доктрины, заменяется здесь логическим анализом. При этом логико-атомарная доктрина совершенно упускает из виду непосредственность мысли и превращает акт мышления из субъективного опыта в некое объективное зрелище. То, что Евклид проделал определенную мыслительную операцию, становится точно таким же фактом, как и то, что данный кусок бумаги лежит на этом столе. Дух — просто собирательное имя для фактов такого рода.

История в свете данной концепции столь же невозможна, как и в свете другой. Что Евклид совершил определенную операцию мысли, может быть названо фактом, но это непознаваемый факт. Мы не можем его знать. В лучшем случае мы можем только верить в него, основывая нашу веру на некоторых свидетельствах. Но это положение может показаться удовлетворительным описанием исторической мысли лишь для тех, кто совершает фундаментальную ошибку, принимая за историю ту форму псевдоистории, которую Кроче назвал «филологической историей». Эти люди полагают, что история не что иное, как эрудиция, или ученость, и они бы могли поставить перед историком такую противоречивую задачу, как, например, выяснение того, что «думал Платон», без исследования вопроса, «были ли его мысли истинными».

Чтобы высвободиться из-под влияния этих двух взаимодополняющих ошибок, надо преодолеть ту ложную дилемму, которая является источником их обеих. Эта дилемма основывается на исключаящей дизъюнкции, согласно которой мысль — либо чистая непосредственность, и тогда она неразрывно связана с пото-

ком сознания, либо чистое опосредование. В последнем случае она полностью изолирована от этого потока. В действительности же она как непосредственность, так и опосредование. Каждый акт мысли, как он фактически происходит, осуществляется в некоем контексте, из которого он возникает и в котором живет, будучи, как и любой иной опыт, органической частью жизни мыслителя. Отношения этого акта к его контексту являются отношениями не отдельного элемента к совокупному множеству, но отношениями особой функции ко всей деятельности организма. В этом плане верна не только доктрина так называемых идеалистов, но и теория прагматистов, которые, впадая в крайность, вообще отождествляют мысль с действием.

Но акт мышления не только соотнесен с определенным иомен-том настоящего, в котором он фактически происходит. Он также способен и сохраняться во времени, повторяться и возрождаться, не становясь чем-то другим. В этом плане правы и противники «идеалистов», когда утверждают, что содержание нашей мысли не изменяется при изменении того контекста, в котором мы его мыслим. Но мыслительный акт не может повторяться в вакууме, как бестелесный дух прошлого опыта. Сколь часто бы он ни происходил, он должен всякий раз происходить в каком-то контексте, и этот новый контекст должен столь же соответствовать ему, как и старый. Следовательно, простой факт того, что некто выразил свои мысли письменно, а мы располагаем его трудами, еще не делает нас способными понять его мысли. Для этого мы должны подойти к их чтению подготовленными, располагая опытом, достаточно сходным с опытом их автора, чтобы его идеи могли стать органической частью нашей душевной жизни.

Этот двойственный характер мысли позволяет нам решить и ту логическую загадку, которая тесно связана с теорией истории. Если я в настоящий момент вновь обдумываю мысль Платона, то тождествен ли мой акт мышления платоновскому либо отличается от него? Если они не идентичны, то мои претензии на знание философии Платона — грубая ошибка. Если же они не отличаются друг от друга, то мое знание философии Платона предполагает устранение моей собственной. Но познание философии Платона требует одновременно и воспроизведения его мыслей в моем собственном сознании, и способности мыслить о других вещах, способности, позволяющей мне оценивать ее.

Некоторые философы попытались решить эту проблему, обращаясь к смутному «принципу тождества в различии». Доказывалось, что есть определенное развитие мысли от Платона до моего времени и что все развивающееся остается тождественным самому себе, хотя и становится иным. На это вполне резонно возражали, что проблема как раз и заключается в том, какой точный смысл вкладывается в понятие тождества и различия двух вещей. Ответ заключается в следующем. В их непосредственности,

В той мере, в какой они оказываются действительным опытом, органически связанным со всей целостностью опыта, из которого они вырастают, мысли Платона и мои мысли отличаются друг от друга, но в их опосредованности тождественны.

Это положение, по-видимому, требует дополнительных разъяснений. Когда я читаю в «Теэтете» Платона доказательство, опровергающее теорию познания чистого сенсуализма, я не знаю, на какие конкретно философские доктрины он нападает. Я не смог бы изложить эти доктрины и сказать конкретно, кто выдвигал их и с помощью какой аргументации доказывал. В своей непосредственности в качестве действительного, принадлежащего лично ему опыта доказательство Платона, несомненно, выросло из какой-то дискуссии, мне неизвестной, и было тесно связано с нею. И тем не менее если я не только читаю его доказательство, но и понимаю его, слежу за его аргументами, воспроизвожу его возражения вместе с ним и для себя, то процесс аргументации, в который я вовлечен, не просто напоминает платоновское доказательство. Это действительно доказательство Платона, коль скоро я его понимаю правильно. Доказательство как таковое, доказательство, начинающееся с данных предпосылок и ведущее через логический процесс вывода к данному заключению, доказательство в том его виде, в каком оно может сложиться в уме Платона, моем собственном или уме кого бы то ни было, — вот что я называю мыслью в ее опосредовании. В уме Платона оно существовало в определенном контексте спора и некоторой теории, в моем, так как я не знаю платоновского контекста, оно существует в другом, а именно в контексте дискуссий, связанных с современным сенсуализмом. Так как оно — мысль, а не простое чувство или ощущение, оно может существовать в обоих этих контекстах, оставаясь в них одним и тем же. Но без подходящего для него контекста оно никогда бы не смогло существовать. Частью того контекста, в котором оно могло бы существовать в моем уме, будь оно ложным доказательством, были бы другие умственные действия, основанные на знании того, как опровергнуть его. Но даже если бы я опроверг его, оно все еще оставалось бы тем самым доказательством, а акт прослеживания его логической структуры — тем же самым актом.

§ 5. ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ

Если спросить, что может быть предметом исторического знания, то ответ будет — то, что воспроизводится в сознании историка. В первую очередь, таким предметом должен быть опыт. Что не является опытом, а просто есть предмет опыта, не имеет истории. Так, нет и не может быть истории природы, природы, как

она воспринимается или мыслится ученым. Нет никакого сомнения в том, что в природе происходят процессы, она даже состоит из них. Изменение природных объектов во времени — их существенное свойство. Некоторые вообще считают эти изменения за самую суть природного бытия. Не подлежит сомнению и то, что изменение в природе носит творческий характер, т. е. оно не просто повторение фаз одного и того же цикла, но развитие новых форм природного бытия. Но все это никак не доказывает, что жизнь природы является исторической жизнью, а ее познание — историческим познанием. История природы была бы возможна лишь в том случае, если бы явления, происходящие в природе, представляли собой действие какого-нибудь мыслящего существа или существ, а изучая их, мы смогли бы выявить, каковы были выражаемые ими мысли, и обдумали бы их снова сами. Но такое условие вряд ли кто-нибудь всерьез сочтет выполнимым. Следовательно, процессы природы — не исторические процессы, а наше познание природы, будучи хронологическим, хотя и может внешне напоминать историческое, не является им.

Во-вторых, даже опыт как таковой не является предметом исторического знания. В той мере, в какой опыт есть непосредственное переживание, простой поток сознания, включающий ощущения, эмоции и тому подобное, он не является историческим процессом. Этот поток, конечно, может быть не только непосредственно прочувствован, но и познан; его конкретные детали и общие особенности могут быть изучены мыслью. Но мысль, изучающая их, находит в них простой объект изучения, для исследования которого не нужно и невозможно воспроизводить их в нашем мышлении. В той мере, в какой мы думаем о частных деталях опыта, мы вспоминаем наши собственные переживания либо с помощью эмпатии и воображения проникаем в мир переживаний других. Но в этих случаях мы не воспроизводим вспоминаемый нами опыт или же опыт других, мы просто созерцаем его как объект внешний по отношению к нашему сознанию, опираясь, пожалуй, на наличие у нас других переживаний, аналогичных опыту, исследуемому нами. В той же мере, в какой мы стремимся понять его общие особенности, мы вступаем в область психологической науки. Ни в том, ни в другом случае мы не мыслим исторически.

В-третьих, даже сама мысль, взятая в ее непосредственности, т. е. как единичный мыслительный акт со своим специфическим контекстом в жизни индивидуального мыслителя, не представляет собой объекта исторического знания. Она не может быть воспроизведена. Если бы это можно было сделать, время оказалось бы снятым, а историк превратился бы в человека, о котором он думает, воспроизводя его жизнь заново во всех ее аспектах. Историк не может понять индивидуальный акт мысли во всем его своеобразии, понять его точно таким, каким он осуществился в свое

время. В исследуемом им индивидуальном акте мысли ему понятно лишь общее, что могло быть у него с другими актами мысли, и то общее, что объединяет его мышление с этим актом. Но это общее не является абстракцией, абстракцией в смысле некоего общего признака, принадлежащего различным индивидуумам и рассматриваемого изолированно от них. Это сам акт мысли как нечто, дошедшее до нас из прошлого, возрождаемое в различные эпохи и у различных индивидуумов: сегодня он принадлежит собственной жизни историка, некогда — жизни человека, о которой историк повествует.

Таким образом, туманная фраза, что история — познание индивидуального, определяет предмет истории одновременно и слишком широко, и слишком узко. Это слишком широкое определение не только потому, что индивидуальность воспринимаемых объектов, природных фактов и непосредственных переживаний оказывается вне поля истории, но прежде всего потому, что даже индивидуальность исторических событий и персонажей, если под индивидуальностью понимать их уникальность, равным образом лежит вне сферы исторического познания. Это определение слишком узко потому, что, приняв его, мы бы исключили всеобщность, а именно всеобщность события или характера делает их возможными и действительными предметами исторического исследования, если под всеобщностью мы понимаем нечто такое, что выходит за границы просто пространственного и временного существования и приобретает значение, имеющее силу для всех людей во все времена. Все это, разумеется, лишь общие фразы. Но они — попытка описать нечто реальное, а именно способ, с помощью которого мысль, выходя за рамки своей непосредственности, сохраняется и возрождается в других аспектах. Они — попытка выразить ту бесспорную истину, что индивидуальные акты и персонажи входят в историю не в силу их индивидуальности как таковой, но потому, что эта индивидуальность оказывается носителем некоей мысли, которая, в свое время принадлежа им, потенциально принадлежит каждому.

У предметов, отличных от мысли, не может быть никакой истории. Так, биография, какое бы богатое историческое содержание она ни включала в себя, строится на принципах, которые не только неисторичны, но и антиисторичны. Ее границами оказываются биологические события, рождение и смерть человеческого организма. Таким образом, ее каркасом оказывается каркас природного процесса, а не мысли. Через этот каркас телесной жизни человека с ее детством, зрелостью, старостью, его болезнями и всеми случайностями животного существования проходят потоки мысли, его собственной и других, проходят свободно, как морские волны через остатки заброшенного судна. Много человеческих эмоций связано со зрелищем этой телесной жизни, со всеми ее превратностями, и биография как литературный жанр

поддерживает эти эмоции, может дать им благотворную пищу. Но это не история. И описание индивидуального опыта с его потоком ощущений и чувств, заботливо сохранных в дневнике или достоверно воспроизведенных в мемуарах, также не история. В лучшем случае это поэзия, в худшем — навязчивый эгоизм. Но это описание никогда не сможет стать историей.

Но есть и другое условие, без которого вещь не может стать объектом исторического знания. Как я уже сказал, временная про-пасть между историком и его объектом должна заполняться с обеих сторон. Объект должен быть объектом такого рода, чтобы он мог воскреснуть в уме историка; ум историка должен быть таким, чтобы он смог стать местом этого воскресения. Все это не означает, что его ум должен обладать какими-то строго определенными качествами, историческим темпераментом; в равной мере это не значит, что ум историка должен быть натренирован в специальных правилах исторического метода. Это значит лишь то, что он должен быть подходящим человеком для изучения своего предмета. Предмет, изучаемый им, — определенная мысль, а ее изучение связано с ее воспроизведением в нем самом. Но чтобы это могло произойти в его собственном мышлении, его мысль фактически должна быть расположена к тому, чтобы стать вместилищем другой.

Отсюда не вытекает учение о предустановленной гармонии — в историко-философском значении этого слова — между умом историка и его объектом. Наше утверждение, например, не следует понимать как согласие с известным высказыванием Колриджа о том, что люди рождаются либо платониками, либо аристотельянами. Мы отнюдь не собираемся решать вопрос, рожден ли данный человек платоником или аристотельянцем; человек, который в один период своей жизни может считать, что историческое исследование бесперспективно для него, поскольку он не в состоянии включиться в мысли тех, о ком думает, в другой период придет к выводу, что у него появилась эта способность, возможно, в результате сознательной тренировки. Но на любом этапе своей жизни историк, вне всякого сомнения, обнаружит в себе большую симпатию к тем или иным способам мышления, каковы бы ни были причины этого предпочтения. Отчасти это объясняется тем, что некоторые виды мышления либо полностью, либо относительно чужды ему, отчасти же — тем, что все они слишком знакомы и он испытывает необходимость отойти от них во имя развития собственной духовной и нравственной жизни.

Историк может работать вопреки этой склонности своего ума, работать потому, что от него требуется исследование таких не конгениальных для него предметов, либо потому, что они входят «в период», который, как подсказывает ему его ложно понятая совесть ученого, он должен рассмотреть во всех его аспектах. Если при этом он попытается овладеть историей мысли, в кото-

рую он не может включиться лично, то вместо создания ее истории он просто повторит положения, регистрирующие внешние факты ее развития: имена и даты, заранее заготовленные описания. Такие повторы могут быть очень полезны, но не потому, что они — история. Они — всего лишь скелет, голый костяк, который когда-нибудь и сможет стать подлинной историей, если найдется человек, который будет в состоянии облечь их в плоть и кровь мысли, мысль, которая будет одновременно принадлежать ему самому и им. Все сказанное мною — лишь один из способов выразить мое убеждение, что мысль историка должна порождаться органическим единством его целостного опыта и быть функцией всей его личности со всеми ее критическими и теоретическими интересами. Едва ли нужно добавлять, что историк, будучи сыном своей эпохи, обнаруживает сходство своих интересов с интересами его современников. Всем известно, что каждое поколение интересуется (а потому и в состоянии изучать исторически) теми чертами и аспектами прошлого, которые для их отцов были всего лишь мертвыми реликтами, ничего не означавшими.

Для исторического знания поэтому имеется только один подобающий для него предмет — мысль, не ее объекты, а сам акт мышления. Этот принцип помог нам, с одной стороны, отделить историю от естественных наук как изучения данного, или объективного, мира, отличающегося от акта мышления. С другой стороны, он помог нам отделить историю от психологии, которая, будучи исследованием непосредственного опыта, ощущений и чувствований, изучает деятельность сознания, но не деятельность мышления. Однако положительное содержание данного принципа все еще нуждается в дальнейшем анализе. Что, собственно, здесь охватывается понятием «мысль»?

Термин «мысль», как мы им пользовались в этом разделе и выше, обозначал некую форму опыта, или умственной деятельности, характерная черта которой, если ее определять негативно, заключается в том, что эта форма опыта не просто нечто непосредственное, а потому не исчезает вместе с потоком сознания. Позитивной же чертой, отличающей мысль от простого сознания, является ее способность осознавать деятельность «я» как единую, как деятельность одного и того же «я», сохраняющего свое тождество в многообразии своих деяний. Если я испытываю сначала ощущение холода, а затем — тепла, то между этими двумя переживаниями как простыми ощущениями нет преемственности и непрерывности. Конечно, верно, как указывал Бергсон, что ощущение холода «проникает» в последующее ощущение тепла и придает ему качества, которыми оно не обладало бы в противном случае. Однако ощущение тепла, хотя и обязано своим качеством предшествующему ощущению холода, не признает этого. Различие между простым ощущением и мыслью можно проиллюстрировать на примере различия между простым ощущением холода и способ-

ностью сказать: «Мне холодно». Говоря это, я осознаю нечто большее, чем сиюминутное ощущение холода. Я осознаю как свою способность чувствовать, так и то, что у меня ранее были другие ощущения, принадлежавшие только мне. Мне даже нет необходимости помнить, чем были все эти переживания, но я должен знать, что они были и принадлежали мне.

Особенность мысли тогда состоит в том, что она не просто сознание, но самосознание. «Я» в качестве просто сознающего — поток сознания, серия непосредственных ощущений и чувств. Однако в качестве просто сознающего оно не осознает самого себя как поток ощущений такого рода. Ему неизвестна его собственная непрерывность в этой последовательности переживаний. Деятельность, в ходе которой возникает осознание этой непрерывности, — вот что называется мышлением.

Но эта мысль о себе самом как о существе, испытывающем самые разнообразные ощущения и тем не менее остающемся тем же самым, представляет собой только наиболее рудиментарную форму мысли. Она развивается в другие формы в разных направлениях, оставаясь для них чем-то исходным. Можно прежде всего попытаться получить более ясное понимание точной природы этой непрерывности: вместо того чтобы просто воспринимать «самого себя» в качестве существа, ранее испытывавшего некоторые переживания, переживания, неопределенные по своей природе, мы можем рассмотреть, чем конкретно были эти переживания, вспомнить их и сравнить с теми, которые мы испытываем в данный момент. Другой путь — проанализировать опыт настоящего, отделить в нем сам акт ощущения от того, что в нем ощущается, и понять ощущаемое как нечто, реальность которого, подобно реальности меня самого как ощущающего, не исчерпывается его непосредственной данностью моему чувству. Работая в этих двух направлениях, мысль становится памятью, мыслью о моем собственном потоке переживаний и восприятием, т. е. мыслью о том, что я ощущаю в качестве реального.

Третьей линией развития мышления оказывается осознание меня в качестве не только чувствующего, но и мыслящего существа. Вспоминая и воспринимая, я уже выхожу за порог простого переживания, потока непосредственного опыта. Здесь я уже мыслю. Но в простом воспоминании и восприятии я не осознаю себя мыслящим существом. Я осознаю себя самого только как чувствующее существо. И это осознание представляет собой самосознание, или мысль, **НО** это — несовершенное самосознание, потому что, обладая им, я совершаю определенный вид умственной деятельности, а именно мышление, которое я не осознаю. Отсюда — мышление, которое включается у нас в процессы воспоминания или восприятия как таковые, может быть названо бессознательным мышлением. Употребление термина «бессознательное мышление» правомерно не потому, что в данном случае мы мыслим, нахо-

дьясь в бессознательном состоянии. Чтобы мыслить, нужно не только быть в сознании, но и обладать определенным видом самосознания. Этот термин правомерен потому, что мы мыслим, не осознавая этого. Осознавать, что я мыслю,— значит быть вовлеченным в новую форму мышления, которую можно назвать рефлексией.

Историческое мышление всегда рефлексивно, ибо рефлексия — мышление об акте мысли, а мы уже видели, что все историческое мышление является именно таковым. Но какой тип мышления может быть его объектом? Можно ли изучать историю того, что мы только сейчас назвали бессознательным мышлением, либо же мышление, изучаемое историей, всегда должно быть осознанным и рефлексивным?

Все это равносильно вопросу, может ли быть история памяти или восприятия? И совершенно ясно — не может. Человек, взявшийся за написание истории памяти или восприятия, не знал бы, о чем он должен писать. Вполне вероятно, что разные человеческие расы либо даже различные индивидуумы обладали разными способами воспоминания и восприятия. Возможно, что эти различия были иногда связаны не с психологическими различиями (такими, например, как весьма неразвитое чувство цвета, приписываемое — на очень шатких основаниях — грекам), а объясняются неодинаковыми навыками мышления. Но если имеются способы восприятия, которые по указанным причинам преобладали в том или ином месте в прошлом, однако уже не применяются нами, то мы не можем реконструировать их историю, так как не в силах по собственному желанию воспроизвести соответствующее поведение. Причина этого — «бессознательность» навыков мысли, лежащих в их основе: «бессознательное» не может быть возрождено нами по нашему желанию.

Например, допустим, что в иных цивилизациях, отличных от нашей, к числу нормальных психологических возможностей людей относятся чувство второго зрения или способность видения духов. Вполне возможно, что эти способности возникают у них на основе каких-то привычных способов мышления и потому оказываются распространенным и принятым способом выражения подлинного знания или хорошо обоснованной веры. Несомненно, когда Сожженный Ньял в саге¹¹ пользуется своим вторым зрением для того, чтобы дать совет друзьям, они с большой выгодой для себя пользуются мудростью справедливого законодателя и человека, искусного в мирских делах. Но, даже предположив истинность всего этого, мы по-прежнему не могли бы создать историю второго зрения. Максимально возможное для нас в этом плане — собрать примеры, когда, по словам очевидцев, проявилось это второе зрение, и верить их утверждениям, как описаниям фактов. Но в лучшем случае все это было бы лишь верой в свидетельство, а мы знаем, что вера такого типа кончается там, где начинается истооя.

Поэтому, для того чтобы любой конкретный акт мысли стал предметом истории, ему необходимо быть не только актом мысли, но актом рефлексивной мысли, т. е. актом, осуществляя который, мы осознаем это. Он делается тем, что он есть, именно в силу этого осознания. Усилие совершить данный акт должно быть чем-то бóльшим, чем просто сознательным усилием. Оно не должно быть слепой попыткой сделать нечто, неизвестное нам, чем-то вроде попытки вспомнить забытое имя или воспринять некий объект. Оно должно быть рефлексивным усилием, усилием сделать что-то такое, ясное представление о чем мы имеем до начала нашего действия. Рефлексивная деятельность — деятельность, в которой мы знаем наперед, что мы пытаемся сделать, так что когда мы имеем результат этой деятельности, мы можем судить о ее завершенности по соответствию этого результата тому стандарту или критерию, который определял наше первоначальное представление о нем. Рефлексивный акт поэтому оказывается таким актом, который мы в состоянии совершить, зная заранее, как его совершить.

Не все акты относятся к этому роду. Самуэл Батлер¹² дал один пример путаницы, сказав, что ребенок должен уметь сосать, иначе он никогда не смог бы этого делать. Другие совершили противоположную ошибку, утверждая, что мы никогда не будем знать о том, что мы намереваемся сделать, до тех пор пока мы этого не сделаем. Батлер в своей борьбе с господствующим материализмом пытается доказать, что акты, которые нерефлексивны, на самом деле являются рефлексивными, преувеличивая при этом значение рационального в жизни. Другие же доказывают, что рефлексивные акты на самом деле нерефлексивны, потому что они мыслят весь опыт как непосредственный. В своей непосредственности наш будущий акт, взятый в его неповторимости, во всей полноте его деталей и в том цельном контексте, в котором он только и может существовать непосредственно, не может, конечно, быть запланированным наперед. Сколь бы тщательно мы ни обдумали его, он всегда будет содержать много непредвиденного и неожиданного. Но делать из этого вывод, что его нельзя планировать вообще, — значит фактически исходить из предположения, что непосредственное бытие является единственно присущим ему бытием. Акт — больше, чем просто неповторимое, это — нечто, имеющее универсальный характер; а в случае рефлексивного или преднамеренного акта (акта, который мы не только осуществляем, но и намеревались осуществить до начала его исполнения) этой универсальной характеристикой оказывается план или идея данного акта, которую мы набрасываем мысленно до начала осуществления самого акта. Она же выступает и в качестве критерия, по отношению к которому, проделав данный акт, мы определяем, сделали ли мы то, что намеревались.

Есть определенные виды актов, которые могут быть совершенны только при этих условиях, т. е. они могут осуществиться

только рефлексивно, человеком, который знает, что он намерен сделать, и потому способен, произведя намеченное действие, оценить его, сопоставив результат и намерение. Характерная черта всех таких актов состоит в том, что они могут выполняться лишь, как мы говорили, «целенаправленно»: основой данного акта, на которой базируется вся его структура, оказывается определенная цель, а сам акт должен соответствовать этой цели. Рефлексивные акты могут быть грубо определены как целесообразные акты, и они — единственное, что может стать предметом истории.

С этой точки зрения можно понять, почему некоторые формы деятельности являются, а другие не являются предметом исторического знания. Общеизвестно, что политику можно изучать исторически. Причина здесь проста: политика дает нам превосходный пример целенаправленного действия. Политик — человек, проводящий определенную политику; его политика есть некий план действий, продуманный заранее, до начала практической реализации, а его успех как политика пропорционален его успеху в проведении данной политики. Конечно, его политика не предшествует его действиям в том смысле, что она определяется раз и навсегда до их начала; она развивается по мере их осуществления. Но на каждой стадии его действий идея предшествует ее реализации. Если бы было можно сказать о ком-нибудь, что он действовал без всякой идеи о вероятных результатах своих действий, проводил в жизнь первую мысль, пришедшую ему в голову, а потом просто ждал последствий, то такой человек не был бы политиком, а его действия означали бы вторжение в политическую жизнь слепых и иррациональных сил. Если также о ком-то можно сказать, что, хотя он и проводил определенную политику, мы не в силах понять, в чем она состояла (иногда такое искушение возникает, когда речь идет, например, о некоторых первых римских императорах), то это равносильно признанию нашей неудачи в реконструкции политической истории его действий.

По той же самой причине может существовать и история военного дела. В общем плане легко понять намерения полководца. Если он вторгся с армией в какую-то страну и вступил в сражение с ее вооруженными силами, то ясно, что он стремится разбить их, а по дошедшим до нас отчетам о его действиях мы можем реконструировать план кампании, который он попытался осуществить. В данном случае мы можем преуспеть только тогда, когда верна основная предпосылка нашей реконструкции, а именно то, что в своих действиях он руководствовался определенной целью. Если же они были нецеленаправленными, то не может быть и их истории. Если же они осуществлялись с целью, которая нам неизвестна, мы не в состоянии воссоздать и их историю.

Экономическая деятельность также может иметь историю. Человек, строящий фабрику или открывающий банк, действует с оп-

рделенной целью, которую мы можем понять. Точно так же поступают люди, получающие у него заработную плату, покупающие его товары или акции, вносящие деньги на счет или снимающие их с него. Если нам скажут, что на этой фабрике произошла забастовка или же имело место массовое изъятие вкладов из банка, мы в уме сможем реконструировать цели людей, коллективные действия которых приняли указанные формы.

Возможна и история морали, ибо в моральных действиях мы руководствуемся целью добиться гармонии между нашей практической жизнью и ее идеалом, тем, чем она должна быть. Этот идеал одновременно оказывается и нашим представлением о том, какой должна быть наша жизнь, или нашим намерением сделать ее такою, и нашим критерием, руководствуясь которым, мы оцениваем содеянное нами как хорошее или плохое. Как и в других случаях, наши цели моральных действий могут меняться в процессе нашей деятельности. Но цель и здесь всегда предшествует поступку. И морально можно действовать, лишь руководствуясь какой-то целью, и постольку, поскольку такая цель имеется. Никто не может выполнить свой долг, кроме человека, сознательно стремящегося к этому.

Во всех перечисленных случаях мы имели дело с практическими действиями, которые не просто фактически определялись какой-то целью, но и не были бы тем, что они есть, без этой цели. Отсюда можно было бы сделать вывод, что всякое целенаправленное действие должно быть практическим действием, поскольку оно состоит из двух этапов: на первом мы ставим цель — это теоретическая деятельность, или акт чистой мысли; на втором добиваемся ее реализации — это практическая деятельность, зависящая от теоретической. Из такого расчленения вытекало бы, что только к действию в узком, или практическом, смысле слова применимо понятие целесообразности. Ибо, как можно было бы доказывать, нельзя думать, руководствуясь определенной целью, так как представить себе свой акт мысли до его осуществления — значит фактически уже осуществить его. Отсюда следовало бы, что теоретические виды деятельности не могут быть целенаправленными. Они должны фактически производиться в темноте, без ясного представления о том, к какому результату они приведут.

Это — ошибка, но ошибка, представляющая известный интерес для теории истории, так как она действительно повлияла на теорию и практику историографии, заставив думать, что единственный предмет истории — практическая жизнь людей. Представление, что история занимается и может заниматься только такими предметами, как политика, военное дело, экономическая жизнь людей — вообще миром практики, и сейчас еще широко распространено, а некогда было почти всеобщим. Мы уже видели, как даже Гегель, который столь блестяще показал, как должна писаться история философии, принял в своих лекциях по философии

истории точку зрения, в соответствии с которой единственно подобающим предметом исторической науки оказываются общество и государство, практическая жизнь, или же, используя его терминологию, объективный дух, дух, внешне выразивший себя в действиях и институтах.

/ Сегодня не приходится доказывать, что искусство, наука, религия, философия и т. д. представляют собой вполне уважаемые предметы для исторического исследования: сам факт их исторического изучения известен очень хорошо. Но необходимо спросить, почему это так, учитывая аргументацию, доказывающую невозможность такого исследования, аргументацию, приведенную нами выше.

Во-первых, неверно, что тот, кто занят чисто теоретической деятельностью, действует без всякой цели. Человек, разрабатывающий определенную проблему, скажем исследующий причины малярии, имеет перед собой вполне определенную цель — открыть причины малярии. Да, он не знает этих причин, но уверен, что, когда он их откроет, он будет знать об этом своем открытии, приложив к нему определенные критерии, которыми он располагал еще до начала исследования. Направление его научного поиска определяется схематическим представлением о некоторой теории, удовлетворяющей этим критериям. Аналогично дело обстоит с историком или философом. Он никогда не плавает по морям, не нанесены на карты. На его карте, сколь бы мало детализирована она ни была, нанесены, однако, параллели и меридианы, и его задача состоит в том, чтобы отыскать то, что заполняет пространство между ними. Иными словами, каждое действительное исследование начинается с определенной проблемы, а цель этого исследования — ее решение. Поэтому план научного открытия известен заранее и может быть определен следующим образом: чем бы ни было это открытие, оно должно быть таким, чтобы удовлетворять условиям поставленной задачи. Как и в случае практической деятельности, этот план, конечно, меняется в ходе мыслительной деятельности; некоторые части плана отбрасываются, как непрактические, и заменяются другими, некоторые же успешно реализуются и, как при этом обнаруживается, вызывают новые проблемы.

Во-вторых, различие между предварительным определением цели действия и ее осуществлением было неточно охарактеризовано как различие между теоретическим и практическим актом. Поставить перед собой цель или сформулировать намерение — уже практическая деятельность. Это — не мысль, которая есть некое преддверие действия, а само действие, его начальная стадия. Если эта практическая природа замысла не выявляется сразу, то ее можно определить, проанализировав возможные последствия действия. Мысль как теоретическая деятельность не может быть моральной или аморальной. Она может быть только истинной или ложной. Моральны или аморальны лишь поступки. Если у челове-

к а возникает намерение совершить убийство или прелюбодеяние, ко он решает не делать этого, то предосудительным с моральной точки зрения оказывается уже одно намерение совершить подобные действия. О нем не говорят: «Он понял, что такое убийство и адюльтер, и, следовательно, его мысль была истинной и заслуживающей восхищения». О нем скажут: «Он, конечно, не так порочен, чтобы выполнить свое намерение, но само по себе намерение было порочным».

Ученый, историк, философ, таким образом, не меньше, чем люди практической деятельности, руководствуются в своих действиях планами, поставленными целями. Потому-то они и приходят к результатам, которые могут оцениваться на основе критериев, вытекающих из самих планов. Следовательно, возможна и история занятий такого рода. Для ее создания необходимы только сведения о том, как протекало мышление в каждом изучаемом случае, и способность историка интерпретировать их, т. е. способность воспроизвести в своем сознании изучаемые им мысли, для чего необходимо сформулировать проблему, явившуюся отправной точкой для них, и реконструировать последовательные этапы мысли, с помощью которых пытались решить эту проблему. На практике историки обычно сталкиваются с трудностями именно в определении проблемы, ибо мыслители прошлого, как правило, внимательно следили за тем, чтобы последовательные этапы их мысли были представлены достаточно ясно. Но, обращаясь обычно к своим современникам, которые знали, в чем состоит проблема, они могли вообще никак не формулировать ее. И если историк не знает, в чем заключается проблема, над которой он бьется, у него нет критерия, чтобы оценить плодотворность собственной работы. Именно стремление историка обнаружить проблему обуславливает такое большое значение исследования «влияний». Подобные исследования были бы совершенно бесплодными, если бы под влиянием понималось простое «переливание» мыслей из одного сознания в другое. Серьезное исследование влияния Сократа на Платона или же Декарта на Ньютона стремится выявить не то, в чем были сходны их мысли, а как выводы, к которым пришел один мыслитель, поставили проблемы перед другим.

Может показаться, что с особыми трудностями мы сталкиваемся в сфере искусства. Даже если допустить, что деятельность художника в общем может быть названа рефлексивной, он представляется нам человеком гораздо менее рефлексивным, чем ученый или философ. По-видимому, принимаясь за какую-нибудь работу, он никогда не имеет перед собой четко сформулированной проблемы и не оценивает результаты своего труда в зависимости от того, удалось ли ему ее решить. Кажется, что он творит в мире чистого воображения, а его мысль обладает абсолютной свободой. Кажется, что он никогда не знает, что собирается делать, до тех пор пока не сделает этого. Если мышление означает реф-

лексию и суждения, то истинный художник кажется вообще не думающим, его умственный труд представляется трудом чистой интуиции, при котором эта интуиция не предваряется, не подкрепляется и не оценивается никаким понятием.

Но художник не создает свои произведения из ничего. Его творчество всегда начинается с того, что он ставит перед собой одну проблему. Эта проблема в той мере, в какой он является художником, заключается не в том, чтобы украсить данную комнату или спроектировать дом, удовлетворяющий конкретным утилитарным требованиям. Все это особые проблемы прикладного искусства, и в искусстве как таковом они не возникают. Это и не проблема того, как использовать краски, звуки или мрамор; он начинает быть художником только тогда, когда все это вообще перестанет быть проблемой для него, а материалы, необходимые для его ремесла, становятся послушными слугами его воображения. Момент, с которого начинается создание произведения искусства,— это тот момент, когда произведение пересаживается на почву его нереплексивного опыта, на почву его непосредственной чувственной и эмоциональной жизни, развивающейся рационально, но не осознанно в памяти и восприятии.

Проблема, стоящая перед ним, связана с тем, как наполнить питательным веществом своего опыта произведение искусства.

Он имеет дело с известным опытом, который выделяется из всего остального, как особо значимый и волнующий; невыраженное значение этого опыта давит на его сознание, как бремя, бросаая в то же самое время вызов ему, требуя от него найти какие-то способы выражения. Его труд, создающий произведения искусства,— ответ на такой вызов. В этом смысле художник прекрасно знает, что он делает и что пытается сделать. Критерием верности поэтому будет адекватность его творения тому, что он хотел им выразить. Вся специфика творчества художника заключается в том, что он не может сформулировать свою проблему наперед, ибо если бы он смог сделать это, то он бы выразил ее и произведение искусства тем самым было бы уже завершено. Но хотя он и не может сказать заранее, в чем состоит проблема, он знает, что она все же есть, и осознает ее особый характер, только осознает не рефлексивно, до того как труд его будет завершен.

В этом, по-видимому, и заключается особый характер искусства и его особая значимость в жизни мысли. Оно — фаза этой жизни, в которой фактически и происходит превращение нереплексивной мысли в рефлексивную. Поэтому и существует история искусства, но нет истории художественных проблем, подобно истории научных или философских проблем. Есть только история художественных достижений.

Имеется также история религии, ибо религия, не меньше чем искусство, философия или политика,— функция рефлексивной

мысли. В этой среде человек имеет определенное представление о себе как мыслящем и действующем существе. Это представление он сопоставляет со своим представлением о боге, в котором его понятия о мысли и действии, знании и могуществе подняты до уровня бесконечности. Задача религиозной мысли и религиозной практики, ибо в религии теоретическая и практическая деятельность сплавлены в единое целое,— найти отношение между этими двумя противоположными представлениями меня самого как конечного и бога как бесконечного. Отсутствие какого-нибудь определенного отношения между ними, простое различие этих двух представлений — вот проблема и мука религиозного сознания. Открытие же отношения между ними оказывается одновременно и открытием того, что моя мысль доходит до бога, а мысль бога — до меня, и открытием (что в принципе неотлично от первого) того моего акта, с помощью которого я устанавливаю отношения с богом, и акта бога, посредством которого он устанавливает отношения со мной. Воображать, что религия существует либо под, либо над, пределами рефлексивной мысли,— значит фатально заблуждаться насчет природы как религии, так и рефлексивной мысли. Правильней было бы сказать, что в религии рефлексивная жизнь сконденсирована до самой интенсивной ее формы, а особые проблемы теоретической и практической жизни принимают специфическую форму, только выделяясь из плоти религиозного сознания, и сохраняют свою жизненность лишь постольку, поскольку они сохраняют связь с ним в целом и со всеми другими проблемами, включенными в него.

§ 6. ИСТОРИЯ И СВОБОДА

Как я уже говорил, мы изучаем историю для того, чтобы достичь самосознания. Иллюстрируя этот тезис, я покажу, как наше представление о свободе человеческого действия сложилось лишь благодаря нашему открытию истории.

В моем историческом очерке об идее истории я попытался показать, как история в конце концов перестала быть ученицей естественных наук. Отказ от исторического натурализма, однако, привел к еще одному выводу: деятельность, в процессе которой человек создает свой постоянно изменяющийся исторический мир, свободна. Помимо самой этой деятельности нет иных сил, которые управляли бы ею, модифицировали ее или же заставляли принять то или иное направление, созидать мир одного типа, а не другого.

Это отнюдь не означает, что человек всегда волен поступать, как ему заблагорассудится. Все люди в определенные моменты своей жизни могут делать, что они хотят: есть, когда они голодны, спать, когда они утомлены. Но это не имеет ничего общего с

проблемой, о которой я говорю. Еда и сон — деятельность животного характера, осуществляемая для удовлетворения естественных потребностей человека. История не занимается такими потребностями, их удовлетворением или неудовлетворением. Историк безразлично, что в доме бедного человека нет пищи, хотя данное обстоятельство может и должно иметь значение для него как для человека, испытывающего определенные чувства по отношению к своим собратьям. Однако, как историк, он может особенно интересоваться махинациями тех людей, которые создали такую ситуацию, чтобы обогатиться самим и сделать человека, получающего от них заработную плату, бедным. Историк в равной мере может интересоваться теми действиями, на которые бедного человека толкнул не самый факт голодания его детей, не физиологический факт пустых желудков и рахитичных членов, а его мысль об этом факте.

Мое утверждение также не означает, что человек волен делать все по своему желанию, что в области истории в собственном смысле этого слова, отличающейся от сферы животных потребностей, человек свободен планировать действия по собственному усмотрению и осуществлять эти планы; что каждый поступает в полном соответствии со своими намерениями и полностью отвечает за все их последствия, будучи хозяином самому себе, и тому подобное. Ничто не может быть дальше от истины. В стихке Хенли отражена лишь фантазия больного ребенка, который обнаружил, что может перестать плакать и требовать, чтобы ему дали Луну, вообразив, что он получил ее. Здоровый человек, предполагающий заполнить своею деятельностью пустое пространство перед собой и начинающий разрабатывать планы такой деятельности, знает, что пространство это вовсе не будет пустым к тому моменту, когда он вступит в него. Оно будет заполнено другими людьми, каждый из которых действует, преследуя собственные цели. И даже теперь оно не так пусто, как кажется. Оно наполнено насыщенным раствором деятельности, раствором, достигшим степени насыщения, при которой начинается кристаллизация. Для его собственной деятельности не будет свободного пространства, если он не спланирует ее таким образом, чтобы она входила в щели, оставленные другими.

Рациональная деятельность, которую должен исследовать историк, никогда не свободна от принуждения: человек вынужден смотреть в лицо фактам в той ситуации, в которой он очутился. Чем рациональнее его деятельность, тем сильнее она подчиняется этому принуждению. Быть рациональным — значит мыслить, а для человека, планирующего совершить какой-нибудь поступок, самое важное продумать ситуацию, в которой он находится. По отношению к этой ситуации он отнюдь не свободен. Она является тем, что она есть, и ни он, ни кто-нибудь другой никогда не смогут ее изменить. Ибо, хотя ситуация как таковая и состоит в

целом из мыслей его собственных и мыслей других людей, она не может быть изменена простым изменением сознания этого человека или кого-нибудь иного. Если сознание меняется, как на деле и происходит, то это просто означает возникновение новой ситуации во времени. Для человека, собирающегося действовать, ситуация оказывается господином, оракулом, богом. Окажутся его действия успешными или нет, зависит от правильности понимания им той ситуации, в которую он поставлен. Если перед нами мудрый человек, то даже самый простой план действий он не составляет, пока не проконсультируется со своим оракулом и не сделает все, что в его силах, чтобы определить, в чем суть этой ситуации.

А если он не посчитается с нею, то ситуация посчитается с ним. Она не из тех богов, кот оставляет оскорбление безнаказанным.

Свобода в истории заключается в том, что цепи этого при-
нуждения накладываются на деятельность человеческого разума, не кем-то посторонним, а им самим. Ситуация, его господин, оракул и бог, является ситуацией, созданной им самим. И когда я утверждаю это, я не хочу сказать, что ситуация, в которой человек находит самого себя, существует только потому, что она создана деятельностью разума других людей, деятельностью того же самого типа, благодаря которой их преемник находит себя в определенной ситуации и действует в ней в соответствии со своими способностями. Я не хочу также сказать, что, поскольку человеческий разум всегда остается таковым, кем бы ни были человеческие существа, которые им наделены, историк может игнорировать различия между отдельными личностями и утверждать, что человеческий разум как таковой создает ситуации, в которых он находит себя. Я имею в виду нечто совсем иное. Вся история — история мысли; и когда историк говорит, что человек находится, в определенной ситуации, это равносильно утверждению, что данный человек считает себя находящимся в такой ситуации. Упрямые факты, с которыми ему столь важно считаться, когда он действует в какой-нибудь ситуации, суть способы его восприятия этой ситуации.

Если для людей трудность преодоления горных хребтов связана со страхом перед дьявольскими силами, обитающими в горах, то было бы глупо, если б историк, отдаленный от них пропастью веков, стал бы поучать их, говоря: «Это — чистое суеверие. Никаких дьявольских сил вообще нет. Смотрите в лицо фактам и поймите, что если в горах и скрыта какая-то опасность, то ее несут скалы, потоки, снег, может быть, волки, может быть, дурные люди, но не дьявольские силы». Историк утверждает, что факты таковы, потому что таков способ его мышления, способ, которому его обучили. Но человек, опасющийся дьяволов, скажет, что существование дьяволов — факт, потому что его тоже

научили так мыслить. Историк считает этот способ мышления дурным, но дурные способы мышления — такие же исторические факты, как и хорошие, и они не в меньшей степени определяют ситуацию, всегда мысленную, в которой находятся люди, которым свойствен этот способ мышления. Суровость факта — в неспособности человека думать о своей ситуации иным образом. Принудительность представлений о дьяволах, обитающих в горах, представлений, возникающих у человека, преодолевающего эти горы, заключается в простом факте, что он не может не верить в дьяволов. Это, конечно, просто суеверие. Но оно — факт, и факт решающий в ситуации, рассматриваемой нами. Человек, страдающий от этого суеверия, когда он пытается пройти через горы, страдает не просто за грехи своих отцов, научивших его верить в дьяволов, если вообще эту веру можно назвать грехом; он страдает потому, что принял эту веру, потому что он разделил с ними их грех.

Если современный историк верит, что в горах нет никаких дьяволов, то это тоже только вера, унаследованная им точно таким же образом.

Открытие того, что люди, чьи действия он изучает, свободны в этом смысле слова, представляет собой открытие, которое каждый историк делает, как только доходит до научного овладения своим предметом. Когда это происходит, историк осознает и свою свободу, т. е. он открывает автономный характер исторической мысли, ее силу решать собственные проблемы собственными методами. Он открывает, как не нужно и как невозможно в то же самое время для него, как для историка, передавать эти проблемы на суд естественных наук; он открывает, что, будучи историком, он и может, и должен решить их сам. Одновременно с этим открытием своей свободы как историка он открывает и свободу человека как исторического деятеля. Историческая мысль, мысль о деятельности разума, свободна от господства естественных наук, а деятельность разума — от господства природы.

Теснейшая связь между двумя открытиями позволяет нам сказать, что здесь речь идет о разном выражении одного и того же. Можно было бы сказать, что описание рациональной деятельности исторического деятеля представляет собою парафраз и замаскированную форму утверждения автономности истории. Или же что описание истории в качестве автономной науки — только завуалированная форма ее определения как науки, изучающей свободную деятельность. Что касается меня, то я бы приветствовал любую формулировку, ибо они показывают, что человек, прибегающий к ним, достаточно глубоко проник в природу истории, чтобы понять: а) что историческая мысль свободна от подчинения естественным наукам и представляет собой автономную науку, б) что рациональное действие свободно от подчинения природе и создает свой собственный мир человеческих действий, ges

gestae, подчиняясь только самому себе и своими собственными методами, в) что есть тесная связь между этими двумя высказываниями.

Но в то же самое время я обязан признать, что каждая из формулировок дает основание для следующего вывода: человек, высказавший ее, был не в состоянии (или же, руководствуясь какими-то высшими соображениями, решил заявить, что он не в состоянии) провести грань между тем, что сказано, и тем, что отсюда вытекает, т. е. разграничить теорию языка, или эстетику¹³, и теорию мысли, или логику. Именно поэтому он был вынужден, по крайней мере на некоторое время, принять вербалистическую логику, в которой логическая связь между двумя идеями, предполагающими друг друга, путается с лингвистической связью двух рядов слов, «обозначающих одно и то же».

Я должен был бы констатировать также, что его попытка избежать рассмотрения логических проблем заменой их проблемами лингвистическими не основывалась на безупречной оценке природы языка. Ибо он предполагал, как можно было бы показать, что из двух синонимичных вербальных выражений одно действительно и по праву означает то, «что оно означает», в то время как другое имеет то же самое значение только на том явно недостаточном основании, что человек, пользующийся им, вкладывал в него это содержание.

Все это очень спорно. Вместо того чтобы одобрить ошибки такого рода, я бы предпочел оставить этот вопрос там, где я его оставил, т. е. сказать, что эти два высказывания (высказывание об автономности истории как науки и о свободе рационального действия в описанном выше смысле) не разные выражения одной и той же мысли, но представляют собою научные открытия, ни одно из которых не может быть сделано независимо от другого. И, отвлекаясь от этого, я бы отметил, что «спор о свободе воли», столь характерный для семнадцатого столетия, был тесно связан с тем обстоятельством, что именно семнадцатое столетие было временем, когда история ножниц и клея в ее простейших формах перестала удовлетворять людей. В то время историки начали понимать, что необходимо навести порядок в их собственном доме и что исторические исследования должны брать пример с изучения природы и подняться до уровня науки. Желание видеть свободное начало в человеческом действии было тесно связано с желанием добиться автономии для истории как для исследования человеческого действия.

Но я не могу ограничиться этим замечанием, ибо мне хотелось бы отметить, что из двух рассматриваемых мною положений одно необходимо предшествует другому. Только пользуясь историческими методами, мы можем что-то сказать об объектах исторического знания. Никто не посмел бы утверждать, что знает больше историков о каких-то событиях прошлого, на знание

которых претендуют историки. Никто не мог бы и утверждать, что он знает прошлое настолько хорошо, что способен доказать, при том способом, удовлетворяющим как его самого, так и других, что подобное притязание историков беспочвенно. Отсюда следует, что мы должны сначала прийти к научному, а потому к автономному методу в исторической науке, и лишь тогда мы сможем понять свободный характер человеческой деятельности.

Может показаться, что это противоречит фактам, ибо, как нам, конечно, возразят, многие люди пришли к осознанию свободы человеческой деятельности задолго до того, как произошла революция, поднявшая историю до уровня науки. На это возражение я бы дал два ответа. Они не являются взаимоисключающими, но один из них более поверхностный, а другой, я надеюсь, несколько более глубокий.

I. Может быть, они и осознавали человеческую свободу, но понимали ли ее? Было ли их осознание знанием, заслуживающим название научного? Нет, конечно, ибо в противном случае они не только были бы убеждены в свободе человека, но и основательно познали бы ее. Но тогда не было бы причин для споров, так как их убеждение подкрепилось бы пониманием тех основ, на которых оно покоилось, и они были бы в состоянии сформулировать их убедительным образом.

II. Даже если революция, благодаря которой история стала наукой, и произошла всего лишь столетия назад, нас не должно обманывать само слово «революция». Задолго до того, как Бэкон и Декарт революционизировали естествознание, выявив и сделав общим достоянием принципы, на которых основывались его методы, там и сям появлялись люди, которые пользовались этими самыми методами, одни чаще, другие реже. Как справедливо указали Бэкон и Декарт, их задача состояла в том, чтобы сделать эти методы достоянием обычного интеллекта. То же самое относится и к утверждению о революции в методах исторической науки, происшедшей в течение последнего полувека. Понятие революции в исторической науке не означает, что бесполезно было бы искать примеры научной истории до этого времени. Оно означает, что если раньше научная история была редкостью, которую можно было отыскать только в трудах выдающихся людей, причем даже у них она появлялась лишь в периоды вдохновения, а не в результате размеренной работы, то сейчас она стала всеобщим достоянием. Она — то, что мы вправе требовать от каждого, занимающегося историей; представление о ней так широко распространилось даже среди неученых, что авторы детективных повествований зарабатывают себе на хлеб, создавая сюжеты с помощью ее методов. Спорадический и пульсирующий характер понимания истины о человеческой свободе в семнадцатом столетии мог быть следствием по меньшей мере спорадического и пульсирующего характера понимания метода научной истории.

§ 7. ПРОГРЕСС КАК ПРОДУКТ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Термин «прогресс» в том его значении, в каком он применялся в девятнадцатом столетии, когда он был у всех на устах, охватывал две области, которые следует разграничивать: прогресс в истории и прогресс в природе. Для обозначения прогресса в природе так широко пользовались словом «эволюция», что его можно принять за общепринятое значение понятия прогресса в природе. Чтобы не путать две области прогресса, я буду употреблять термин «эволюция» только для обозначения последнего в отличие от истории, где я буду оперировать выражением «исторический прогресс».

«Эволюция» — термин, прилагаемый к природным процессам постольку, поскольку они мыслятся как процессы, порождающие новые видовые формы в природе. Это представление о природе как об эволюции не должно смешиваться с представлением о природе как о процессе. Если мы примем понятие природного процесса, то в нашем распоряжении окажутся два возможных подхода к нему: 1) события в природе повторяют друг друга при сохранении неизменности вида, и видовые формы остаются постоянными во всем их индивидуальном разнообразии, так что природа в своем движении не производит новых форм, а «будущее напоминает прошлое»; 2) сами видовые формы претерпевают изменения, причем новые формы возникают путем видоизменения старых. Под эволюцией понимают именно это.

Назвать естественный процесс эволюционным в известном смысле равносильно тому, чтобы назвать его прогрессивным. Ибо если любая видовая форма может возникнуть только как модификация другой, уже утвердившейся, то существование данной формы предполагает и существование другой, модификацией которой она является, и т. д. Если форма B есть модификация формы a , а $c — B$ и $d — c$, то формы a , B , c , d могут возникнуть именно в таком порядке. Данный порядок является прогрессивным в том смысле, что он представляет собой ряд членов, которые могли возникнуть только в этой последовательности. Это определение, безусловно, не связано ни с выводами о причинах возникновения модификаций, ни с выводами о том, являются ли они большими или малыми. В этом смысле слова «прогресс», «прогрессивное» означают лишь определенную упорядоченность, т. е. проявление порядка.

Но прогресс в природе, или эволюция, часто принимался за нечто большее, чем простой порядок; нередко имелась в виду доктрина, согласно которой каждая новая форма — не только модификация предыдущей, но и некоторое ее усовершенствование. Говоря об усовершенствовании, мы предполагаем определенный критерий оценки. Этот критерий достаточно ясен, когда речь

Предполагая поэтому, что выражение «исторический прогресс» все же может иметь известный смысл, мы должны спросить себя, что оно означает. То обстоятельство, что оно было запутано, смешано с идеей эволюции, еще не доказывает его бессмысленности. Напротив, это говорит о том, что оно находит некоторые основания в историческом опыте.

В качестве первого подхода к определению его смысла мы могли бы выдвинуть предположение, что исторический прогресс — только выражение для обозначения человеческой деятельности, деятельности, рассматриваемой как последовательность актов, каждый из которых вырастает из предыдущего. Любой акт, чем бы он ни был, историю которого мы могли бы изучать, занимает свое место в серии актов. Каждый отдельный акт в ней создает определенную ситуацию, с которой должен иметь дело следующий. Совершенный акт порождает новую проблему, и следующий акт всегда имеет дело с новой проблемой, а не с повторением старой. Если человек, нашел способ раздобыть пищу, то, когда он проголодается в следующий раз, он должен придумать способ добыть другую пищу. И отыскание этой пищи будет являться новым актом, выросшим из предыдущего. Ситуация, в которой находится человек, всегда меняется, и акт мысли, с помощью которого он решает проблемы, возникшие в связи с нею, также всегда меняется.

Все это, несомненно, правильно, но в нашем случае бьет мимо цели. Верно, что каждая пища будет другой, но это столь же верно и применительно к собаке. Не менее верно, что пчела, собирающая мед, всякий раз летит к новому цветку, а тело, передвигающееся по прямой или незамкнутой кривой линии, в любой момент своего движения занимает разные участки пространства. Но все такие процессы не исторические, и приводить их в качестве примеров, проливающих свет на природу исторического процесса,— значит впасть в старую ошибку натурализма. Кроме того, новизна новых ситуаций и новых актов в данном случае оказывается не видовой новизной, ибо здесь каждый новый акт мог бы принадлежать к одному и тому же виду деятельности (например, установка того же самого силка в том же самом месте). Следовательно, приведенные примеры даже не приблизили нас к эволюционному аспекту природного процесса, т. е. как раз к тому, в чем этот процесс представляется наиболее схожим с историческим. Поиск новой пищи имеет место даже в самых статичных и непрогрессирующих обществах.

Идея исторического прогресса, таким образом, если она что-то обозначает, должна относиться к возникновению не просто новых действий, мыслей или ситуаций, принадлежащих к одному и тому же видовому типу, но к новым видовым типам. Она поэтому предполагает видовую новизну и расценивает это новое как усовершенствование. Предположим, что человек или некое сообщество

жило за счет ловли рыбы. После того как уловы снизились, они стали добывать пищу иным способом — сбором кореньев. Все это было бы изменением видového типа ситуации и деятельности, но это нельзя было бы рассматривать как прогресс, ибо данное изменение не позволяет сделать вывод, что новый тип добывания пищи — усовершенствование старого. Но если сообщество потребителей рыбы изменило методы лова и перешло от менее эффективных к более эффективным, так что средний рыбак стал добывать десять рыб в день вместо пяти, то перед нами был бы пример того, что можно назвать прогрессом.

Но с чьей точки зрения все это представляло бы собой усовершенствование? Такой вопрос задать необходимо, потому что усовершенствование в одном смысле может оказаться регрессом в другом. И если есть третья точка зрения, которая позволила бы вынести беспристрастное суждение о возникшем конфликте, то вердикт беспристрастного судьи должен был бы стать решающим.

Давайте сначала рассмотрим это изменение с точки зрения тех лиц, кого оно прямо касается. Пусть старшее поколение этого сообщества продолжает применять старые методы лова, в то время как молодое поколение перешло к новым. В данном случае старшее поколение не видит нужды в нововведении, зная, что жить можно, пользуясь и старыми методами. Оно будет также думать, что старые методы лучше новых, исходя при этом вовсе не из иррационального предрассудка. Причина здесь в привычном образе жизни и ценностях, которые складываются вокруг старого метода лова. Эти ценности, несомненно, будут иметь социальные и религиозные последствия, выражающие органическую связь этого метода с образом жизни в целом. Человек, принадлежащий к старому поколению, хочет добывать всего лишь пять рыб в день и не стремится иметь половину дня свободной. Все, чего он хочет, — жить, как он жил прежде. Для него поэтому данное изменение не прогресс, а упадок.

Может показаться очевидным, что противоположная сторона, т. е. молодое поколение, будет расценивать указанное изменение как прогресс. Оно отреклось от образа мыслей своих отцов и выбрало для себя новый. Оно не сделало бы этого (как можно предположить), не сравнив предварительно оба образа жизни и не придя к выводу, что новый лучше. Но все это и не обязательно. Выбор существует только для человека, который знает обе вещи, между которыми он выбирает. Выбрать между двумя образами жизни невозможно, если человек не знает, каковы они. А знание в данном случае означает не простое созерцание одного из них и активное участие в другом либо участие в одном и представлении о другом как о нереализованной возможности. Знание здесь должно быть приобретено тем единственным способом, которым вообще познаются образы жизни, — собственным опытом либо путем сочувственного понимания, которое может

заменить собственный опыт в этих целях. Но практика показывает, что нет ничего более тяжелого для молодого поколения в изменяющемся обществе, для поколения, создавшего свой, новый образ жизни, чем с сочувствием понять жизнь предшествующего поколения. Оно смотрит на эту жизнь как на совершенно бессмысленное зрелище. Кажется, что какая-то инстинктивная сила, побуждающая его освободиться от родительского влияния и внести в жизнь то изменение, на которое оно слепо решилось, заставляет это поколение воздерживаться от всяких проявлений симпатии к образу жизни своих отцов. Здесь нет никакого подлинного сравнения между двумя образами жизни, а значит, нет И оценки, исходя из которой один лучше другого. Здесь нет, следовательно, никакого представления об изменении как о прогрессе.

По этой причине исторические изменения в образе жизни общества очень редко мыслятся как прогрессивные даже поколением, осуществляющим их. Оно совершает их, подчиняясь слепому стремлению разрушить то, что оно не понимает, разрушить как дурное и заменить чем-то еще — хорошим. Но прогресс — не замена плохого хорошим, это замена хорошего лучшим. Чтобы понять изменение как прогресс, человек, осуществляющий его, должен думать о том, что он устраняет, как о хорошем, и хорошем в нескольких определенных отношениях. Но это он может сделать, только если знает, чем был старый образ жизни, т. е. при наличии исторического знания прошлого своего общества, хотя он и живет в созидаемом им настоящем. Историческое знание — просто воспроизведение опыта прошлого в сознании современного мыслителя. Только таким способом два образа жизни могут пребывать одновременно в одном и том же сознании для сравнения их относительных достоинств, так что человек, выбирающий один из них и отвергающий другой, может знать, что он при этом выигрывает и что теряет, и прийти к выводу, что он выбрал лучшее. Короче, революционер только тогда может считать свою революцию прогрессом, когда он вместе с тем является и историком, т. е. человеком, который действительно воспроизводит в собственной исторической мысли жизнь, которую он тем не менее отвергает.

Теперь давайте рассмотрим упомянутое изменение не с точки зрения людей, которых оно непосредственно касается, а с точки зрения историка, извне. Можно было бы надеяться, что, занимая беспристрастную и свободную от предубеждений позицию, он будет в состоянии оценить более или менее объективно, было ли данное изменение прогрессивным или нет. Но это — трудное дело. Он только обманет самого себя, если ухватится за тот факт, что теперь вылавливают десять рыб вместо прежних пяти, и использует его в качестве критерия прогресса. Он обязан также принять в расчет условия и последствия этого изменения. Он должен

спросить себя, как распоряжаются дополнительными рыбами или : дополнительными часами отдыха. Ему нужно выяснить, какова ценность социальных и религиозных институтов, которыми пожертвовали ради этих рыб. Короче, ему следует определить сравнительную ценность двух различных образов жизни, взятых как целое. Но, чтобы проделать все это, он должен с одинаковым сочувствием отнестись и понять важнейшие черты и ценности каждого образа жизни, он должен вновь в своем сознании пережить их в качестве объектов исторического знания.

Но именно эта его способность не смотреть на объекты извне, а вновь переживать их и делает историка квалифицированным судьей.

Далее мы увидим, что задача определения ценности образа жизни, взятого в целом, не может быть решена, ибо такие вещи, как образ жизни, в целом никогда не могут стать объектами исторического знания. Попытка познать нечто такое, для чего у нас нет соответствующих средств познания,— самый верный путь к иллюзиям и заблуждениям, а попытка судить, является ли определенный период истории или фаза человеческой жизни, взятые в целом, прогрессивными по сравнению с предшествующими, порождает иллюзии легко распознаваемого типа. Характерная черта всех этих иллюзий — приклеивание ярлыков «хороший», «исторически великий» к историческим периодам и векам. Ярлыки же «плохой», «исторически упадочный» или «бедный» приклеиваются к другим. Но так называемые хорошие периоды — это периоды, в которые историк смог проникнуть своим духом благодаря тому, что они оставили после себя изобилие исторического материала, или же благодаря присущей самому историку способности вновь пережить их опыт. Так называемые плохие периоды — это либо периоды, оставившие после себя скудный исторический материал, либо периоды, жизнь которых историк не может реконструировать внутри себя в силу особенностей собственного опыта и особенностей времени, в котором он живет.

В настоящее время мы постоянно сталкиваемся со взглядом, согласно которому история состоит из плохих и хороших периодов, причем плохие периоды делятся на примитивные и декадентские в зависимости от того, предшествуют они или следуют за хорошими периодами. Это деление на периоды примитивные, расцвета (исторического величия) и декаданса исторически неверно и никогда не может быть верным. Оно много говорит нам об историках, изучающих факты, но ничего — о самих фактах. Оно характерно для эпохи, подобной нашей, эпохи, когда история изучается широко и успешно, но эклектично. Каждый период, о котором мы имеем профессиональные знания (а под профессиональным знанием периода я подразумеваю глубокое проникновение в его мысль, а не просто знакомство с его реликтами), с позиций исторической перспективы представляется блестящим, при-

чем это блеск — не более чем отражение нашей собственной исторической проницательности. Промежуточные же периоды по контрасту расцениваются как «темные века», «темные» в большей или меньшей степени. Это века, о существовании которых мы знаем, так как они заполняют некую брешь в нашей хронологии, и мы, возможно, располагаем многочисленными реликтами их мысли и деятельности. Но мы не можем обнаружить подлинной жизни в этих реликтах, так как не в состоянии воспроизвести в нашем сознании эту мысль. Что это клише темного и светлого являет собою оптическую иллюзию, вызванную степенью знания и невежества у самого историка, становится очевидным, когда мы выясняем, как это клише возникало в сознании разных историков и в исторической мысли разных поколений.

Та же самая оптическая иллюзия — в более простой форме — влияла на историческую мысль восемнадцатого столетия и заложила основы для догмы прогресса в той ее форме, в которой она была воспринята девятнадцатым веком. Когда Вольтер заявил, что «всякая история — история нового времени» и что ничего нельзя знать достоверно приблизительно до конца пятнадцатого века, он одновременно утверждал две вещи: только новый период в истории является познаваемым и все предшествующее ему не заслуживает познания. Эти два положения сводятся к одному и тому же. Неспособность Вольтера реконструировать подлинную историю по документам античности и средних веков обусловила его убежденность в том, что эти периоды темные и варварские. Концепция истории, видящая в ней прогресс от первобытных времен до наших дней, была для тех, кто верил в нее, простым следствием ограниченности их исторического горизонта событиями недавнего прошлого.

Старая догма единого исторического прогресса, приводящего к современности, и новая догма исторических циклов, т. е. множественного прогресса, ведущего к «великим эпохам», а от них — к декадансу, являются тем самым простой проекцией незнания историка на экран прошлого. Но, если оставить в стороне догмы, нет ли у идеи прогресса других оснований, кроме незнания? Мы уже видели, что существует одно условие, при котором идея прогресса может быть подлинной мыслью, а не слепым чувствованием или простым состоянием невежества. Это условие заключается в том, что человек, употребляющий данное слово, должен пользоваться им, сравнивая два исторических периода или образа жизни, каждый из которых он может понять исторически, т. е. проявить нужные понимание и проницательность при реконструкции их опыта в своем сознании. Он должен увериться сам и уверить читателей, что никакое белое пятно в его уме и никакой дефект в его эрудиции не мешают ему проникнуть внутренне в опыт одной эпохи более полно, чем в опыт другой. Только выполнив это условие, он может считать себя вправе задать вопрос, было

ли изменение, обнаруживаемое им при переходе от первой эпохи ко второй, прогрессом.

Но если он поставит этот вопрос, то о чем, собственно, он спрашивает? Очевидно, его не интересует вопрос, был ли образ жизни второго периода ближе к его настоящему образу жизни. Воспроизводя опыт этих периодов в своем сознании, он уже принял этот опыт за нечто, о чем следует судить по его собственным стандартам,— за форму жизни, имеющую свои проблемы, которую и следует судить по ее успехам в решении именно этих проблем, а не каких-либо иных. Не предполагает он и того, что эти два различных образа жизни были попытками создать одно и то же, что позволило бы спросить, была ли вторая попытка лучше первой. Бах не был несостоявшимся Бетховеном, а Афины — несостоявшимся Римом, Платон был самим собою, а не недоразвитым Аристотелем.

У этого вопроса есть только одно истинное значение. Если мысль в ее первой фазе разрешила ее проблемы, а затем, столкнувшись с новыми проблемами, порожденными самим фактом решения первых, оказалась вынуждена отступить, и если мысль на второй фазе разрешила новые проблемы, сохранив при этом решение первых, то мы имеем чистый выигрыш без каких бы то ни было потерь. Это и есть прогресс. Не может быть никакого иного определения прогресса. Если есть какая бы то ни было потеря, то проблема сопоставления ее с приобретением становится неразрешимой.

В соответствии с данным определением прогресса вопрос, является ли какой-нибудь период истории, взятый в целом, прогрессом по сравнению с предшествующим,— праздный вопрос. Ибо историк никогда не может охватить какой бы то ни было период в целом. Всегда будут существовать большие пласты в жизни этого периода, о которых у него либо не будет никаких данных, либо же только такие данные, которые он не в силах будет истолковать. Мы не можем, например, знать, что испытывали греки, слушая музыку, хотя и знаем, что они очень ценили ее: для суждения об этом у нас мало материала. С другой стороны, хотя в нашем распоряжении и много сведений о религии Рима, наш собственный религиозный опыт не таков, чтобы мы могли реконструировать в нашем уме, что значила религия для римлян. Мы по необходимости должны выбирать некоторые аспекты опыта¹ и ограничивать наши поиски прогресса ими.

Можем ли мы говорить о прогрессе в счастье, удовлетворенности и удобствах жизни? Очевидно, нет. Разница в образе жизни яснее всего видна именно в том, чем люди обычно наслаждаются в условиях, которые они считают удобными, в достижениях, которые они расценивают как удовлетворительные. Проблема комфортности существования в средневековом коттедже так отличается от аналогичной проблемы в современных трущобах, что

не может быть никакого сравнения. Счастье крестьянина не соизмеримо со счастьем миллионера.

Нет смысла рассуждать и о прогрессе в искусстве. Задача художника, коль скоро он художник, вовсе не в том, чтобы уметь делать все, что делал его предшественник, плюс к этому еще и то, чего тот делать не мог. В искусстве есть развитие, но не прогресс. Ибо, хотя в смысле техники искусства один художник учится у другого (Тициан — у Беллини, Бетховен — у Моцарта и т. д.), задача искусства как такового заключается не в усвоении технических сторон творчества, а в пользовании ими для выражения опыта художника, в осмыслении этого опыта, в придаче ему рефлексивной формы. Следовательно, каждое новое произведение искусства — решение новой проблемы, выросшей не из предыдущего произведения искусства, а из нерелективного опыта художника. Художники создают лучшие или худшие произведения искусства, поскольку они решают эти проблемы хорошо или плохо; но отношение между хорошим и плохим искусством не является историческим, потому что эти проблемы вырастают из потока нерелективного опыта, а этот поток — не исторический процесс.

В определенном смысле нет прогресса и в сфере морального сознания. Реальное бытие этого сознания состоит не в теоретической разработке моральных кодексов, а в применении этических норм к проблемам поведения личности. Но сами эти проблемы в значительной мере, как и проблемы искусства, вырастают из нерелективного опыта. Течение нашей нравственной жизни обусловлено последовательностью наших желаний, и, хотя наши желания меняются, их изменения неисторичны. Они вырастают из нашей животной природы, и, хотя последняя может меняться с возрастом либо варьироваться у различных народов и в различных климатических условиях, ее изменения — часть природного процесса, но не истории.

Однако в другом смысле нравственный прогресс не только может существовать, но и существует. Частью нашей нравственной жизни оказывается решение проблем, связанных не с животной природой, а с нашими социальными институтами. Последние же — исторические объекты, создающие моральные проблемы лишь постольку, поскольку сами являются выражением моральных идеалов. Человек, задающий себе вопрос, должен ли он пойти добровольцем на войну, которую ведет его страна, борется не с личным страхом: он вовлечен в конфликт между моральными силами, воплощенными в институтах государства, и силами, также получившими свое не просто идеальное, но и фактическое, реальное воплощение в международном мире и сотрудничестве. Аналогичным образом проблема развода возникает не просто из капризов сексуальных желаний, но из неразрешенного конфликта между моральным идеалом моногамии и нравственными пороками,

которые этот идеал, если он жестко воплощен в жизнь, влечет за собой. Разрешение проблемы войны или развода возможно только при условии создания новых институтов, институтов, полностью признающих моральные требования государства или моногамии, удовлетворяющих этим требованиям и вместе с тем не оставляющих неудовлетворенными другие требования, которые сами они фактически и породили.

С той же двойственной постановкой вопроса о природе прогресса мы сталкиваемся в экономической жизни. В той мере, в какой последняя заключается в периодическом отыскании средств удовлетворения потребностей, связанных не с нашей исторической, а с биологической природой, в ней не может быть никакого прогресса. Он стал бы тогда прогрессом в счастье, комфорте или удовлетворенности, что, как мы уже видели, невозможно. Но не все наши потребности связаны с удовлетворением животных желаний. Желание вложить свои сбережения в дело, чтобы обеспечить себя в старости, не относится к животным желаниям. Его происхождение связано с существованием определенной хозяйственной системы экономического индивидуализма, при которой старость не обеспечивается в законодательном порядке государством либо, как в традиционном обществе, семьями стариков. В этой системе старики живут плодами собственного труда, а вложенный капитал приносит определенный процент. Такая система разрешила очень много проблем, и в этом заключается ее экономическая ценность, но она породила и множество других, которые еще до сих пор не нашли своего решения. Лучшая экономическая система, которую можно было бы считать прогрессивной по сравнению со старой, продолжала бы успешно решать те же самые проблемы, которые решил капитализм, и в то же время столь же успешно решила бы и другие проблемы.

Те же самые соображения можно отнести к политике и праву, и мне нет надобности рассматривать этот вопрос детально. Но в науке, философии и религии условия постановки вопроса о прогрессе существенно меняются. Здесь, если я не ошибаюсь, не возникает вопроса о нашей биологической природе и удовлетворении ее потребностей и проблема прогресса теряет свой двойственный характер. Прогресс в науке состоял бы в замене одной теории другой, причем последняя одновременно объясняла бы все, что объяснила первая, и наряду с этим объясняла бы типы или классы событий, «феноменов», которые должна была, но не смогла объяснить первая. Я думаю, что дарвиновская теория видов была примером именно такого прогресса в науке. Теория неизменных видов объясняла относительную устойчивость естественных видов в пределах зарегистрированной памяти человечества; но она должна была иметь силу и для **больших** отрезков геологического времени, а также противоречила фактам искусственного отбора животных и растений при их приручении и окультурива-

нии. Дарвин же предложил теорию, достоинства которой основываются на том, что она подвела все эти три класса явлений под одну концепцию. Нет необходимости здесь ссылаться на еще более знакомое в настоящее время отношение закона тяготения Ньютона к теории Эйнштейна либо на отношение между специальной и общей теорией относительности. Ценность науки в плане концепции прогресса как раз и состоит в том, что она, по-видимому, представляет собой простейший и наиболее очевидный случай существования прогресса, и прогресса однозначно доказуемого. По этой причине люди, сильнее всех верившие в прогресс, обычно ссылались именно на прогресс науки как на ярчайшее доказательство существования прогресса вообще, и очень часто они обосновывали свои надежды на прогресс в других областях верой, что наука станет абсолютной властительницей человеческой жизни. Но наука является и может быть властительницей только в своем доме, а формы деятельности, которые не могут прогрессировать (такие, как искусство), не приобретут этого качества только потому, что мы подчиним их (если эта фраза имеет какой-то смысл) законам науки. Те же формы деятельности, которые могут это делать, должны прогрессировать самостоятельно, отыскивая для этого пути улучшения своей работы.

Философия развивается прогрессивно, если на новой стадии развития решает те проблемы, которые оказались непосильными для нее на предыдущей стадии, сохраняя при этом все старые решения проблем. Это определение, безусловно, остается в силе независимо от того, будем ли понимать под стадиями этапы в жизни одного философа либо иметь в виду различных людей. Так, предположим, что Платон понял необходимость введения в философию понятия вечного объекта, мира идей, идеи блага, а также понятия вечного субъекта, т. е. души в ее двойной функции как познающего начала и начала мотивирующего. Эти понятия были для него решениями тех проблем, которые поставили перед ним труды его предшественников. Однако он столкнулся с трудностями при определении отношения между вечным объектом и субъектом. Предположим далее, что Аристотель понял, что проблема отношения между ними в той ее форме, в какой она была поставлена Платоном (или же, скорее, как он сам сформулировал ее в результате длительного изучения теории Платона), может быть решена только с помощью отождествления объекта и субъекта: чистый интеллект тождествен своему собственному объекту, а его познание этого объекта оказывается познанием самого себя. В этом случае философия Аристотеля представляла бы собой прогрессивное развитие платоновской (хотя, может быть, только в этом отношении и никаком ином) при условии, конечно, что Аристотель, сделав этот новый шаг в развитии мысли, не жертвовал ничем, добытым Платоном в его теории идей и теории души.

Прогресс в религии возможен при тех же условиях. Если христианство, не теряя ни грана из монотеистической концепции иудаизма, из концепции бога как справедливого и страшного судии, бесконечно великого по сравнению с бесконечным ничтожеством человека и бесконечно требовательного к нему, смогло заполнить пропасть между богом и человеком своим учением, что бог однажды стал человеком для того, чтобы мы смогли стать богами, то это было прогрессом, и прогрессом значительным, в истории религиозного сознания.

В этом смысле и в этих случаях прогресс возможен. Действительно ли он имел место, где, когда, в какой форме — все это вопросы, на которые должна ответить историческая мысль. Но историческая мысль имеет еще одно обязательство: она должна создать и сам прогресс. Ибо прогресс не просто факт, открываемый исторической мыслью, он вообще возникает только благодаря посредничеству исторического мышления.

И причина этого — то обстоятельство, что прогресс, когда он имеет место (безотносительно к тому, часто или редко это происходит), осуществляется только одним способом — сохранением в духе на одной фазе его развития того, что было завоевано им на предыдущей фазе. Эти две фазы связаны друг с другом не просто отношением последовательности. Здесь мы сталкиваемся с непрерывностью, и непрерывностью особого рода. Если Эйнштейн развивает учение Ньютона, то он может это сделать, только зная теорию Ньютона и сохраняя ее в своей собственной. Он это делает в том смысле, что знает, с какими проблемами столкнулся Ньютон и как он решил их, и, отделяя истинное в этих решениях от всех ошибок, помешавших Ньютону пойти дальше, вводит его решение, очищенное таким образом, в состав своей теории. Он мог бы проделать все это, конечно, и не читая Ньютона в оригинале, но обязательно получив информацию о ньютоновском учении от кого-нибудь еще. В этом контексте, таким образом, Ньютон представляет собой не человека, а некую теорию, господствовавшую в течение целого периода развития научной мысли. Только в той мере, в какой Эйнштейн знал эту теорию, знал, как определенный историко-научный факт, он и смог развить ее. Таким образом, Ньютон живет в Эйнштейне, точно так же как любой прошлый опыт живет в сознании историка, живет в качестве прошлого опыта, осознаваемого как прошлое (как *временная* точка, с которой началась интересующая историка линия развития), но воспроизводимого здесь и теперь, воспроизводимого в его развитии. Последнее же — частично конструктивно, или положительно, частично критично, или негативно.

Аналогично обстоит дело и со всеми иными формами прогресса. Если мы хотим уничтожить капитализм или войны, и при этом не просто разрушить их, а создать нечто лучшее, мы должны начать с того, чтобы понять их — увидеть, какие проблемы успец-

но решает наша экономическая и международная система и как решение ею этих проблем связано с другими проблемами, которые ей не удастся решить. Такое понимание системы, которую мы собираемся заменить, должно сохраниться в течение всей нашей работы по ее перестройке, сохраниться как знание прошлого, определяющее наше строительство будущего. Может быть, этого и нельзя будет сделать; наша ненависть к тому, что мы разрушаем, может помешать нам понять его, или мы можем так сильно любить его, что только в порыве слепой ненависти мы окажемся в состоянии разрушить его. Но если это так, по перед нами будет еще одно простое изменение, но не прогресс, как часто и случилось в прошлом. Наши усилия решить одну группу проблем приведут к тому, что мы упустим из виду решение другой группы. И сегодня мы должны понять, что никакой милостивый закон природы не спасет нас от последствий нашего собственного невежества.

АВТОБИОГРАФИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автобиография человека, делом которого было мыслить, должна быть повествованием о его мыслях. Я написал эту книгу, чтобы рассказать о том, что, мне кажется, заслуживает внимания в истории моей жизни.

Так как автобиография имеет право на существование только в том случае, если она un livre de bonne foi*, то я писал ее совершенно откровенно, подчас не одобряя поступков людей, которыми я восхищаюсь и которых люблю. Если кого-нибудь из них заденет то, что я написал, я хочу, чтобы он знал одно мое правило: в своих книгах я никогда не упоминаю никого иначе, кроме как honoris cause**. Поэтому упоминание любого человека, лично мне известного,— это мой способ поблагодарить его за все, чем я обязан его дружбе, его урокам, или его примеру, или же всем им, вместе взятым.

I. РОСТКИ БУДУЩЕГО

До тринадцати лет я воспитывался дома, и обучал меня мой отец. Уроки отнимали у меня каждое утро два или три часа, остальное время я был волен делать, что захочу. Иногда отец помогал мне в том, что я придумывал, но гораздо чаще я был предоставлен самому себе.

Под его руководством я начал изучать латынь в четыре года, а греческий — в шесть, но уже по своей собственной инициативе примерно тогда же я принялся читать все, что мог отыскать, по естественным наукам, в особенности по геологии, астрономии и физике. Тогда же я стал определять горные породы, наблюдать за звездами, интересоваться устройством насосов, замков и других механических приспособлений во всех уголках нашего дома. Мой отец дал мне первые уроки по древней и новой истории, иллюстрируя их рельефными картами из папье-маше, которое он

* искренная книга (фр.).

** ради чести (лаг.).

приготовлял сам. Но первый урок по предмету, который я ныне считаю своей специальностью,— по истории мысли — дала мне найденная в доме моего друга, жившего неподалеку от нас, истрепанная книга семнадцатого столетия, книга без обложки и титульного листа, полная странных рассуждений о метеорологии, геологии и планетарных движениях. Должно быть, это был комpendиум Декартовых «Principia»¹, так как я помню, что в этой книге что-то говорилось об учении о вихрях. Тогда мне было девять лет, и я уже был достаточно начитан в современной научной литературе, чтобы оценить по достоинству всю непохожесть этой книги. Она открыла мне секрет, тщательно скрывааемый современными произведениями: у естественных наук есть своя история, и те положения, которые в них содержатся, утвердились не потому, что какой-то первооткрыватель обнаружил истину после веков заблуждений. К ним пришли в результате того, что постепенно изменились другие положения, ранее считавшиеся истинными. А те, что мы сегодня принимаем за истинные, когда-нибудь в будущем претерпят не меньшие изменения, если не остановится человеческая мысль.

Я не хочу сказать, что все это стало ясно мне уже в те детские годы, но, читая старые книги, я осознал по крайней мере, что наука — не набор истин, которые устанавливались одна за другой, а организм, в каждой части которого по мере развития происходят непрерывные изменения.

В те же самые годы я постоянно наблюдал за работой отца и матери, других профессиональных художников, которые часто посещали наш дом, и всегда старался подражать им. Так, я научился воспринимать картину не как законченный продукт, выставленный на восхищение ценителям, а как зримое и «валяющееся где-то там» свидетельство попытки решить какую-то живописную задачу, свидетельство, оставшееся после того, как сама эта попытка отошла в прошлое. Я понял (а некоторые критики и эстетики не могут постичь этого до конца своей жизни), что нет законченных «произведений искусств», что в этом смысле вообще не существует «произведения искусства». Работа над картиной или рукописью прекращается не потому, что она закончена, а потому, что подошел срок ее отправки, или потому, что издатель требует рукопись, или же потому, что «я сыт по горло» и «не вижу, что еще я могу здесь сделать». У себя самого я обнаружил меньше способностей к живописи, чем к литературе. С ранних лет я постоянно писал, писал стихи и прозу, лирику и фрагменты эпических повествований, приключенческие рассказы и романы, псевдонаучные трактаты по естествознанию и археологии, занимался описанием воображаемых стран. Семейный обычай выпускать раз в месяц домашний рукописный журнал, ходивший среди друзей и родственников, не только способствовал развитию плодотворных привычек такого рода, но даже требовал их. Моя

мать была хорошей пианисткой и обычно за час до завтрака садилась за инструмент; иногда она играла и вечерами, а мы, дети, тайком от нее вставали со своих постелек и, усевшись на лестнице, слушали ее в темноте. Так я познакомился со всеми сонатами Бетховена и большинством фортепьянных произведений Шопена. Это были ее — но не мои — любимые композиторы. Я же так и не научился играть сам.

У моего отца было множество книг, и он предоставлял мне полную свободу читать их. В его библиотеке были книги и по классической филологии, античной истории и философии. Он занимался по ним в Оксфорде. Как правило, я не прикасался к ним. Но однажды, когда мне было восемь лет, любопытство толкнуло меня снять с полки маленькую черную книгу, на корешке которой стояло: «Кантовская теория этики». Это был абботовский перевод «Grundlegung zur Metaphysik des Sitten»²; когда я начал читать ее, втиснув свое маленькое тело между книжным шкафом и столом, меня охватили странные эмоции. Сначала — сильное возбуждение. Я почувствовал, что книга говорит что-то чрезвычайно важное о предметах, имеющих для меня самое насущное значение, и любой ценой я должен это понять. Затем, испытав негодование, я осознал, что ничего не могу понять. Мне стыдно было признаться, что передо мной книга, в которой английские слова и грамматически правильные предложения, но их значение совершенно ускользало от меня. И, наконец, настала очередь третьего переживания, может быть самого странного из всех. Я ощутил, что содержание этой книги, хоть я и не в силах понять его, стало каким-то странным образом моим собственным делом, делом, касающимся меня лично или, скорее, делом моего будущего «я». Это переживание не было похоже на обычное мальчишеское «я стану машинистом, когда вырасту». Такого желания у меня отнюдь не было; если употреблять слово «хотеть», то ни в каком смысле я не хотел овладеть этикой Канта в будущем, когда подрасту.

И вместе с тем я чувствовал, будто приподнялась вуаль, открывающая мне мою судьбу.

После всего этого у меня возникло ощущение, что на меня возложена какая-то задача, характер которой я не мог точно определить. Единственное, что о ней можно было сказать, так это: «Я должен мыслить». О чем мыслить, я не знал. И когда, повинаясь этому приказу, я замолкал или же становился рассеянным в компании, искал одиночества для того, чтобы никто не мешал мне думать, я не мог бы, и теперь не могу сказать, о чем в действительности я думал. Я не задавал себе никаких определенных вопросов, не было никаких конкретных объектов, на которые направлялось бы мое мышление. Было только бесформенное и безадресное чувство интеллектуального беспокойства, как если бы Я боролся с туманом.

Теперь я знаю, что именно так со мной бывает, когда я только приступаю к решению какой-нибудь проблемы. Пока я достаточно долго не занимаюсь ею, я не знаю, в чем она заключается. Я испытываю лишь какую-то неопределенную смятенность духа, чувство обеспокоенности чем-то, что я не могу определить. Я знаю теперь, что в тот момент где-то глубоко внутри меня появились первые ростки тех идей, которым я посвятил всю мою жизнь. Но всякий, кто наблюдал бы за мной тогда, посчитал бы, как считали и мои родители, что мною овладела лень и я утратил живость и быстроту мысли, которые так свойственны были мне в раннем детстве. Моей единственной защитой против подобных обвинений (поскольку я не знал и не мог объяснить, что произошло со мной) была скрытность. Я прикрывал эти «приступы» абстрактного мышления какой-нибудь физической деятельностью, достаточно пустяшной, чтобы не отвлекать моего внимания от внутренней борьбы, происходившей во мне. Я был ловким мальчиком и многое умел: катался на велосипеде, греб, хорошо знал парусное дело. Поэтому, когда меня одолевал такой приступ, я принимался за что-то очень интересное: выстраивал полки игрушечных солдатиков, бродил бесцельно по лесам или горам, целые дни проводил в своей парусной лодке, окруженный глубоким молчаньем природы. Было обидно, когда меня осмеивали за игру в солдатик, но и объяснить, почему я в них играю, было невозможно.

Заставила ли моего отца эта моя растущая «лень» отправить меня в школу, я не знаю. Во всяком случае он был слишком беден, чтобы платить за меня, и мои школьные счета (а впоследствии и счета Оксфорда) были оплачены щедростью одного нашего богатого друга. Так в возрасте тринадцати лет я был зачислен в подготовительную школу. Я стал бороться со своими конкурентами за стипендию и познакомился с конвейером той фабрики, на которой многие люди из среднего класса должны зарабатывать свой хлеб в конкурсных экзаменах, начиная с того возраста, когда их сверстников, выходцев из рабочей среды, насильственно удерживает в школе закон, чтобы они раньше времени не появились на рынке труда. Я уверен, что друг моего отца столь же охотно заплатил бы за меня и двести фунтов в год, как он платил сто. Но для меня получение стипендии стало делом чести, хотя бы потому, что так оправдывались все расходы на меня. И даже если бы все это было не так, специализация, один из главных пороков английского образования, все равно не миновала бы меня. Призрак глупой перебранки семнадцатого столетия все еще бродит по нашим классным комнатам, заражая учителей и учащихся безумной идеей о том, что обучение может быть либо «классическим», либо «модерн»³. Я в равной мере был хорошо подготовлен для специализации в греческом и латинском языках, в истории и языках нового времени (я говорил и читал по-французски и не-

мецки почти так же хорошо, как и на родном языке) или же в естественных науках. Ничто не дало бы моему уму лучшей пищи, чем изучение всех этих трех областей знания в равной мере. Но так как уроки моего отца дали мне значительно больше знаний в латыни и греческом, чем большинству мальчиков моего возраста, и так как я должен был специализироваться в чем-то, то я специализировался именно в них, решив изучить «классику».

II. ВЕСЕННИЕ ЗАМОРОЗКИ

Для этого год спустя я и переехал в Регби⁴, в школу, которая своей высокой репутацией обязана (как я обнаружил со временем) гению одного первоклассного учителя, Роберта Уайтлоу. Он был человеком, который украшал все, к чему прикасался. Один год из тех пяти, что я находился там, я учился в его классе, и потому было бы несправедливо утверждать, что мое пребывание в школе оказалось напрасной тратой времени. Были и другие приобретения. Я провел три года в шестом классе и два из них был старостой ученического общежития; здесь впервые я ощутил прелесть административной деятельности и раз и навсегда научился заниматься ею. Кроме Уайтлоу, который, очевидно, совершенно искренне предполагал, что все знают так же много, как и он, заставляя тем самым учеников совершать невероятные подвиги, я некоторое время занимался и с другим хорошим преподавателем, С. П. Хастингсом. От него я много узнал о новой истории. Я подружился и с некоторыми учителями, которым не довелось обучать меня: что же касается моих отношений со сверстниками, то они всегда были превосходными.

Вот и все блага, которые дала мне школа как таковая. Остальное я приобрел скорее вопреки ей. Я открыл для себя Баха, научился играть на скрипке, изучал гармонию, контрапункт и оркестровку, сам сочинял массу ерунды. Я научился читать Данте и познакомился со многими другими поэтами на разных языках, ранее мне неизвестными. Это несанкционированное чтение (для которого летом я обычно забирался на иву, склоненную над Эйвоном) я бы отнес к самым счастливым воспоминаниям о Регби, хотя и не самым сильным. Последние же связаны со свинскими условиями нашего быта, с постоянным запахом гнили. Второе, что мне приходит в голову,— это ужасающая скука занятий (занятий предметами, которые должны были вызывать захватывающий интерес) у усталых, рассеянных или некомпетентных педагогов; затем — муки из-за расписания, явно придуманного для того, чтобы заполнить время какими-то обрывками деятельности, да так, чтобы никто не мог приняться за работу и сделать что-нибудь стоящее. В особенности же это расписание было придумано для того, чтобы помешать «думать», т. е. делать

как раз то, что уже давным давно я считал своим призванием.

Не находил я никакой компенсации и в организованных играх, составлявших подлинный культ школы. Во время игры в футбол в первый год моего пребывания в Регби я получил травму колена, и тогдашние хирурги сделали ее неизлечимой. Это была критическая точка моей школьной жизни. Ортодоксальный взгляд на спорт в закрытых школах заключается в том, что он отвлекает подростка от секса. В действительности спорт этого не делает, но зато дает абсолютно необходимый выход для энергии, которую подростку не разрешают расходовать в классе. За исключением немногих эксцентрических личностей типа Уайтлоу, знакомые преподаватели этих школ напоминали мне учителей в *Dunciad*⁵.

Стоим в дверях мы знаний — юношей учить,
Но кто из нас позволит пошире их открыть.

Мальчишки были бы ничем, если бы не умели извлекать уроки. Они скоро поняли, что любое проявление интереса к занятиям — самый надежный способ заслужить нелюбовь не своих сверстников, а учителей. Вот почему они быстро научились принимать сучающую позу, когда речь шла об учении и обо всем, с ним связанном. Эта поза — печально знаменитая черта характера человека, воспитанного в английских пансионах. Но они должны были получить какую-то компенсацию за то, что школа горько разочаровала их и задержала развитие интеллекта. И они нашли ее в спорте, где никто не интересуется тем, как упорно вы трудитесь, а триумфы футбольного поля служат вознаграждением за неудачи классных комнат. Если бы я сохранил свои ноги в целости, то, вне всякого сомнения, сделался бы спортсменом и перестал бы ломать голову над тем, что скрывается за этой едва приоткрытой для меня дверью знания. Но случилось иное. Я не мог примириться с голодной диетой, которую навязали мне мои преподаватели, и постепенно научился уделять больше времени музыке или чтению книг по собственному выбору — по средневековой истории Италии, например, или ранней французской поэзии. Все это я делал не оттого, что предпочитал их Фукидиду или Катуллу, но потому, что мог работать над ними без помех со стороны учителей.

Мои пристрастия не остались незамеченными, и я, таким образом, стал явным мятежником, недовольным всей этой системой обучения. Я не восставал против дисциплинарной системы и с моим воспитателем по общегитию (моим непосредственным начальником в административной иерархии) сохранял превосходные отношения. Я даже не пренебрегал школьными занятиями, чтобы не навлечь на себя наказания за леность. Но мои учителя прекрасно понимали разницу между моими способностями и школьными успехами, и это их задевало. Это особенно бросалось в гла-

за, когда им приходилось посылать мои сочинения старшему учителю на предмет поощрения. Я никак не мог помешать этому, ибо мой план был достаточно хитер. Речь шла не о саботаже, и я бы не смог специально написать плохое сочинение. Но я не мог и отказывался участвовать в борьбе за награды, украшающие карьеру примерного мальчика. Чтобы сделать этот отказ еще более явным, я время от времени вступал в соперничество за награды по предметам, не имеющим ничего общего с моей специализацией. Один раз так было с английской литературой, о которой я вспоминаю до сих пор с большим удовольствием, так как этот курс познакомил меня с Драйденом. Другой раз — с астрономией, что связано было со многими ночами, проведенными с секстантом в школьной обсерватории. Третий — с теорией музыки и композицией. И даже — с выразительным чтением (здесь я провалился).

Утомленный классный руководитель «Верхней скамьи»⁶ все-таки отомстил мне, когда я попросил его включить меня в число участников конкурса на получение стипендии в Оксфорде. Он отказал мне: у меня, дескать, нет шансов получить ее и он не хочет позорить школу. Я сообщил об этом моему отцу, тот был человеком раздражительным и написал соответствующее письмо директору. Вначале я остановился на Университетском колледже⁷. Но, чтобы получить какой-то дополнительный шанс, я выбрал вторую «группу» колледжей и провел две недели подряд в студенческих общежитиях Оксфорда. К первому экзамену я отнесся со всей серьезностью. На втором я решил повеселиться и вел себя постыдно. На экзамене по поэзии я не писал ни латинских, ни греческих стихов, а только английские, дозволенные тем, чьи познания в классических языках были убогими. В «общем» сочинении я потратил все отведенное мне время, отвечая на вопросы о Тернере и Моцарте, а какой мальчишеский вздор я вложил в сочинение на вольную тему, я даже не пытаюсь припомнить. Но на устном экзамене меня спросили, что бы я предпочел: самую высокую стипендию в этой группе или же худшую в Университетском колледже. Когда же я ответил, что Университетский колледж — колледж моего отца и что я бы пошел туда, если бы мне дали хоть какую-нибудь стипендию, то, по-видимому, я не проиграл во мнении экзаменаторов.

Но последнее слово оставалось за моим классным руководителем. В университете имелась вакантная стипендия для уроженцев моего округа. Я сказал ему, как самому подходящему человеку, что хотел бы включиться в конкурс. Время шло, но ничего не происходило. А когда я наконец снова заговорил с ним, он ответил, что забыл сообщить мое имя и что сейчас уже слишком поздно. В соответствии с заведенным порядком было объявлено, что на нее «нет кандидатов». На этот раз я уже не протестовал.

Винить кого-нибудь за неудачи, как правило, бесполезно. Если пять лет, проведенных мною в Регби, в основном были по-

трачены попусту, то отчасти виновата в этом, очевидно, английская система «публичных школ»⁸ с ее явными недостатками, а Регби — типичный пример этой системы. Но к ее минусам я не отношу институт подчинения младших школьников старшим и осуществление ученического самоуправления через выпускников. Это как раз ее достоинство. Отчасти вина лежит на моем отце, который привил мне отношение взрослого учащегося к учению тогда, когда я еще был ребенком. Он понимал, я думаю, к чему это может привести, но считал, что игра стоит свеч. Частично же вину надо возложить и на меня самого, ибо я был самодовольным щенком и упрямым педантом.

Чтобы стало ясно, что я употребляю эти эпитеты вполне серьезно, я расскажу об одном эпизоде войны между классным руководителем и мною. Читая классу заметки какого-то исследователя (кажется, это был Джебб) по поводу одного параграфа в греческом тексте, он наткнулся на слово «Floret» и сказал: «Floret? Я не думаю, что есть такое слово. Кто-нибудь из вас слышал его?» Все проглотили языки, и так следовало бы поступить и мне, если б я умел быть приличным школьником. Но что-то внутри меня шептало: «Ради бога, скажи и положи конец этой глупой игре в прятки». И я сказал: «Оно означает маленький цветок, входящий в соцветие сложноцветных; я думаю, что автор позаимствовал его у Браунинга, из его описания подсолнуха: „и florets, как лучи, бегут по диску"». Я до сих пор с горьким чувством стыда помню свой презрительный тон и расстроенное лицо этого бедного человека, расточавшего мне комплименты по поводу моей эрудиции.

Поступление в Оксфорд напоминало освобождение из тюрьмы. В те дни, еще до того как привычка учиться по антологиям испортила классический экзамен (Classical Moderation)⁹, кандидат, претендовавший на высокие баллы, должен был читать Гомера, Вергилия, Демосфена и почти все речи Цицерона. К тому же он должен был специально изучить ряд других классических текстов по своему выбору. Я остановился на Лукреции, Феокрите и «Агамемноне» Эсхила. Для меня все это означало, что шуку не только бросили в реку, но и — что еще важнее — оставили ее там. Счастливая рыба могла плескаться в Гомере и упиваться Гомером до тех пор, пока в мире не останется никакого Гомера или ничего о Гомере, не прочитанного ею. После долгих лет диеты, по двадцать капель в день, бережно отпускаемых из флакончика классного руководителя, я пил всласть. Раз в неделю я должен был показывать свои сочинения воспитателю; было несколько лекций, которые я должен был посещать по его совету, а все остальное время принадлежало мне. Да и эти покушения на него не были очень серьезными. Если у меня возникала необходимость запереться на целую неделю в своей комнате и заняться работой по своему желанию, мой воспитатель охотно прощал мне это,

когда я возникал перед ним с виноватым видом и умной, но добродушной шуткой. Короче, я попал в такое место, где, правда, не предполагали, что учащийся должен относиться к учебе, как взрослый, но и не наказывали его за это. И мне оставалось только одно — забыть свою школьную жизнь и воспользоваться предоставленной свободой.

Тем не менее все было не так просто. Дурные последствия школьных лет не могли быть изжиты одной лишь переменой обстановки. Моя долго сдерживаемая страсть к знанию стала теперь почти болезненной. Я не мог думать ни о чем другом. Запершись в комнатке, выходящей окнами на квадратный сад Университетского колледжа, я читал дни и ночи напролет. Веселая, вольготная жизнь, кипевшая вокруг, была мною забыта. Даже мои дружеские контакты свелись к минимуму. Долгие годы враждебного отношения ко мне в школе сделали меня циничным, подозрительным и эксцентричным; я мало заботился о взаимоотношениях с людьми, быстро обижался и нелегко прощал обиду. И все же в моей жизни было немало и продолжительных прогулок по окрестностям, и праздных вечеров на реке, и музыкальных вечеров с игрой на скрипке, и бессонных ночей, проведенных за разговорами, и не раз у меня завязывалась дружба, которой суждено было сохраниться на всю жизнь.

Когда же пришло время «Школы Великих»¹⁰, я столкнулся с той же свободой. Теперь у меня было два наставника: один — по философии, второй — по древней истории. Каждый требовал от меня сочинения раз в неделю и рекомендовал посещать небольшое число лекций. В остальном я был совершенно свободен и мог заниматься, как хотел. И я воспользовался своей свободой. Когда мне нужно было заниматься древней историей, я читал отчеты о раскопках греческих и римских поселений; как-то во время долгих каникул, когда мне полагалось заниматься всем, меня увлекла древняя Сицилия.

В философии, курс которой для нас кончался Кантом, мне удалось познакомиться, пусть приблизительно и отрывочно, но зато из первых рук, с большинством главных представителей английской, французской, немецкой, итальянской послекантовской философской мысли вплоть до наших дней. А однажды я потратил несколько недель на чтение Платона от корки до корки.

Я говорю обо всем этом не для того, чтобы похвастаться своим трудолюбием. Это ничтожно мало по сравнению с тем, что в моем возрасте выпадало на долю обычного студента восемнадцатого века. Но я работал без всяких заданий и даже без ведома наставников, и это говорит о степени свободы, которой я располагал. Мои сверстники знали о моих самостоятельных занятиях не больше, чем мои наставники. Я был слишком занят, чтобы включиться в жизнь различных обществ, на собраниях которых студенты ко взаимному восхищению демонстрируют свои таланты и свою ученость.

III. МЕЛКИЕ ФИЛОСОФЫ

Когда я начал изучать философию в университете в 1910 г., в Оксфорде все еще господствовало направление, которое я бы назвал школой Грина¹¹. Главой этого философского направления был Томас Хилл Грин, а видными представителями — Фрэнсис Герберт Брэдли, Бернард Бозанкет, Уильям Уоллес и Роберт Льюис Неттлшип. Еще никто не написал истории этого направления, и я не пытаюсь здесь это сделать, но мне трудно было бы говорить о проблемах, с которыми я столкнулся, не высказав нескольких замечаний о нем.

Философские тенденции, характерные для этой школы, ее противники обозначали термином «гегельянство». Это наименование отвергалось, и вполне справедливо, самой школой. Ее философия, если можно в данном случае говорить о единой философии, являлась продолжением и критикой традиционной английской и шотландской философии середины девятнадцатого века. Верно, конечно, что в отличие от большинства своих соотечественников представители этой школы имели некоторое представление о Гегеле и достаточно хорошо знали Канта. Тот факт, что их оппоненты использовали это обстоятельство, чтобы дискредитировать их в глазах британской публики, всегда презрительно относившейся к иностранцам, свидетельствовал скорее о невежестве, чем о сознательной научной недобросовестности. Грин прочел Гегеля в молодости, но в зрелые годы отверг его взгляды; его собственная философия, разработку которой прервала его ранняя смерть, лучше всего может быть охарактеризована как возражение Герберту Спенсеру, сделанное человеком, глубоко изучившим Юма. Брэдли знал Гегеля настолько, чтобы не принять его основных доктрин и публично заявить об этом. Грин издал ряд книг, где четко сформулировал свои задачи: критика логики Милля, психологии Бэна¹² и метафизики Манселя¹³. Эта критика исходила от человека, обладавшего наиболее глубоким критическим умом, который дала европейская философия со времен Юма, намеревавшегося, как и Локк, сделать костер из мусора метафизики¹⁴.

Это направление никогда ни в каком смысле не определяло философскую мысль и преподавание философии в Оксфорде. В период своего расцвета оно было представлено там всего лишь несколькими молодыми людьми. К их взглядам всегда с подозрением относилось большинство коллег, и никто из них не преподавал в Оксфорде долгое время. Т. Х. Грин умер в 1882 г. 46 лет от роду, будучи профессором философии только четыре года. Р. Л. Неттлшип, отнесенный ко второму разряду выпускников «Школы Великих» только за то, что он посмел «выдать» своим экзаменаторам взгляды Грина и его школы, погиб в Альпах в том же самом возрасте в 1892 г. Бозанкет, проработав в Оксфорде

одиннадцать лет, с облегчением покинул его в 1881 г. в возрасте 33 лет. Уоллес погиб в катастрофе, когда ему было 53 года, в 1897 г. А Брэдли, хотя и прожил в Оксфорде до самой смерти в 1924 г., никогда не преподавал там и никогда не стремился пропагандировать свои взгляды посредством личных контактов. Он вел чрезвычайно уединенную жизнь; хотя я жил всего лишь в нескольких сотнях ярдов от него, я не припомню, что мне когда-либо довелось его видеть.

Реальная сила этого направления находилась вне Оксфорда., «Школа Великих» не была центром обучения профессиональных ученых и философов; она являлась скорее местом гражданского обучения будущих церковных деятелей, юристов, членов парламента. Школа Грина давала общественной жизни страны массу учеников, уносивших с собой убеждение, что философия, а в особенности философия, преподаваемая в Оксфорде, была чем-то малосодержательным. Свою задачу они видели в том, чтобы придать философии реальную, практическую значимость. Это убеждение разделяли и такие весьма различные по своим взглядам политики, как Асквит и Милнер, церковные деятели Гоур и Скотт Холланд, такие социальные реформаторы, как Арнольд Тойнби¹⁵, и множество других общественных деятелей, перечисление которых было бы слишком утомительно. Философия школы Грина поэтому, действуя через них, проникала и оплодотворяла каждую сторону нашей общественной жизни приблизительно с 1880 до 1910 г.

Так как философия Грина никогда не господствовала в умах профессиональных преподавателей философии, то враждебность к ней, так ярко выразившуюся в 1910 г., вряд ли можно назвать реакцией. Скорее ее можно было бы определить как проявление старой академической традиции, стремящейся истребить то, что она всегда рассматривала как чужеродный нарост на своем теле. Старый ствол дал новый побег, привитое отмерло, и дерево обрело свое первоначальное состояние.

Все же среди профессиональных философов осталось несколько представителей нового течения. Лучшими из них были Дж. А. Смит¹⁶, ученик Неттлшипа, и Г. Йоахим¹⁷, близкий друг Брэдли. Оба они позднее стали моими близкими и любимыми друзьями, и я не могу думать о них без чувства благодарности и восхищения^{1*}. Тем не менее я не могу не признать, что школа, к которой они оба принадлежали, потерпела крах. Это произошло так: появилась серия книг, адресованных широкой публике и критически излагавших доктрины этой школы. Между тем сама школа выпустила только одну работу обобщающего характера,

А в отношении Йоахима — и без глубокой печали. Он умер вскоре после того, как была написана эта глава.

я имею в виду «Природу истины» Иаохима, успех которой, со всей несомненностью, хотя и безрезультатно, свидетельствовал о том, что публика нуждается в работах такого рода. Если все же они не смогли удовлетворить желания публики, то только потому, что они и не могли этого сделать. Они были *эпигонами* великого движения и, как всякие эпигоны, исходили из того, что все нужное уже сказано, а повторение бесполезно. Часто я призывал их к тому, чтобы они писали, но никогда мои призывы не находили у них должного отклика. Они не могли писать, потому что не ощущали в себе потребности сказать что-либо.

Поэтому инициативу перехватили их оппоненты. Они называли себя «реалистами»¹ и поставили своей задачей дискредитировать всю систему философии Грина, которую они презрительно определяли как «идеализм» (еще одно наименование, совершенно недвусмысленно опровергнутое Брэдли, крупнейшим представителем этой школы). Когда я сказал, что учение Грина и его последователей в это время стало чем-то вроде навязчивой идеи для оксфордской философии, то я подразумевал следующее: труды этой школы казались большинству оксфордских философов чем-то таким, что необходимо было сокрушить, и эту разрушительную работу они считали священной обязанностью перед своим предметом. Вопрос же об их собственной позитивной программе остался для них второстепенным.

Главою этого направления оксфордской философии был Джон Кук Вилсон, профессор логики. Это был энергичный, драчливый маленький человек, питавший страсть к спорам и инстинктивно понимавший, как их вести. Более важно то, что он был вдохновенным преподавателем, энтузиазм которого по отношению к философии я до сих пор вспоминаю с восхищением и благодарностью. Он также воздерживался от публикаций. Однажды он объяснил мне причины этого. «Я переписываю в среднем одну треть моих лекций по логике каждый год,— сказал он.— Это значит, что я постоянно меняю свои точки зрения по каждому вопросу. Если бы я публиковался, то каждая следующая книга обнаруживала бы движение моей мысли. Но если вы дадите знать читателю, что меняете свои взгляды, он никогда не примет вас всерьез. Поэтому лучше вообще не печататься». Я не уточнил, считал ли он при этом, что, не печатаясь, он обманывает читателей, верящих в постоянство его мыслей. Я не спросил его, было ли правильно с его стороны вводить в заблуждение публику в отношении своего ума, да и был ли у него ум вообще. По-видимому, я не задал всех этих вопросов потому, что к тому времени¹ уже знал, почему люди воздерживаются от публикации книг.

Томас Кейз (1844—1925), ведущий оксфордский критик школы Грина, писал книгу за книгой, пропагандируя «реализм» и самый этот термин с 1870 г.

Они это делают потому, что либо сознают, что им нечего сказать, либо потому, что понимают свою неспособность сказать что-нибудь. Если же при этом приводятся другие причины, то лишь для того, чтобы пустить пыль в глаза другим или самим себе.

Иные его суждения делали ему больше чести. Комментируя какое-то мое сочинение, связанное с «Софистом» Платона, и столкнувшись в нем с вопросом о типах людей, сеющих заблуждения, он сказал: «Имеется два вида проклятых дураков: одни — проклятые глупые дураки, как X, вторые — проклятые умные дураки, как Y; если вы собираетесь стать проклятым дураком, то будьте лучше проклятым глупым дураком». Прошу прощения, но я не считаю себя вправе назвать имена выдающихся современных философов, которых я обозначил буквами X и Y.

После Кука Вилсона наиболее выдающимися представителями «реалистической» школы были его последователи Г. А. Причард и Г. Джонс. Причард был очень острым и упрямым мыслителем и, если верить слухам, скорее являлся руководителем, чем последователем Кука Вилсона. В то время, о котором я говорю, он как раз выпустил книгу под названием «Кантовская теория познания», в которой ход кантовских рассуждений, представленный в «эстетических» и «аналитических» частях «Критики чистого разума», подвергался нападкам с «реалистической» точки зрения. Он читал лекции и о теориях познания, предшествующих кантовской, начиная с Декарта, показывая воздействие «идеалистических» тенденций в философской мысли семнадцатого и восемнадцатого столетий и опровергая все теории, зараженные ими. Джозеф, автор «Введения в логику», в которой он обнаружил взгляды, сходные с идеями Кука Вилсона, читал лекции по «Государству» Платона и вряд ли отказался бы от титула платоника, ибо считал правильными взгляды Платона по многим вопросам, особенно по тем, по которым «идеалисты» занимали ошибочную позицию. Поэтому расхождения между Причардом и Джозефом постоянно усиливались. Причард, совершенствуя свой исключительный дар разрушительной критики, постепенно сокрушил не только «идеализм», за опровержение которого он взялся поначалу, но и «реализм», во имя которого он предпринял свой поход, и с годами явно пришел к тупику полного скептицизма. У Джозефа же этот скептицизм был замаскирован тенденцией принять в принципе истинность доктрин Платона. Это тем не менее не избавило его от скептицизма; по крайней мере так казалось его ученикам, один из которых однажды заметил мне: «Если бы даже сам архангел Гавриил сказал вам, что м-р Джозеф в действительности думает о том-то и о том-то, и вы воспользовались бы этой информацией для написания какого-нибудь эссе, то, я совершенно уверен, он доказал бы вам, что вы заблуждаетесь».

IV. ПЕРВЫЕ ПЛОДЫ

Мой наставник Е. Ф. Кэрритт также был выдающимся представителем «реалистической» школы и посылал меня на лекции Кука Вилсона и других. Таким образом, я полностью усвоил ее принципы и методы. Важным документом этой школы, точнее — параллельной и более или менее тесно связанной с нею школы в Кембридже, была недавно опубликованная статья Дж. Мура¹⁸ «Опровержение идеализма». Автор в ней хотел опровергнуть Беркли. Однако критикуемые им концепции не принадлежали последнему. Более того, в некоторых существенных отношениях они были именно теми концепциями, которые критиковал сам Беркли. Чтобы убедиться в этом, мне достаточно было взять эту статью и текст Беркли и сравнить их. Та же история произошла с нападками на Брэдли, с которыми выступал Кук Вилсон в лекциях по логике. Я совершенно уверен, что лишь немногие его слушатели сравнивали его опровержения с текстом самого Брэдли и задавали себе вопрос, насколько точно они передают его мысли. Что касается меня, то я это делал и обнаружил, что Кук Вилсон постоянно критикует Брэдли за те взгляды, которых тот не придерживался.

Я не винюсь в том, что испытывал в ту пору чувство юношеской неуверенности. В 40 лет я бы ни минуты не колебался и немедленно порвал бы всякие связи со школой мысли, лидеры которой допускают такие грубые фактические ошибки по столь важным вопросам. В 22 или 23 года, однако, я рассуждал иначе и подыскивал какие-то оправдания. Я убеждал себя, что «реалисты» преподавали философию, а не историю, что как представители философской критики в строгом смысле слова они должны были выявлять истинность или неистинность той или иной доктрины, что они и делали в данном случае великолепно. Что же касается их исторических ошибок, касающихся того, придерживался данный автор таких взглядов или нет, то какую бы тревогу они у меня ни вызывали, они никак не влияли на истинность их собственной философии. Я считал себя логически обязанным оставаться «реалистом» до тех пор, пока не удостоверюсь, что либо позитивная доктрина этой школы ложна, либо ее критические методы неверны.

Я не поднимал всех этих вопросов, пока не получил степень и не приступил к работе в качестве преподавателя философии. И тогда мне стало ясно, что, с точки зрения соотношения методов и доктрин моих «реалистических» коллег, позитивная доктрина самого Кука Вилсона не выдержит атаки его собственного критического метода. Если бы у него позитивное учение и критические методы были логически взаимосвязаны, это было бы фатально и для того, и для другого. Но такой связи могло и не быть. По-

зитивное учение могло быть ошибочным, а критические методы — верными, или наоборот. Выбор правильного решения между этими тремя возможностями — вот чем я занимался в 1914 г., когда война прервала нашу академическую жизнь.

Между тем я наполовину неосознанно подготавливал фланговую атаку на ту же самую школу. Став преподавателем философии, я не забросил исторических и археологических занятий. Каждое лето я работал в каких-то крупных археологических партиях, а с 1913 г. сам возглавлял раскопки. Раскопки стали одним из самых больших наслаждений моей жизни. В свое время я научился руководить школьниками, теперь я должен был руководить рабочими, заботиться об их нуждах и здоровье, понимать их отношение к решению нашей общей задачи и помогать им понять мое собственное. Занимаясь раскопками, я неожиданно для себя оказался включенным в своеобразную экспериментальную работу лаборатории мысли. Сначала я задавал себе очень неопределенные вопросы типа: «Было ли на этом месте поселение эпохи Флавиев?» Затем этот вопрос делился на ряд подвопросов, которые принимали, например, такую форму: «Появились ли эти флавиевские черепки и монеты в более поздний период или в то же самое время, которым они датируются?»

Я рассматривал все возможные решения, проверял их одно за другим до тех пор, пока не смог сказать себе: «Да, здесь в эпоху Флавиев действительно было поселение; здесь в А±В году действительно был построен земляной и деревянный форт, имевший такой-то план, и этот форт был оставлен по таким-то и таким-то причинам в Х±У году». Опыт мыслительной работы подобного рода скоро научил меня, что вообще ничего нельзя найти, если заранее не поставить вопроса, причем вопроса не расплывчатого, а вполне определенного. Когда люди копают, просто говоря: «Давайте-ка посмотрим, что тут есть», — то они ничего не узнают или же что-то узнают случайно лишь постольку, поскольку при раскопках у них возникают столь же случайные вопросы: «Является ли этот черный грунт торфяником или культурным слоем? Что это — пастушеский посох? Эти отдельные камни — остатки разрушенной стены?» То, что открывает археолог, зависит не только от того, что оказывается на месте раскопок, но и от того, какие он задает себе вопросы. Поэтому человек, задающий себе вопросы одного рода, узнает из находок одно, человек, ставящий вопросы иного рода, — другое, третий впадает в ошибку, а четвертому находка вообще ничего не говорит.

Занимаясь историческими исследованиями, я лишь открыл для себя те принципы, которые Бэкон и Декарт установили уже 300 лет назад в отношении естественных наук. Оба они совершенно недвусмысленно утверждали, что знание приходит только тогда, когда отвечают на вопросы, причем вопросы должны быть правильными и поставлены в надлежащем порядке. Я часто раньше

читал их работы, где говорилось об этом, но не понимал их, пока сам не дошел до этой истины.

Оксфордские «реалисты» говорили о знании так, как если бы оно было простой «интуицией», простым «восприятием» «реальности». Мне казалось, что в Кембридже Мур выражал ту же самую концепцию, говоря о «прозрачности» акта познания; тому же в Манчестере учил Александер, характеризовавший познание как простое «соприсутствие» двух объектов, одним из которых является дух. Все эти «реалисты», полагал я, не утверждали, что состояние познания пассивно, но они считали его «простым» состоянием, таким, в котором нет сложностей или каких-то различий, ничего, кроме него самого. Они признавали, что человек, желающий познать что-то, должен работать (зачастую применяя очень сложные методы), чтобы занять то «положение», из которого объект его познания мог бы быть «воспринят»: но, коль скоро он занимал такую позицию, ему оставалось либо «воспринять» свой объект, либо «иногда» потерпеть неудачу.

Эта доктрина, приобретающая известное правдоподобие, когда приводились такие примеры познавательных утверждений, как «эта роза красная» или «моя рука покоится на столе», утверждений, при которых тривиальность умственных операций, породивших их, приводит к тому, что эти операции если не презируют, то во всяком случае забывают,— была совершенно несовместима с тем, что я узнал в моей «лаборатории» исторической мысли. Умственная деятельность, выражающаяся в постановке вопросов, как я назвал работу историка, не была нацелена на то, чтобы добиться известного соприсутствия ума и объекта, его восприятия; она составляла ровно половину акта (другой половиной были ответы на поставленные вопросы), который в целом и представляет собой познание.

Положение, в котором я оказался в тот период моего философского развития, могло бы, как мне казалось, быть охарактеризовано следующим образом. Я был достаточно хорошо натренирован в духе «реалистического» метода, чтобы точно знать, какой ответ мне мог бы дать любой «реалист», с которым я поделился бы сомнениями о приемлемости реалистической теории познания для исторического знания. Сам Кук Вилсон заявил мне однажды: «Я скажу Вам кое-что о Вас самих: у Вас дар видеть очевидное». И мне было совершенно ясно, что возможный ответ «реалиста» на мои затруднения был бы всего лишь попыткой заговорить меня.

В своей преподавательской работе я выработал линию, в общем соответствующую тому, о чем я уже говорил. Сначала я решил (в то время я мыслил очень просто), что курс философии в Оксфорде нуждается в фундаменте здоровой эрудиции, в таких навыках мысли, которые сделали бы невозможным для студента, получившего философское образование в Оксфорде, обманываться

насчет достоинств «опровержения» Беркли Муром или же Брэдли Куком Вилсоном. Поэтому я учил больше на примерах, чем проповедями, никогда не принимать на веру услышанную или прочитанную критику любой философской системы, не удостоверившись из первых рук, что опровергаемая философия является именно такой, какой ее представляют. Я говорил ученикам, что они должны воздерживаться от собственной критики до тех пор, пока не будут абсолютно уверены, что поняли текст, который критикуют, а если критика будет отложена на неопределенное время, то это не так уж и важно.

Все это еще не предполагало каких бы то ни было выступлений против «реалистических» методов критики. Когда мои ученики приходили ко мне, вооруженные какими-то совершенно не относящимися к делу опровержениями этической теории Канта, и говорили, что они вынесли их из лекции такого-то и такого-то, то мне было совершенно безразлично, было ли это плодом их непонимания чьих-то лекций или чьего-то непонимания Канта. В обоих случаях я обращался к соответствующей книге со словами: «Давайте посмотрим, действительно ли Кант это говорил».

В лекциях я придерживался подобной же тактики. Я стал своего рода специалистом по Аристотелю, и мои первые лекции были посвящены его книге «О душе». Я решил сконцентрировать внимание на том, что Аристотель действительно там говорит и какой точный смысл он вкладывает в свои слова. Что же касается вопроса, как бы соблазнителен он ни был, верно ли все, сказанное им, то я решил вообще его не касаться. Тем самым я хотел обучить мою аудиторию научному подходу к философскому тексту, оставив критику его доктрин другим преподавателям, тем более что они уделяли этому вполне достаточное внимание.

В 1914 г. разразилась война, положившая конец всей этой моей деятельности. Я не нашел удовлетворительного ответа на те три вопроса, которые поставил в начале этой главы. Но моя фланговая атака имела немалый успех. Я стал своеобразным экспертом по исследованиям определенного типа и научился применять приобретенный мною опыт для проверки эпистемологических теорий. Я также выработал и усовершенствовал то, что, будь я великим художником, могло бы быть названо моей «ранней манерой» преподавания философии. Действуя одновременно по этим двум линиям, я увидел, что они подводят меня к необходимости выступить против «реализма» как философской школы, заблуждения которой связаны с ее невниманием к истории как науке. Если бы «реалистов» можно было предупредить об этом выступлении, я должен был бы им сказать: «Вы должны уделять больше внимания истории. Ваши позитивные доктрины о познании несовместимы, как мне известно из собственного опыта, с тем, что происходит в историческом исследовании. Что же касается ваших критических методов, то вы обращаетесь к ним, придумывая для

критики доктрины, которые фактически никогда и не защищались теми, кому вы их приписываете».

Необходима еще была большая трудная работа, прежде чем смутное недовольство, выраженное подобным образом, смогло кристаллизироваться в ясное критическое отношение к «реализму». И я не уверен, что это могло бы произойти, не будь перерыва в моей академической деятельности, вызванного войной. От человека, ум которого постоянно занят бурями кафедральной философии, едва ли можно ожидать того холодного, внутреннего молчания, которое является одним из условий философского мышления.

V. ВОПРОС И ОТВЕТ

Год или два спустя после начала войны я оказался в Лондоне, где работал в отделе разведки морского министерства, размещавшегося в помещениях королевского Географического общества. Каждый день я проходил через Кенсингтон-парк мимо мемориала Альберта¹⁹. Постепенно этот памятник завладевал моими мыслями. Как собиратель пиявок у Вордсворта, он нес на себе какой-то странный отпечаток многозначительности. Казалось, что он «один из тех, кого я встречал в снах, или посланец дальних стран ко мне, чтобы придать мне силы, предупредив меня». Все в нем на первый взгляд было бесформенным, извращенным, змееподобным, отвратительным. Временами я просто не мог смотреть на него и проходил мимо, отводя глаза. Затем, справившись с этой слабостью, я заставлял себя смотреть и всякий раз задавал себе один и тот же вопрос. Если эта вещь так очевидно, так бесспорно, так неопровержимо плоха, то почему же Скотт создал ее? Сказать, что Скотт был плохим архитектором, значило бы отделаться простой тавтологией; заявить, что о вкусах не спорят, тоже означало бы уход от решения проблемы, но на этот раз с помощью *suggestio falsi* *. Какая связь существовала, начинал я спрашивать себя, между тем, что он сделал, и тем, что он собирался сделать? Пытался ли он создать прекрасную вещь или, точнее, вещь, которую мы должны были бы считать прекрасной? Если у него были такие намерения, то это ему, конечно, не удалось. Но, может быть, он стремился создать нечто другое? А если так, то не исключено, что он успешно справился со своей задачей. Если мне этот памятник кажется просто безобразным, то, возможно, это только моя вина? Не ищу ли я в нем тех качеств, которых он лишен, не вижу ли презирая те, которые ему действительно присущи?

Я не буду описывать все, что я испытал во время каждодневных встреч, длившихся много месяцев, с мемориалом Альберта.

Из различных мыслей, приходивших мне в голову, упомяну только об одной. Она явилась дальнейшим развитием мысли, уже знакомой мне.

Моя работа в археологии, как я уже говорил, убедила меня в важности «постановки вопросов» в познании. Поэтому я не мог больше мириться с интуиционистскими теориями познания, защищаемыми «реалистами». В моих представлениях о логике эта мысль вызвала революцию, направленную против распространенных логических теорий того времени, революцию, весьма напоминающую ту, которая произошла в умах Бэкона и Декарта, размышлявших об опыте естественнонаучных исследований, когда последние приняли новую форму в конце шестнадцатого и начале семнадцатого столетий. «Новый органон» и «Размышление о методе» приобрели новое значение для меня. Они стали классическим выражением одного логического принципа, который мне пришлось сформулировать заново. В соответствии с этим принципом свод] знания состоит не из «предложений», «высказываний», «суждений» или других актов утвердительного мышления (неважно при этом, как их назовут логики) и того, что ими утверждается (ибо «знание» означает одновременно и активность познавания, и то, что познается). Знание состоит из всего этого, вместе взятого, и вопросов, на которые оно дает ответы. Логика же, обращающая внимание только на ответы и пренебрегающая вопросами,— ложная логика.

Я попытаюсь показать (по необходимости кратко, ибо я пишу автобиографию, а не трактат по логике), как эта идея созрела в моем уме в то время, когда я день за днем размышлял над мемуаром Альберта. Я хорошо знаю, что все, что я собираюсь сказать, очень противоречиво и что почти любой читатель, если он хоть в какой-то мере является логиком, будет энергично возражать мне. Но я и не пытаюсь предупредить его критику. Ему следует знать, коль скоро он принадлежит к какой бы то ни было современной школе логики (а я думаю, что все они мне известны), что я пишу эту главу именно потому, что не согласен ни с одной из них. Я не пользуюсь термином «суждение», как так называемые «идеалистические» логики, или термином «высказывание» Кука Вилсона. Объект, обозначаемый обоими этими терминами, я буду называть «предложением» (proposition), так что в данной главе этот термин всегда будет обозначать логическую, а не лингвистическую сущность.

Я начал свои рассуждения с замечания, что вы никогда не сможете узнать смысл сказанного человеком с помощью простого изучения устных или письменных высказываний, им сделанных, даже если он писал или говорил, полностью владея языком и с совершенно честными намерениями. Чтобы найти этот смысл, мы должны также знать, каков был вопрос (вопрос, возникший в его собственном сознании и, по его предположению, в нашем), на который написанное или сказанное им должно послужить ответом.

Необходимо учесть, что вопрос и ответ понимались мною строго коррелятивно. Некоторое предложение не могло быть ответом на вопрос или, во всяком случае, правильным ответом, до тех пор пока на него можно было ответить и по-другому. Чрезвычайно детализованное и конкретное предложение могло быть ответом только на детализованный и конкретный вопрос, а не на вопрос неопределенный и общий. Например, если мой автомобиль остановился, я могу потратить целый час, чтобы отыскать причины аварии. Если в течение этого часа я выну свечу номер один, положу ее на мотор, включу стартер и увижу искру, то мое наблюдение: «Свеча номер один в полном порядке»,— будет ответом не на вопрос: «Почему моя машина остановилась?»,— а на вопрос: «Не потому ли моя машина остановилась, что в неисправности свеча номер один?» Любой другой эксперимент, который я сделаю в течение этого часа, точно так же будет попыткой найти ответ на столь же детализованный и конкретный вопрос. Вопрос: «Почему остановилась моя машина?»— представляет собой всего лишь некоторое резюме всех этих конкретных вопросов, взятых в их совокупности. Это не отдельный вопрос, задаваемый мною в какие-то определенные моменты времени, и не длежащийся вопрос, который я непрерывно задаю себе в течение всего этого часа. Следовательно, когда я говорю: «Свеча номер один в полном порядке»,— то это мое наблюдение не является регистрацией еще одной неудачной попытки ответить на вопрос, который я задаю себе в течение целого часа: «Почему остановилась моя машина?» Наоборот, это свидетельство удачного ответа на вопрос, который я задавал себе в течение трех минут: «Не потому ли моя машина остановилась, что в неисправности свеча номер один?»

Мимоходом я бы заметил— к этому мы еще вернемся,— что принцип коррелятивности между вопросом и ответом избавляет нас от очень многих громких фраз. О дикаре, например, говорят как о человеке, «сталкивающемся с вечной проблемой добывания пищи». На самом же деле он сталкивается с проблемой не вечной, а преходящей, как и все человеческие дела: каким образом поймать эту рыбу, выкопать этот корень, найти чернику в этом лесу.

Следующим этапом в развитии моей мысли было применение упомянутого принципа к идее противоречия. Распространенная в наше время логика утверждает, что два предложения, просто как таковые, могут противоречить друг другу и что, изучая их только в качестве предложений, вы можете установить, противоречат они друг другу или нет. Я это отверг. Если вы не можете сказать, что означает данное предложение, не зная вопроса, на который оно должно служить ответом, то вы неправильно поймете его смысл, сделав ошибочное предположение относительно характера связанного с ним вопроса. Одним из показателей ошибочного понимания смысла предложения является мнение, что оно противо-

речит другому предложению. Как таковые, они не противоречат друг другу. Я понял, что ни одно предложение не может противоречить другому, если оно не является ответом на тот же самый вопрос. Поэтому совершенно невозможно сказать о каком-нибудь человеке: «Я не знаю вопроса, на который он пытается ответить, но я вижу, что он противоречит самому себе».

Этот же самый принцип приложил я к понятию истины. Если значение предложения соотносится с вопросом, на который оно отвечает, то и его истинность должна быть соотнесена с ним же. Значение, совместимость и противоречие, истинность и ложность — все это не относится к предложению как таковому, предложению самому по себе; все это относится к предложениям как к ответам на вопросы, ибо каждое предложение отвечает на вопрос, строго коррелятивный ему самому.

Здесь я расстался с тем, что я назвал пропозициональной логикой, и ее порождением — общепринятыми теориями истины. В соответствии с положениями пропозициональной логики (в это понятие я включаю так называемую «традиционную» логику, «идеалистическую» логику восемнадцатого и девятнадцатого веков и «символическую» логику девятнадцатого и двадцатого столетий) истинность или ложность — этот главный предмет логики — принадлежит предложениям как таковым. Эта доктрина часто выражалась определением предложения в качестве «единицы мысли», причем это означало следующее: ни одна из составных частей предложения — субъект, связка, предикат, взятая сама по себе, — не является законченной мыслью, т. е. не способна быть ни истинной, ни ложной.

Эта доктрина казалась мне ошибочной из-за чрезмерного сближения логики и грамматики, восходящего к отдаленным временам. Предложение логика казалось мне своеобразным призрачным двойником предложения грамматики. Тут дело обстояло так же, как с размышлениями наших доисторических предков о душе человека: души представлялись призрачными двойниками тел. Грамматика выделяет некую форму речевого общения, которая называется высказыванием, а среди высказываний наряду с такими, которые служат в качестве словесного выражения вопросов, приказаний и т. д., она находит определенную разновидность, выражающую утверждение. В грамматической терминологии это индикативные предложения; логики же почти всегда стремились понять эти «единицы мысли» или же то, что может быть либо истинным, либо ложным, как своего рода логическую «душу», языковым «телом» которой оказывается индикативное предложение.

Эта попытка скоррелировать логическое предложение с грамматическим индикативным предложением никогда полностью не удавалась. Всегда находились люди, которые понимали, что подлинными «единицами мысли» являются не предложения, а нечто более сложное, в котором предложение **служит ответом на вопрос**.

Здесь можно было бы сослаться не только на Бэкона и Декарта, но и на Платона и Канта. Когда Платон описывает мышление, как «диалог души с самой собой», он подразумевает (как можно судить по его диалогам), что мышление — процесс постановки вопросов и получения на них ответов, причем второму предшествует первое — некий Сократ, заложенный в нашей душе. Когда Кант говорил, что только мудрый человек знает, какие вопросы он может задать, он фактически отвергал пропозициональную логику и требовал ее замены логикой вопроса и ответа.

Но, даже отвлекаясь от всего этого, можно сказать, что логика фактически никогда не смогла установить взаимно однозначного соответствия между предложениями в логическом смысле и индикативными предложениями. Она всегда утверждала, что слова, используемые человеком по конкретному поводу, для того чтобы выразить свои мысли, могут быть «эллиптическими», «плеонастическими» или же каким-то иным образом не удовлетворять правилу, по которому одно высказывание должно выражать одно, и только одно предложение. Общепризнано также, что индикативное грамматическое предложение в произведениях художественной литературы не выражает логического предложения. Но, делая эти и другие возможные оговорки, пропозициональная логика все же считает, и это ее главная идея, что в искусно построенном и употребляемом языке имеется или должно быть^{1*} взаимно-однозначное соответствие между логическим предложением и грамматическим индикативным предложением, причем каждое логическое предложение определяется как законченная мысль, обладающая истинностью или ложностью.

Эта доктрина — основная предпосылка всех ныне распространенных и разнообразных теорий истины. Одна школа считает, что предложение само по себе является либо истинным, либо ложным, так как истинность или ложность — их качества. Другая школа утверждает, что называть его истинным или ложным — значит устанавливать некое отношение «соответствия» или «несоответствия» между ним и тем, что им не является, т. е. некоторым «состоянием вещей», или «фактом». Третьи заявляют, что называть предложение истинным или ложным — значит устанавливать отношение «когерентности» или «некогерентности» между ним и другими предложениями. А так как в то время были и прагматисты, то надо упомянуть и четвертую школу, утверждавшую, по крайней мере в некоторых своих манифестах, что называть предложение истинным или ложным — значит установить полезность или бесполезность нашей веры в него.

* Отсюда и возникают многочисленные и ужасные порождения пропозициональной логики, основанные на невежестве: различные попытки построить «логический язык» — от педантических постулатов учебников, требующих «свести предложение» «к его логической форме, до модного в настоящее время символического жаргона» .

Я отрицаю все эти теории истины. И тут я не очень оригинален. Всякий, кто прочел «Природу истины» Йоахима, может убедиться, что все они не выдерживают критики. Однако причина моего отрицания их состоит совсем не в том, что существуют опровержения каждой из них, а в том, что все они, вместе взятые, основываются на приведенном выше принципе пропозициональной логики. Этот принцип я категорически отвергаю.

Пропозициональную логику я бы хотел заменить тем, что я называю логикой вопроса и ответа. Мне думается, что истинность, если понимать под нею то, к чему я привык стремиться в своей повседневной работе историка или философа, истинность в том ее смысле, в каком философская теория или историческое повествование называются — и, как мне кажется, правильно называются — истинными, не представляет собой атрибута любого отдельно взятого предложения или даже, как утверждает теория когерентности, комплекса предложений в целом. Я полагаю, что она — атрибут комплекса, состоящего из вопросов и ответов. Пропозициональная логика никогда, конечно, не изучала структуру этого комплекса. Но, опираясь на Бэкона, Декарта и других, я бы рискнул высказать несколько соображений по данному вопросу. Каждый вопрос и ответ в любом комплексе должны быть релевантными, или же относящимися к делу, должны «принадлежать» целому и занимать определенное место в нем. Каждый вопрос должен «возникать»; в нем должно быть нечто такое, отсутствие чего мы порицаем, отказываясь отвечать на какой-либо вопрос на том основании, что он «не возникает». Каждый ответ должен быть «правильным» ответом на тот вопрос, за ответ на который он себя выдает.

Под «правильным» я не подразумеваю «истинного». «Правильный» ответ на вопрос — ответ, помогающий нам идти вперед в процессе постановки вопросов и поиска ответов на них. Очень часто случается, что «правильный» ответ на вопрос оказывается «ложным». Так, например, бывает всякий раз, когда мыслитель идет по ложному следу либо бессознательно, либо стремясь построить доказательство по принципу *reductio ad absurdum* *. Когда Сократ спрашивает Полемарха («Государство» Платона, 333Б), кого тот предпочитает в качестве партнера в игре в шашки — человека справедливого или знающего правила этой игры, то ответ, который он получает («человека, умеющего играть»), оказывается правильным. Но он «ложен» потому, что основывается на предположении, что умение играть и справедливость — сравнимые качества, каждое из которых некое «ремесло» или специализированная форма умения. И все-таки ответ Полемарха правилен, ибо он — звено в цепи вопросов и ответов, выявляющих в конечном счете ложность этого предположения.

* приведение к нелепости (*лат.*).

Когда какое-то предложение называют «истинным», то обычно, как я полагаю, подразумевают следующее: а) оно принадлежит к определенному вопросно-ответному комплексу, который как целое и является «истинным» в соответствующем значении этого слова; б) в пределах этого комплекса оно представляет собой ответ на данный вопрос; в) вопрос — это то, что мы обычно называем толковым или разумным вопросом, а не глупым; если пользоваться моей терминологией, это то, что «возникает»; г) предложение — это «правильный» ответ на такой вопрос.

Если именно это мы вкладываем в понятие «истинного» предложения, то отсюда следует: во-первых, нельзя называть предложение «истинным» или «ложным» до тех пор, пока мы не знаем вопроса, на который оно должно было послужить ответом; во-вторых, предложение, фактически «истинное», всегда будет расцениваться как «ложное» всяким, кто не потрудится сформулировать вопрос, по отношению к которому оно действительно было бы ложным ответом, и убедит себя, что оно отвечает именно на этот вопрос. А предложение, фактически являющееся осмысленным, всегда будет бессмысленным для того, кто убедит себя, что оно было предложено в качестве ответа на вопрос, для которого, будь это так, оно никак не могло бы служить ни истинным, ни ложным ответом. Является ли данное предложение истинным или ложным, осмысленным или бессмысленным, зависит прежде всего от вопроса, на который оно предлагается в качестве ответа. Всякий же, кто желает знать, является данное предложение истинным или ложным, осмысленным или бессмысленным, должен установить, на какой вопрос оно должно служить ответом.

Но, спрашивая себя: «В связи с каким вопросом некто высказал данное предложение, считая, что оно является ответом на него?» — мы задаем исторический вопрос. И на него поэтому нельзя ответить, не обратившись к историческим методам. Если кто-то писал в отдаленном прошлом, то обычно очень трудно решить эту проблему, ибо писатели, во всяком случае хорошие писатели, всегда пишут для своих современников, особенно для тех, кто, «вероятно, будет в этом заинтересован». Последнее же означает, что современники задают тот же самый вопрос, на который пытается ответить автор. Позднее, когда он станет «классиком», а его современники давным-давно умрут, этот вопрос будет забыт, в особенности если ответ на него всеми был признан правильным, ибо в таком случае люди перестали задавать его и стали думать над следующим. Поэтому вопрос, заданный оригинальным писателем, можно реконструировать лишь исторически, что нередко требует большого искусства историка.

«Черт возьми, — говорит Гамлет, — вы думаете, что на мне легче играть, чем на флейте?» Эти выдающиеся философы Розенкранц и Гильденстерн думают *tout bonnement* *, что они способны

* простодушно (фр.).

понять, что такое «Парменид»²¹, просто прочтя его. Но если вы подведете их к южным воротам Хаусстида и предложите: «Пожалуйста, определите разные периоды строительства и скажите, какие цели ставили перед собой каждый раз строители», — то они запротестуют: «Поверьте, мы не можем». Так что же вы думаете, что в «Пармениде» легче разобраться, чем в развалинах маленького римского форта? Черт возьми!»

Из сказанного следует также, и этот вывод особенно поразил меня в то время, что, хотя два предложения никогда сами по себе не могут противоречить друг другу, есть много случаев, когда они могут считаться либо противоречащими, либо совместимыми в зависимости от того, как реконструируются те вопросы, на которые они предположительно служат ответами. Например, метафизики иногда утверждали: «Мир одновременно един и множествен». Было и немало критиков, достаточно глупых, которые обвиняли их в противоречивости на том абстрактном логическом основании, что утверждение «мир един» и утверждение «мир множествен» противоречат друг другу. В немалой степени враждебность к метафизике основывается на аргументах такого сорта. Но эту враждебность лучше было бы распространить на критиков, которые, как мы уже сказали, не знали, о чем говорили критикуемые ими люди, т. е. не знали, на какие вопросы те пытались ответить. Вместо этого они с типичной озлобленностью лодыря против труженика, невежды против ученого, глупца против умного хотели заставить людей верить в то, что философы проповедовали бессмыслицу.

Предположим, вместо того чтобы говорить о мире, метафизик высказался бы о содержимом коробки из красного дерева с раскладывающейся крышкой, покрытой квадратиками. Предположим, он заявил бы: «Содержание этой коробки является одновременно и единым, и множественным». Глупый критик мог бы подумать, что он дает два несовместимых ответа на вопрос: «Состоит ли содержимое этой коробки из одного X или из многих X?» Это очень плохая реконструкция вопроса. Метафизик дал ответ на два вопроса: а) «Входит ли в содержимое коробки один набор шахматных фигур или несколько?»; б) «Содержится ли в коробке одна шахматная фигура или несколько?» Нет противоречий в утверждениях, что нечто, будь это мир или содержимое коробки, является единым и в то же время множественным. Противоречие возникло бы лишь тогда, если бы сказали, что это и один X, и много X. Но в исходном утверждении ничего не говорилось об одном или многих X. Все это было навязано автору критиком. Противоречие, на которое жалуется критик, никогда не существовало в философии его жертвы. Оно было навязано критиком. С тем же успехом, чтобы получить награду за разоблачение вора, он мог бы обвинить автора в краже, переложив в его карман содержимое своего,

Таким образом, если данную доктрину критикуют за противоречивость, так как ее можно разделить на две части Е и F, а Е противоречит F, то и критика обоснована только тогда, когда критик точно реконструировал вопросы, для которых Е и F служат ответами. Критик, понимающий это, безусловно, покажет читателю «механику своего анализа», продемонстрировав основания, позволившие ему прийти к выводу, что критикуемый автор сформулировал свои вопросы таким образом, что Е и F в его устах взаимно противоречат друг другу. Без этого знакомства с «механизмом критики» читатель, не склонный сам разрабатывать эту проблему, расценит, естественно, критику как верную или неверную в зависимости от того, будет он считать критика хорошим историком или нет.

Это общее положение позволило мне ответить на вопрос (я сформулировал его в начале предыдущей главы), оставшийся открытым для меня в 1914 г., вопрос об обоснованности критических методов «реалистов». Ответом могло быть только одно: они были необоснованными. Ибо для «реалистов» главным и, как казалось мне, в конечном счете даже единственным методом критики было разложение критикуемой точки зрения на отдельные составляющие ее предложения и открытие противоречий между ними. Следуя правилам пропозициональной логики, они никогда не задавались вопросом, а не являются ли эти их противоречия плодом их собственных исторических ошибок, ошибок относительно вопросов, на которые их жертвы пытались дать ответ. Они могли быть и правы. Но после того, как я узнал их отношение к истории, такое предположение казалось мне маловероятным. Во всяком случае, коль скоро их методы не исключали возможности ошибок такого рода, они были порочны.

Все это я и изложил в свободное время в 1917 г. в небольшой книге со многими иллюстрациями и приложениями, книге, названной «Истина и противоречие». Я даже рискнул предложить ее издателю, но он сказал мне, что сейчас неподходящий момент для книг такого рода и что мне лучше на время попридержать ее. Он оказался прав и в том, и в другом случае. Не только момент был неподходящим, но и я сам был новичок в искусстве написания книг. До этого я опубликовал только одну. Она называлась «Религия и философия» И вышла в свет в 1916 г. Она была написана несколькими годами раньше для того, чтобы закрепить на бумаге мысли, возникшие у меня в ходе юношеских занятий теологией, освободиться от них. Опубликовал же я ее потому, что в ту пору, когда, по прогнозам, продолжительность жизни каждого молодого человека резко сокращалась, я хотел, чтобы в моем активе была хоть одна философская публикация. Мысль о том, чтобы предоставить моим душеприказчикам право решать это, казалась мне ненавистой (как кажется и теперь).

VI. УПАДОК РЕАЛИЗМА

Война окончилась. Я вернулся в Оксфорд противником «реалистов». Тогда я еще не понимал бесполезности докладов и дискуссий с коллегами по философским вопросам. Поэтому, желая выложить карты на стол, я выступил с докладом, пытаюсь убедить их в бессмысленности главной позитивной доктрины Кука Вилсона: «Акт познания никак не сказывается на познаваемом». Я доказывал, что тот, кто верит в истинность этой доктрины, фактически претендует на познание непознаваемого, по его же собственному определению. Ибо если вы знаете, что наличие или отсутствие условия Y никак не сказывается на объекте 0 , то вы знаете тем самым, чем является 0 с Y и чем оно является без него. К вашему же выводу о том, что Y не влияет на 0 , вы приходите после сравнения обоих случаев. Но это сравнение предполагает знание того, чем является 0 без Y , и, следовательно, знание того, что вы сами определили как непознаваемое.

Предмет моего доклада не ограничивался этой формулой. Я дал обзор ряда логических доктрин, развиваемых в лекциях Кука Вилсона, и показал, что они были заимствованы у Брэдли. Я пошел даже настолько далеко, что заявил о полном отсутствии каких бы то ни было оригинальных положений у «реалистов» (за исключением приведенной выше бессмысленной фразы) и обвинил Кука Вилсона в краже всех своих теорий у той школы мысли, которую он первоначально стремился дискредитировать. В заключение я характеризовал «реализм» как «злостного банкрота современной философии»

Эта характеристика могла бы показаться менее справедливой всего лишь несколько лет спустя, когда «реалистическая» школа записала в свой актив такие книги, как «Пространство, время и божество» Александра и «Процесс и реальность» Уайтхэда. Но даже эти выдающиеся произведения доказывают мой тезис. Каждое из них представляет собой систему *натурфилософии*, как она понималась посткантианцами. Философия природы Александра более точно смоделирована по «Критике чистого разума» Канта, чем по натурфилософии Гегеля; в некоторых важных отношениях она очень сильно напоминает то, чем, по-видимому, была бы обещанная Кантом, но не созданная «Метафизика природы». Работа Уайтхэда похожа на труды Гегеля, и хотя ее автор не обнаруживает достаточного знакомства с Гегелем, он в какой-то мере осознает это сходство, определяя свою книгу как попытку вновь принять работу «идеализма», но с реалистических позиций.

Фактически же, однако, если «реализм» означает доктрину, в соответствии с которой познаваемый объект не зависит от акта познания, а последний никак на него не влияет, то сам Уайтхэд вообще не является «реалистом», ибо его «философия организма»²² заставляет его принять ту точку зрения, что все, обра-

зующее элемент данной «ситуации», связано со всеми другими элементами в той же ситуации, и связано не просто отношением соприсутствия, но отношением взаимозависимости. Отсюда следует, что если один элемент в ситуации — мышление, а второй ее элемент — нечто, познанное этим мышлением, то познающий и познаваемое взаимосвязаны. Но это и есть как раз та доктрина, отрицание которой было главной задачей «реализма».

Александр, чья статья «Сущность реализма», опубликованная в «Трудах Королевского общества», является одним из самых ранних и важных документов этой школы, отдает должное приведенному тезису. Не забывает он о нем и в сочинении «Пространство, время и божество». Тем не менее основное содержание этой благородной книги состоит из идей, заимствованных у Канта и Гегеля, идей, которым придается «реалистическая» оболочка. И это заимствование отнюдь ее не ухудшает. Космология Уайтхеда зиждется на «антиреалистическом» принципе. Космология Александра строится из нереалистических компонентов. Ни одну из них нельзя использовать как доказательство продуктивности современного английского «реализма» в космологической области. С **большим** правом эти космологии можно было бы использовать в качестве свидетельства того, что английская философия, по крайней мере в лице двух ее утонченных представителей, начинает оправляться от «реалистической» болезни и восстанавливает контакт с традицией, с которой «реализм» пытался порвать.

Разные люди по-разному отвечают на вопрос, можно ли считать определенное состояние болезнью или нет. Бесхвостая лиса будет проповедовать бесхвостость. Я уже сказал о «реализме», что его позитивная доктрина была пустяковой, а его методы критики — ужасными, тем более ужасными, что их действенность зависела не от ошибок, присущих критикуемой доктрине, а от того, что критический метод приволил к разложению всего, к чему он прикасался. Поэтому было совершенно неизбежно, что постепенно «реализму» пришлось расстаться с позитивной доктриной, поздравляя себя при каждом новом отбрасывании с тем, что он отделался от балласта.

Одним из первых последствий этого была атака на философию морали. Моральная философия со времен Сократа вплоть до наших дней рассматривалась как попытка осмыслить спорные проблемы человеческого поведения для того, чтобы действовать лучше. В 1912 г. Причард объявил, что философия морали, как ее понимали до сих пор, основывалась на ошибке. Он предложил новый тип философии морали, чисто теоретический, в которой механизмы действия морального сознания должны были исследоваться научно, так, как если бы они были движением планет. Правомерность вмешательства в действие этих механизмов им отрицалась. В том же самом духе Бертран Рассел предложил в Кембридже вообще исключить этику из философии, исходя из со-

ображений, которые лишь внешне отличались от принципов Причарда.

«Реалистические» философы, принявшие эту новую программу, все или почти все были воспитателями юношей и девушек. Их ученики, чьи привычки и характеры еще не сформировались, стояли на пороге жизни, а многие из них — на пороге общественной жизни. Полустолетием ранее молодым людям, находившимся в их положении, говорили, что, обдумывая свое поведение или намерения, они, вероятно, в общем смогут вести себя лучше. Им говорили, что понимание природы морали или политического действия, попытки как-то сформулировать идеалы и принципы — неотъемлемое условие достойного поведения в этих областях. А учителя, вводя их в изучение моральной или политической теории, обычно говорили им (неважно, говорилось ли это ясно или же подразумевалось, ведь о самых важных вещах часто не говорят открыто): «Отнеситесь к этому предмету серьезно, потому что от того, поймете вы его или нет, будет многое зависеть во всей вашей жизни». «Реалист» же, напротив, внушал ученикам: «Если этот предмет вас интересует, то изучайте его, но не думайте, что он будет иметь какое-то практическое значение для вас. Всегда помните великий принцип реализма: познавательный акт ни на что не влияет. Это справедливо как в отношении человеческого действия, так и всего остального. Философия морали — всего лишь теория морального действия. Люди могут вести себя морально безотносительно к тому, знают они ее или нет. Я выступаю перед вами в качестве философа-моралиста; я попытаюсь рассказать вам, что значит действовать морально, но не ожидайте от меня, чтобы я показал вам, как это делается».

В данный момент меня не занимают софизмы, лежащие в основе такой программы,— меня интересуют ее следствия. Ученики такого философа независимо от того, ожидали они или нет знакомства с философией, которая бы дала им, как давала школа Грина их отцам, идею, ради которой стоит жить, и принципы, которыми нужно руководствоваться в жизни, ничего не получали. Им говорилось, что никто из философов (исключая, конечно, шарлатанов) и не попытается даже дать им такую философию. Отсюда вытекало (и такой вывод любой ученик мог бы сделать сам), что в сложных жизненных ситуациях за указанием, как себя вести, надо обращаться не к мыслителям и мышлению, не к идеалам или принципам, но к неммыслителям (следовательно, дуракам), к следовательным процессам (следовательно, к страстям), к целям, которые не суть идеалы (следовательно, капризы), к правилам, которые не суть принципы (следовательно, правила голый целесообразности).

Если бы реалисты сознательно захотели воспитать поколение англичан и англичанок как потенциальных марионеток в руках любого авантюриста в морали или политике, коммерции или религии

авантюриста, который бы играл ими, апеллируя к их страстям и обещая им личные выгоды, не имея при этом ни возможности, ни намерения дать им их в действительности, то нельзя было бы придумать лучшего способа такого воспитания.

Результаты всей этой деятельности могли бы быть и худшими, если бы не то обстоятельство, что «реалисты» дискредитировали себя в глазах своих слушателей еще до того, как их поучения могли бы иметь какое бы то ни было воздействие. Это саморазоблачение было постепенным и осуществлялось по частям. Они не только отбросили всю систему традиционной этики, как только они приступили к разработке теории морали нового типа, они обнаружили после проверки, что ни одна доктрина морального действия не может стать частью их новой теории.

Другой традиционной философской наукой, которую они столь же смело выбросили за борт, была теория познания. Хотя «реализм» и начал с того, что определил себя как теорию чистого и простого знания, его приверженцы через очень короткое время обнаружили, что понятие теории познания было своего рода противоречием в терминах. Затем наступила очередь политической теории: они разрушили ее своим отрицанием концепции «общего блага», фундаментального принципа любой общественной жизни, и своим учением о том, что всякое «благо» есть частное благо. В этом процессе, в котором все, что могло быть признано философским учением, подвергалось нападкам и разносилось в щепки «реалистической» критикой, «реалисты» мало-помалу разрушили все, что как-то стояло на пути позитивной философской доктрины, которой они никогда не обладали. Я еще раз вернусь к воздействию их деятельности на учеников. В результате их поучений у тех выработалось убеждение (да и как могло быть иначе?), что философия — глупая и пустяшная игра; они вынесли презрение к ней на всю жизнь и такое же раздражение против людей, которые заставили их попусту тратить время, навязавшись им в учителя.

Всякий может убедиться, что именно так и случилось. Школа Грина учила, что философия — не заповедник для профессиональных философов, а дело каждого. Ученики, прошедшие эту школу, постепенно создали устойчивую группу, влиявшую на общественное мнение в стране. Члены группы, хотя и не были профессиональными философами, интересовались ею, считали ее важным делом. То, что они любили, не мешало им высказывать свое мнение публично. Когда же эти люди умерли, никто их не заменил. И приблизительно к 1920 г. я стал задавать себе вопрос: «Почему в современном Оксфорде никто, кроме 70-летних или самих преподавателей философии, не считает философию чем-то более серьезным, чем праздной салонной игрой?» Ответ было найти нетрудно, и правильность его только подтверждалась тем, что «реалисты» в отличие от школы Грина считали философию запо-

ведником для профессионалов и высокомерно выражали свое презрение к философским высказываниям историков, естествоиспытателей, теологов и прочих любителей.

Лиса была бесхвостой и знала это. Но духовная процедура лишения себя хвоста, когда люди расстаются со своей моралью, религией, знаниями, приобретенными в школе, и т. д., обычно расценивается нехвостатыми как улучшение условий их существования. Так было и с «реалистами». Им нравилось искоренять из философских курсов ту смесь философии и церковной риторики, которую несло с собою доброе старое учение в целях преподавания этики. Этой целью объявлялось усовершенствование людей. Они гордились тем, что придумали философию, настолько очищенную от грязных пятен утилитарности, что они могли, положа руку на сердце, заявить, что теперь она никому не нужна. Она настолько научна, что никто, кроме чистого теоретика, не в силах оценить ее, и настолько трудна для понимания, что никто, кроме человека, посвятившего ей всю жизнь, и притом очень умного человека, не может сказать, что он понял ее.

История последних дней «реалистического» движения никогда не будет написана. Это — повествование о том, как люди, лучше всего понявшие идеи основоположников «реализма» и больше всех постаравшиеся остаться им верными, оказались в положении, когда почва пласт за пластом уходила у них из-под ног. Один из них — Бертран Рассел, одаренный и блестящий писатель, — описал этапы своего философского развития. Что же касается других, то они либо обладали меньшим словесным даром, либо страдания сделали их немыми, но, когда они или их друзья умрут, никто никогда не узнает, как прошла их жизнь. То же, что знаю я об их жизни, я, конечно, больше не повторю.

Но хотя «реализм» моей юности и мертв, он, однако, оставил после себя не только распространенное предубеждение против философии как таковой; остался и наследник части его имущества. Его пропозиционная логика, разработанная Б. Расселом и А. Уайтхэдом, вдохновила одну школу мысли, продолжавшую славную работу «выбрасывания» всего того, что может быть признано позитивной философской доктриной; тем самым продолжалась атака позитивистов на метафизику. После всего того, что я сказал о пропозициональной логике, мне нет нужды останавливаться и объяснять, почему, с моей точки зрения, эта школа при всем ее искусстве и упорстве строит карточные домики из колоды лжи. Но я и не думаю, что ее деятельность — полная потеря времени. «Идеалистическая» логика, которой противостоит эта школа, как оксфордский «реализм» противостоял школе Грина, представляла собою смесь истины и заблуждений. В своей основе она была пропозициональной логикой, но частично в ней была представлена и логика вопроса и ответа. Я лично предпочел бы, чтобы ее наследники устранили из нее заблуждения и развивали

бы истину, содержащуюся в ней. Они решили сделать противоположное, и я не могу не быть благодарным им за это. В логике я революционер; но, как другие революционеры, я могу только благодарить бога за то, что есть реакционеры. Они делают спор ясным.

VII. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

По своим философским идеям я был оторван теперь не только от «реалистической» школы, к которой принадлежали большинство моих коллег, но и от всякой другой школы английской мысли, если не мира. Но это не связано было с социальной изоляцией. Я наслаждался в прямом смысле слова дружбой и обществом многих философов как в Оксфорде, так и в других городах британских островов и за границей. Я также наслаждался их философскими беседами, любил слушать их дискуссии и принимать участие в них.

Эти дискуссии проводились с неизменной регулярностью. Каждую неделю я, как правило, встречался с 10—12 коллегами, чтобы обсудить какой-нибудь вопрос или чью-либо точку зрения. В более официальной обстановке дискуссии такого рода проводились в рамках Оксфордского философского общества, собиравшегося по воскресеньям два или три раза в семестр для заслушивания и обсуждения того или иного доклада. Раз в год все это превращалось в оргию. Так случалось, когда в каком-нибудь университетском городе устраивались совместные заседания нескольких философских обществ. Тогда доклады и дискуссии длились несколько дней подряд. Собрания такого рода позволяли каждому познакомиться с другими представителями своей профессии, и они были полезными. Они убеждали в том, как приятно может быть общество людей, чьи взгляды вы не одобряете, или же в том, какой пустой тратой времени было чтение трудов какой-нибудь знаменитости, если ему достаточно было открыть рот, чтобы сразу стало ясно, что перед вами мошенник.

Но эти дискуссии были бесплодны для философии. *Viva voce* * философии — великолепная вещь, когда речь идет об учителе и ученике. Он может быть ценным, когда общаются два близких друга. Он терпим, когда мы имеем дело с кружком товарищей, которые знают друг друга достаточно хорошо. Но во всех этих случаях единственная его ценность состоит в том, что он позволяет одной стороне лучше познакомиться со взглядами другой. Там же, где он делается аргументом, имеющим целью либо опровергнуть, либо убедить, он бесполезен, ибо (по крайней мере, если судить по моему долгому опыту) никто никого никогда не убеждал. В об-

* даивой голос (*viva voce*).

шей же дискуссии он становится оскорбительным. Один из собравшихся читает доклад, остальные обсуждают его с развязностью, прямо пропорциональной их невежеству. Чтобы блистать на таких сборищах, человек должен иметь довольно тупой, нечувствительный ум и хорошо подвешенный язык. Я не знаю, как дело обстоит с попугаями, но философы и историки, которые не могут говорить, по-видимому, больше думают, а те, кто много мыслит, говорят, конечно, меньше.

Поэтому, может быть, и не было таким уж большим невезением, что во всех еженедельных дискуссиях, в которых я участвовал, проблемы, обсуждаемые нами, всегда ставились другими членами кружка, а не мною. И методы их решения принадлежали им, а не мне. Когда же я пытался поставить какой-нибудь вопрос, особенно интересный с моей точки зрения, либо вести дискуссию в соответствии с методами, казавшимися мне правильными, то я сталкивался с большей или меньшей степенью непонимания или же с хорошо известными мне симптомами возмущенной философской совести. Все это очень скоро научило меня тому, что очень важно было усвоить: я должен делать свою работу, полагаясь на собственные силы, и мне не надо рассчитывать на помощь коллег.

Но это не значит, что я перестал участвовать в дискуссиях. В одной из предыдущих глав я уже объяснил, что, согласно моей «логике вопроса и ответа», доктрины философа суть ответы на вопросы, которые он задает самому себе. Всякий, кто не понимает этих вопросов, не может рассчитывать и на то, чтобы понять его доктрины. Та же самая логика привела меня к выводу: любой человек может понять любую философскую доктрину, если сумеет ухватить те вопросы, на которые она отвечает. Эти вопросы не обязательно должны принадлежать ему самому, они могут входить в комплекс идей, весьма отличных от тех, что могут спонтанно возникнуть в его уме; но последнее обстоятельство не должно мешать ему понимать эти вопросы и оценивать, правильно ли люди, интересующиеся ими, отвечают на них или нет.

Такой подход делает вопросом чести для любого философа участие в обсуждении проблем, поставленных не им, и участие в разработке философских теорий, не являющихся его собственной философией. Следовательно, когда другие философы обсуждали проблемы, возникающие из определений, которые мне казались ложными, или же в постановке этих проблем основывались на принципах, по моему мнению неверных, я обычно вступал в дискуссию точно так же, как включился бы в какой-нибудь древний философский спор, не ожидая, что его участники заинтересуются моими проблемами. Вместе с тем я считал необходимым проявлять должный интерес к их точкам зрения.

По-видимому, благом для меня было и то, что я не ожидал понимания от других философов. В то время любого человека,

противостоящего «реалистам», автоматически включали в разряд «идеалистов», т. е. представляли как анахроническое ископаемое школы Грина. Не существовало такой классификационной рубрики, куда вы могли бы отнести философа, который, пройдя тщательную подготовку в школе «реализма», восстал против нее и пришел к собственным выводам, совершенно непохожим, однако, и на то, чему учила школа Грина. Но именно к этой школе и стали, как я обнаружил, причислять меня вопреки моим протестам, которые я время от времени считал нужным делать. Затем я привык к этому. В противном случае я был бы слишком обижен, чтобы твердо придерживаться правила, которое должен выработать каждый, кто делает свою собственную работу,— не отвечать критикам. Я мог бы забыть его, например, когда один из «реалистов» (не из Оксфорда), рецензируя мою первую книгу, в которой я попытался определить мою философскую позицию, несколькими строчками отбросил ее с презрением, «как обычную идеалистическую бессмыслицу».

Этой книгой была «Speculum Mentis», опубликованная в 1921 г. Во многих отношениях это была плохая книга^{1*}. Мои взгляды, изложенные в ней были не до конца продуманы и немело выражены. Обилие самых различных примеров не помогло, а помешало большинству читателей понять мои идеи. Я бы согласился полностью с рецензентом, который заявил, что он не смог найти здесь никаких концов и характеризовал всю книгу как бессмыслицу. Однако всякий достаточно умный человек, понимавший, что я хочу в ней сказать, понял бы (не будь он полнейшим невеждой) и то, что эта книга не «обычна» и не «идеалистична».

Но вернемся к дискуссиям. Привычка следить и принимать участие в спорах, где обсуждаемые проблемы и метод их решения принадлежали не мне, а другим, оказалась чрезвычайно полезной для меня. Следить за работой современных философов, философов, придерживавшихся взглядов, весьма отличных от моих, писать эссе, развивающие их взгляды и ставящие вопросы, ко-

^{1*} После того, как я это написал, я прочел «Speculum Mentis» впервые с момента ее опубликования и нашел, что она значительно лучше, чем мне представлялось. Это отчет, и не очень уж плохо написанный, о большой умственной работе подлинного мышления. Если многое в книге сейчас не удовлетворяет меня, то лишь потому, что с того времени, как я ее написал, я продолжал думать и, следовательно, многое в ней должно быть дополнено и уточнено. Но в ней не так уж и много такого, от чего следовало бы отказаться. Теперь насчет ответов критикам. Я никогда не отвечал и не буду отвечать ни на какую публичную критику моих работ. Я слишком сильно ценю свое время. Время от времени я полагал, что будет невежливо не ответить кратким комментарием на критику, присланную мне в частном письме, или же на публичную критику, если автор прислал мне отпечаток своей работы. Комментарии такого типа, конечно, не ответы, и ни при каких обстоятельствах я бы не разрешил их публикацию.

торых сами они не поднимали, мысленно реконструировать их проблемы, изучать, иногда с самым неподдельным восхищением, как они пытаются решить их,— все это было не только волнующей задачей для ума, но и великолепным его упражнением. Эта моя способность наслаждаться и восхищаться работой других философов независимо от того, насколько сильно их учение отличалось от моего, не всегда была приятна моим коллегам. Некоторые из них, может быть, обманывались на сей счет, ошибочно предполагая, что у меня нет никаких собственных серьезных убеждений. Других она раздражала, как трусливый отказ защищать собственные убеждения. «Я хотел бы встретиться с Вами в чистом поле, в открытую»,— сказал мне на одной из наших еженедельных дискуссий Причард голосом, в котором звучало раздражение. Тогда мы обсуждали две соперничающие теории (я забыл, какие), причем каждая из них, как мне казалось, основывалась на одной и той же ошибке. Двадцать лет знакомства с его стилем мышления научили меня, что какие бы то ни было объяснения с ним бесполезны. Если бы только я начал, он бы вмешался и через пять минут *secundem artem** опроверг все, что, по его мнению, я собирался сказать.

Этот характер отношения к мыслям других людей, хотя формально и вытекавший из моей «логики вопроса и ответа», был для меня привычным задолго до того, как я начал разрабатывать свою логическую теорию. Думать в этом стиле о философских учениях, принадлежащих другим, значит думать о них исторически. Смеею сказать, что мне было не более шести или семи лет, когда я впервые понял, что единственный метод решения любой исторической проблемы, скажем тактики Трафальгарского боя (я вспоминаю здесь Трафальгарское сражение потому, что военно-морская история была моей детской страстью, а Трафальгар — любимым морским боем),— это уяснить, что пытались делать те или иные люди, связанные с историческим событием. История — не знание того, какие события следовали одно за другим. Она — проникновение в душевный мир других людей, взгляд на ситуацию, в которой они находились, их глазами и решение для себя вопроса, правилен ли был способ, с помощью которого они хотели справиться с этой ситуацией. До тех пор пока вы не сможете представить себя в положении человека, находящегося на палубе военного парусника с бортовыми пушками короткого боя, заряжающимися не с казенной части, вы даже не новичок в военно-морской истории. Вы просто — вне ее. А если вы хоть на минуту позволите себе думать о тактике Трафальгара, исходя из предположения, что корабли приводились в движение паром, а пушки были дальнобойными и заряжались с казенной части, то вы сразу же выйдете за пределы истории вообще.

* попутно (*лат.*).

Одним из принципов «реализма» (вот почему Причард был так сердит на меня) было отрицание существования истории философии, если понимать историю именно так. «Реалисты» считали, что проблемы, которыми занимается философия, не меняются. Они думали, что Платон, Аристотель, эпикурейцы, стоики, схоласты, картезианцы и т. д. задавали себе одни и те же вопросы, но по-разному отвечали на них. Например, они полагали, что проблемы современной этики те же самые, что и этические проблемы платоновского «Государства» или аристотелевской «Никомаховой этики». Они считали вполне серьезным делом спрашивать, кто был прав, Кант или Аристотель, давая разные решения вопроса о природе морального долга.

«Реалисты», конечно, считали, что философия имеет историю, но вкладывали в это понятие совсем иной смысл. Безусловно, различные философы по-разному отвечали на вечные вопросы философии. Эти ответы давались в известной последовательности и в разное время. «История» философии у «реалистов» и должна была определить, какие ответы давали философы, в каком порядке, в какое время. В этом смысле вопрос, в чем суть теории долга у Аристотеля, мог бы считаться «историческим». И его можно было полностью отделить от философского вопроса, была ли его теория долга истинной. Таким образом, «история» философии представляла собой исследование, ничего общего не имеющее с выяснением того, была ли, к примеру, платоновская теория идей истинной или ложной. А между тем надо было установить сначала, в чем заключалась эта теория.

Оксфордская педагогическая традиция требовала от студентов глубокой философской эрудиции, знания ими по крайней мере некоторых классических работ по философии и способности понимать их. При господстве «реализма» она, безусловно, сохранилась и фактически была наиболее ценной частью курса философии в Оксфорде. Но эта традиция слабела год от года. Сменявшие друг друга на протяжении ряда лет экзаменационные комиссии, принимавшие экзамены по «классикам», жаловались мне, что уровень работ по греческой философии снижается. Когда я проводил эти экзамены в середине 20-х годов, то обнаружил, что очень немногие экзаменующиеся сами читали произведения тех авторов, о которых они писали. В массе же они лишь знали записи лекций об этих писателях и критику лектором их философских учений. Падение интереса к истории философии открыто поощрялось «реалистами». Именно один из их уважаемых лидеров, доказывавший, что «история» философии как предмет не имеет философского интереса, настоял на исключении студенческих письменных работ по этому предмету из учебных планов курсов философии, политики и экономики.

Во время войны, размышляя над мемориалом Альберта, я начал пересматривать «реалистическое» отношение к истории фило-

софии. Действительно ли правильно утверждение, что вопросы философии «вечны», беря последнее слово даже в самом его общем значении? И я скоро пришел к выводу, что это неверно; такое утверждение было просто вульгарной ошибкой, плодом своего рода исторической близорукости, которая, обманутая поверхностным сходством, не смогла установить и глубоких различий.

Луч ясного дневного света блеснул для меня прежде всего в истории политических учений. Возьмем «Государство» Платона и «Левиафан» Гоббса, поскольку обе работы имеют отношение к политике. Очевидно, что политические теории, излагаемые там, не тождественны. Может быть, перед нами две разные теории одного и того же предмета? Можем ли мы сказать, что в «Государстве» одно описание «природы государства», а в «Левиафане» другое? Нет, потому что платоновское «государство» — греческий полис, а гоббсовское — абсолютистское государство семнадцатого столетия. «Реалисты» отвечают на этот вопрос легко: конечно, платоновское государство отличается от гоббсовского, но то и другое — государство, поэтому обе теории — теории государства. И в самом деле, что вы имеете в виду, называя их политическими, как не то, что они — теории одного и того же предмета?

Для меня было очевидно, что такой ответ — всего лишь логическая путаница и что если вместо подобной топорной логики обратиться к более тонким инструментам анализа и разобрать понятие «государство» у Платона и у Гоббса, то обнаружится, что различия между ними не второстепенны, а касаются самой сущности. Вы можете, если хотите, объединять оба объекта под одним именем. Но если вы так сделаете, то вам придется признать, что этот объект *diablement changé en route**, ибо природа государства в платоновские времена действительно отличалась от природы государства во времена Гоббса. Я имею в виду не эмпирическую природу государства, а именно его идеальную природу. Изменились цели деятельности даже у самых лучших и самых мудрых из людей, занимающихся политикой. Платоновское «Государство» — это попытка построения теории одного предмета; гоббсовское государство — попытка построения теории чего-то совсем другого.

Безусловно, налицо и связь между этими двумя предметами; но она совсем не того рода, о котором думали «реалисты». Всякий бы признал, что платоновское «Государство» и гоббсовский «Левиафан» посвящены вещам, которые в чем-то тождественны, а в чем-то различны. Это бесспорно. Споры вызывает характер тождества И различия. «Реалисты» полагали, что это тождество было тождеством «универсалии», а различие — различием двух ее примеров. Но это не так. Тождество здесь — тождество исторического процесса, а различие — различие между одной вещью, ко-

торая в ходе этого процесса превратилась в нечто иное, и другой вещь, в которую первая превратилась. Всякий, кто игнорирует указанный процесс, отрицает различие между явлениями и доказывает, что раз платоновская теория противоречит гоббсовской, значит, одна из них неверна, говорит вещи, не соответствующие действительности.

Следуя этой логике, я скоро понял, что история политических теорий — не история различных ответов на один и тот же вопрос, а история проблемы, более или менее постоянно меняющейся, и решение ее меняется вместе с изменением самой проблемы. Форма полиса не является, как, по-видимому, думал Платон, единственно возможным для разумного человека идеалом человеческого общества. Она не есть нечто, извечно исходящее с небес и являющееся целью хороших правителей во все времена и во всех странах. Она казалась идеалом человеческого общества лишь грекам платоновской эпохи. Ко времени Гоббса изменились взгляды людей не только на то, какие формы социальной организации возможны, но и на то, какие из них желательны. У них были иные идеалы. И, следовательно, представители политической философии, чье дело — дать обоснованное выражение этих идеалов, имели перед собою другую задачу, задачу, требовавшую для правильного решения других подходов.

Найдя этот ключ, мне легко было применить его и в других областях. Нетрудно было понять, что точно так же, как греческое слово *πόλις* не могло быть адекватно переведено современным словом «государство» (если не сделано предостережение, что оба предмета существенно отличаются друг от друга, и не сказано, в чем состоят различия), так и в этике такое греческое слово, как *δεῖ*, нельзя адекватно перевести словом «должен», если оно не включает в себя понятие так называемого «морального обязательства». Существует ли какое-нибудь греческое слово или выражение, чтобы передать подобное понятие? «Реалисты» говорили, что существует. При этом они ставили себя в смешное положение, забывая, что «теории морального обязательства», разработывавшиеся греческими авторами, отличаются от подобных теорий в философии нового времени у таких авторов, как Кант. Но как они узнали, что греческие и кантовские теории касались одного и того же предмета? Очень просто — потому что слово *δεῖ* (или любое другое того же значения) является греческим эквивалентом слова «должен».

Все это напоминает кошмарную историю с человеком, которому пришло в голову, что слово *τρίηρης* — греческий эквивалент слова «пароход». А когда ему указали, что описанные греческими авторами триеры не очень похожи на пароходы, он торжествующе воскликнул: «А я что говорил! Эти греческие философы (или же „эти современные философы“, в зависимости от того, чью сторону он принял в добром старом споре между древним и новым време-

нем) были ужасными путаниками, и их теория пароходов никуда не годится!». Если бы вы попытались объяснить ему, что *τριήρης* вообще обозначает не пароход, а что-то совсем иное, он бы ответил: «Тогда что же оно значит?» И за десять минут показал вам, что вы этого не знаете. В самом деле, вы не можете изобразить триеру, изготовить ее модель или даже объяснить, как она действует. И, уничтожив вас, он бы потом всю жизнь переводил *τριήρης* как «пароход».

Если бы он не был так умен, то знал бы, что, тщательно отбирая и истолковывая свидетельства, вы можете сделать некоторые, хотя, конечно, и неполные, заключения насчет того, на что были похожи триеры. Точно так же, обрабатывая свидетельства, вы можете прийти к выводу о значении таких слов, как *δῆλ.* Но в обоих случаях вы обязаны подойти к вопросу с исторической точки зрения, а не с точки зрения мелких философов, и вместе с тем подойти с убеждением в том, что, каково бы ни было значение греческого слова, анализируемого вами, оно необязательно (и даже маловероятно) будет обозначать то же самое, что может быть передано каким-нибудь словом или набором слов английского языка.

Идеалы личного поведения так же непостоянны, как и идеалы социальной организации. Не только содержание, но и само определение того, что называем мы идеалами, постоянно изменяется. «Реалисты» знали, что различные народы и даже одни и те же народы в разные времена придерживаются разных взглядов (и имеют полное право это делать) на то, как человек должен себя вести. Но они считали, что выражение «должен себя вести» имеет одно значение, неизменное и вечное. Здесь «реалисты» ошибались. Литература по европейской нравственной философии, начиная с греков, была у них под рукой, на их книжных полках, и она свидетельствовала об этом. Но они избегали ее уроков, систематически искажая при переводе смысл тех отрывков, которые могли бы научить их.

В метафизике сделать подобные выводы человеку, с детства увлеченному историей науки, было легко. Мне было совершенно ясно, например, когда Эйнштейн заставил философов говорить об относительности, что их убежденность в вечности научных проблем и концепций столь же беспочвенна, как и уверенность молодой девицы, что шляпки этого года единственные, которые вообще могут носить женщины, находясь в здравом уме. Они утверждали «аксиоматический», «самоочевидный» характер учений о материи, движении и т. д., которые впервые были выдвинуты три или четыре столетия тому назад весьма отважными мыслителями, рисквавшими из-за них своей головой или свободой. Эти доктрины стали частью верований любого образованного европейца лишь после длительной и фанатичной пропаганды в восемнадцатом веке.

Для меня стало очевидно, что метафизика (как показывает само значение этого слова, хотя люди все еще употребляют его как эквивалент «парафизики») — не бесплодная попытка познать то, что лежит за пределами опыта, но всегда является попыткой выяснить, во-первых, что люди данной эпохи думают об общей природе мира, причем эти представления оказываются предпосылками всех их «физик», т. е. конкретных исследований деталей; во-вторых, какими были представления других народов в другие времена и как одна совокупность предпосылок превращалась в другую.

Какие предпосылки лежали в основе физики или естествознания того или иного народа в определенный период, это столь же исторический вопрос, как и вопрос о том, какое платье тогда носили. На него и должны ответить метафизики. И в их обязанности не входит постановка следующего вопроса: были ли эти предпосылки вместе с другими верованиями, которых придерживались или придерживаются различные народы, истинными или нет. Последний вопрос всегда оказывался и оказывается вопросом, не имеющим ответа. Данному обстоятельству не приходится удивляться, если моя «логика вопроса и ответа» чего-нибудь стоит: представления, историю которых должен изучать метафизик, являются не ответами на вопросы, а только их предпосылками. Вот почему разграничение между истинным и ложным к ним неприменимо. Здесь речь может идти только о разграничении того, что предполагается, и того, что не предполагается. Предпосылкой одного вопроса может быть ответ на другой вопрос. Верования, которые метафизик стремится исследовать и систематизировать, суть предпосылки вопросов, задаваемых естествоиспытателем, но не ответы на какой бы то ни было вопрос. Мы можем назвать их «абсолютными» предпосылками.

Но утверждения, которые любой компетентный метафизик пытается выдвинуть или опровергнуть, обосновать или пошатнуть, сами по себе, безусловно, либо истинны, либо ложны, ибо они — ответы на вопросы об истории этих предпосылок. Это и было моим ответом на довольно избитый вопрос: «Как метафизика может стать наукой?» Если под наукой иметь в виду естественную науку, то ответ заключается в том, что ей лучше и не пытаться этого делать. Если же науку понимать как организованную систему знаний, то ответ будет таков: она это сможет сделать, только будучи тем, чем она всегда была, т. е. откровенно претендуя на подобающий ей статус исторического исследования. В этом исследовании, с одной стороны, верования множества живущих в данное время людей, связанные с пониманием природы мира, представляются в виде единого комплекса, образующего некий факт современности. Точно так же, как британская конституция в ее нынешнем состоянии. С другой стороны, здесь исследуются истоки этих верований, причем мы обнаруживаем, что они возникали в

течение определенного промежутка времени благодаря изменению некоторых других верований.

Постепенно я обнаружил, что нет такой признанной ветви философии, к которой не был бы приложен принцип историчности проблем и их предлагаемых решений. Концепция «вечных проблем» исчезла полностью, если не считать, конечно, того, что любой исторический факт может быть назван вечным, потому что он происходит раз и навсегда. Так и любая проблема может быть названа вечной, потому что она возникает раз и навсегда и раз и навсегда решается^{1*}. Я обнаружил (а это потребовало тяжелой и кропотливой работы в области истории мысли), что большинство категорий, вызывавших споры в новой философии, категорий, обозначаемых такими терминами, как «государство», «должен», «материя», «причина», появлялось на горизонте человеческой мысли и в прошлом, часто не очень отдаленном, а философские споры в другие века велись вокруг концепций, хоть и не так уж непохожих на наши, но все же и отнюдь им не тождественных. Не видеть их различия мог бы только человек, совершенно слепой по отношению к исторической истине.

Обнаружив таким образом, что «реалистическая» концепция истории философии с ее тезисом о предполагаемой вечности философских проблем ложна во всех областях, где бы я ни проверял ее, я обратился к другой стороне той же проблемы — к «реалистическому» разграничению между «историческим» вопросом: «В чем суть теории того или иного мыслителя?» — и «философским» вопросом: «Был ли он прав?»

Это разграничение вскоре было отброшено мною как ошибочное. Я не буду здесь объяснять, почему я это сделал. Читатель легко поймет сам, если спросит себя, как решаются так называемые спорные вопросы в философии. Я задал себе такие вопросы и обнаружил, что их можно решить лишь с помощью софистических методов «реалистической» критики. Сейчас же мне бы хотелось скорее обратить внимание читателя на то, что пресловутое разграничение неверно, поскольку предполагает неизменность философских проблем. Если есть некая вечная проблема Р, то мы вправе спросить себя, что Кант, Лейбниц или Беркли думали о Р. Если мы способны ответить на этот вопрос, то можно перейти к следующему: «Были ли Кант, Лейбниц или Беркли правы, решая проблему Р таким образом?» Но то, что считается вечной проблемой Р, на самом деле представляет собою серию преходя-

^{1*} Если слово «вечное» используется в его вульгарном и неточном смысле как эквивалент выражения «длящийся значительное время», то словосочетание «вечная проблема» может употребляться для общего обозначения **серии** проблем, связанных процессом исторического изменения. При этом их непрерывность заметна даже, может быть, и очень неискушенному взгляду человека, злоупотребляющего этим словом, а различия между ними не столь очевидны.

сих проблем P_1, P_2, P_3, \dots — проблем, специфические особенности которых затуманились в глазах исторически близорукого человека, который сгреб их в одну кучу под общим названием P . Отсюда следует, что мы не можем выудить проблему P из внеисторической коробки фокусника, поднять ее и спросить: «А что такой-то думал по этому поводу?» Мы должны начать так, как делают скромные труженики, историки, — с другого конца. Мы обязаны исследовать документы и истолковать их. Мы должны сказать себе: «Вот перед нами отрывок из Лейбница. О чем он? Какой вопрос здесь решается?» Возможно, мы обозначим эту проблему, как P_u . Тогда возникает следующий вопрос: «Решал Лейбниц проблему P_u верно или неверно?» И ответ на него не так прост, как кажется «реалистам». Если у Лейбница, когда он писал этот текст, была такая путаница в голове, что он решал стоящую перед ним проблему хаотически, то и ход ее решения оказался бы неизбежно запутанным. Поэтому ни один читатель не смог бы полностью уяснить, какую же именно проблему ставил перед собой Лейбниц. Ибо его решение и постановка проблемы содержатся в одном и том же отрывке. То, что мы можем сформулировать его проблему, является вместе с тем и доказательством того, что он решил ее, ибо мы узнаем, в чем суть проблемы, только восстанавливая ход рассуждений, начиная при этом с решения.

Если кто-нибудь не согласится со сказанным, я не буду его убеждать. Для всякого, знающего, что такое историческое мышление, это очевидно. А человека, не умеющего мыслить исторически, не убедят никакие аргументы. Как можем мы установить, какие проблемы тактики морского боя возникли перед Нельсоном в Трафальгарском сражении? Только исследуя тактику, которой он придерживался в этом бою. Здесь мы идем от решения к проблеме. Да и что нам остается делать? Даже предположи мы, что в нашем распоряжении шифровки приказов, отданных его капитанам за несколько часов до начала боя, и то мы не могли бы, основываясь только на них, утверждать, что он не переменял своего решения в последний момент, сымпровизировав новый план с учетом возникшего нового фактора и поверив своим капитанам, что они поймут и поддержат его. Историки флота считают тактический план Нельсона в Трафальгарском бою заслуживающим внимания и изучения потому, что он одержал победу. План же Вильнева²³ не стоит обсуждать. Ему не удалось провести его в жизнь, поэтому никто и никогда не узнает, в чем он заключался. На этот счет мы можем только гадать. А догадки — не история.

Преподаватель, дающий своим ученикам философский текст и обращающий их внимание на какой-то фрагмент его, может, конечно, сказать им: «Это запутанный отрывок; здесь можно видеть, что автор думал о таких-то и таких-то проблемах, и с известным основанием мы можем предположить, что здесь ставится проблема, которая рассматривается там-то тем-то и тем-то. Но

мышление автора путаное, и никто не сможет с точностью сказать, что, собственно, здесь волновало беднягу». Он, конечно, может сказать так. Но тогда его ученики без особой благодарности будут вспоминать о нем в последующие годы. Он не имел права тратить их время на отрывки такого сорта.

Или же, обращая их внимание на другой отрывок, он может сказать: «Вот перед нами автор. Он не невежда и не идиот (вот почему я прошу вас изучить его произведение). Здесь он пишет так, что можно понять: мысль, выражаемая им, заслуживает внимания. На первый взгляд очень трудно установить, что он пытается сказать. Но если вы тщательно вникнете в текст, то увидите, что здесь содержится ответ на вопрос, который автор постарался сформулировать для себя с большой точностью. То, что вы читаете, и есть его ответ. Теперь скажите мне, каков был вопрос».

Но наш преподаватель не может себя вести двояким образом. Он не может сказать: «Наш автор пытается ответить здесь на следующий вопрос... Это вопрос, который все философы рано или поздно задают себе; правильный ответ на него дан Платоном или Кантом, или Витгенштейном, и он состоит в... Наш автор дает один из неверных ответов. Опровержение этой ошибочной точки зрения таково». Его претензии на то, что он знает, какие вопросы задавал себе автор, нелепы. Их очень просто разоблачить, если спросить, на чем они базируются. Фактически же его утверждение лишено всяких оснований; он хватается за какой-то философский вопрос, который ему смутно видится в данном тексте.

Для меня поэтому не существовало двух отдельных групп вопросов, исторических и философских. Была лишь одна группа, историческая. Изучение Платона для меня было исследованием того же самого типа, что и изучение Фукидида. Исследование греческой философии и исследование греческого военного искусства — исторические исследования. Но это не означает, что вопрос, был ли Платон прав, утверждая то-то и то-то, следует оставить без ответа. Хорошо было бы предложение оставить вопрос: «Был ли прав Формион, обойдя на веслах выстроившиеся в круг корабли коринфян»²⁴, — без ответа на том основании, что это вне компетенции морской истории, ибо последняя интересуется только тем, что сделал Формион! Сколь безумна была бы идея об истории как о науке, если бы из нее вытекало, что факт маневра Формиона, обошедшего на веслах круг коринфских кораблей, принадлежит истории, а факт разгрома коринфского флота, явившегося результатом этого маневра, ей не принадлежит. Разве мы все еще зачарованы призраком Ранке, что-то бормотавшим относительно того, «как было на самом деле», разве он так запугал нас, что мы забыли, что не только морские маневры, но и победы — исторические события или по крайней мере были событиями до тех пор, пока современный прогресс в исторической науке не лишил их этого значения?

Все эти идеи, за исключением тех, которые родились раньше, пришли ко мне сразу же после возвращения в Оксфорд. Было бы совершенно бесполезно излагать их перед моими коллегами. «Реалисты», чья критическая техника была безупречна, а владели они ею мастерски, не оставили бы от них камня на камне в течение пяти секунд. Это, естественно, не заставило бы меня сдаваться, ибо я уже знал принципы «реалистической» критики и понимал, что то, что они столь блистательно уничтожают, вовсе не обязательно является истинными взглядами тех, против кого направлен их огонь. Атаке часто подвергалась извращенная версия этих взглядов, созданная самим критиком. Однако «реалист» никогда не может провести грань между извращением и реальностью, так как извращение — это просто реальность, увиденная через искаженную призму. Если бы я познакомил лидеров «реалистической» школы со своими мыслями, то они сказали бы мне, как я уже слышал сотни раз: «На самом деле Вы не это имеете в виду, а вкладываете в свои слова следующий смысл...». Затем последовало бы карикатурное изложение моих идей, выраженное в терминах «реализма», некое чучело с руками и ногами, настолько превосходно сделанное, что я вряд ли удержался бы от восторга.

Но я работал прежде всего не с коллегами, а с моими учениками. В соответствии с очень дазней традицией Оксфорда — традицией, более древней, чем сам Оксфорд, — философия изучается здесь путем чтения, объяснения и комментирования философских текстов. Поскольку это живая традиция, то тексты берутся не только из древних авторов. Такой набор учебных текстов, не образующий никакого специального учебника и никем официально не утверждаемый, постоянно меняется, хотя и не очень быстро и не всегда правильно, ибо никакая книга не имеет шансов быть включенной в этот набор до тех пор, пока она не утвердится настолько, чтобы стать классикой. Работа, появившаяся вчера, может революционизировать всю проблему, но и тогда лучшим способом изучения этой проблемы, получившей новую трактовку, считаются чтение старых классических произведений, где она находила отражение, и комментарии преподавателя, касающиеся упомянутых изменений.

Такого рода деятельность вполне устраивала меня. Я всегда имел склонность скорее к частностям, чем к обобщениям; общий принцип никогда не оживал в моем сознании до тех пор, пока он не облакался в свои особые формы, а каждая из этих форм не населялась массой конкретных случаев. Я не испытывал особого желания излагать философские идеи, описанные в этих главах, кому бы то ни было, будь это мои коллеги или ученики. Как я уже говорил, я однажды попытался сделать это, но когда «Истина и противоречие» была отвергнута издателем, а мои нападки на «реалистические» принципы не были замечены коллегами, я счел

себя вправе обратиться к решению задачи, которая мне была больше по душе, — к практическому применению моих идей и их эмпирической проверке. Этим я мог теперь заниматься по несколько часов в день, обучая моих учеников тому, как соблюдать известные правила при изучении философских текстов,

В одной из первых глав я уже сформулировал первое правило, которое я стремился внушить ученикам: «Никогда не принимай на веру критику любого автора до тех пор, пока не убедишься, что эта критика действительно имеет к нему отношение». В результате размышлений над мемориалом Альберта я пришел ко второму правилу: «Реконструируй проблему», или, говоря иными словами: «Никогда не считай, что ты понимаешь утверждение любого философа, пока ты не решил с максимально возможной точностью, на какой его вопрос это утверждение должно было служить ответом».

Эти правила не выражались в длинных трактатах. Но они находили свое применение в постоянной практике. С момента моего возвращения в Оксфорд до того момента, когда я стал профессором, почти вся моя педагогическая деятельность как преподавателя Пемброк колледжа состояла в обучении студентов чтению философского текста. Это, конечно, интересовало учеников. Студент, испытывавший самое настоящее отвращение к заранее подготовленным опровержениям какой-нибудь доктрины, приходил в восторг, когда слышал, что его наставник говорил ему: «Давайте сначала посмотрим, действительно ли Вы знаете, что говорил этот автор, и в чем состоял вопрос, на который он пытался ответить». Затем приносилась книга, читалась, объяснялась, а оставшееся время консультации проходило, как одна минута. И для меня самого это было не менее полезно. Вновь и вновь я обращался к знакомому отрывку, значение которого, как мне казалось, я уже хорошо знал: разве не был он уже объяснен бесчисленными учеными комментаторами и не были ли они все согласны в отношении его? И что же, я находил, что при свежем подходе старая интерпретация таяла и начинало вырисовываться совершенно иное значение. Так и случилось, что история философии, которую мои «реалистические» друзья считали предметом, не имеющим философского значения, стала для меня источником неизменного, строго философского интереса и наслаждения. Что же касается моих учеников, то, смею надеяться, и для них она была в какой-то мере поучительной и увлекательной.

Но, конечно, она перестала быть «закрытым» предметом, перестала быть сводом фактов, которые очень ученый человек мог заучить, а очень, очень большая книга перечислить во всей их полноте. Она стала «открытым» предметом, неиссякаемым источником проблем, старых проблем, которые она открывала передо мною вновь, и новых проблем, поставленных совершенно по-новому. И, что самое главное, она стала ареной постоянной битвы

против догм, догм часто совершенно откровенно ошибочных и всегда порочных именно из-за своей догматичности, превращающей живое тело исторической мысли в камень, в «информацию» для учебников. Ибо в истории философии, как и в истории всякого иного рода, ничто, что можно заучить наизусть, ничто, что можно просто запомнить, не является историей в собственном смысле слова.

И если кто-нибудь возразит мне, что в том, что было названо мною «открытой» историей, за деревьями нельзя увидеть леса, то я отвечу ему: «Ну и что!» На дерево можно смотреть, но на лес не смотрят, в нем живут.

VIII. ПОТРЕБНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Делом моей жизни, как видится мне сейчас, на 50-м году, было прежде всего добиться rapprochement * между философией и историей. В предшествующей главе я описал одну сторону этого rapprochement, а именно требование, чтобы философы, думающие об истории своего предмета, понимали, что они думают о чем-то, бывшем историей, и должны думать о нем так, чтобы не нарушались нормы современного исторического мышления.

С самого начала, однако, я понял, что для осуществления моей программы нужно значительно большее. Вот почему я пришел к выводу о необходимости создания философии истории.

Это понятие в первую очередь обозначает особую область философского исследования, посвященную специфическим проблемам, связанным с историческим мышлением. Они включают эпистемологические проблемы, проблемы, которые можно было бы сгруппировать под общим заголовком: «Как возможно историческое мышление?» Сюда относятся и метафизические проблемы²⁵, касающиеся природы предмета исследований историка и требующие разработки таких понятий, как событие, процесс, прогресс, цивилизация и т. д. Но эта задача создания новой области философии очень скоро превратилась в задачу создания философии нового типа. Что я здесь имею в виду, лучше всего объяснить, проведя аналогию с новым типом философии, возникшим в семнадцатом веке.

Вскоре после начала этого столетия целый ряд умных людей в Западной Европе пришел к твердому мнению относительно того, что до них осознавалось в разных местах и в разное время немногими людьми, осознавалось ценой героических усилий и всякий раз заново, на протяжении всего предшествующего столетия или даже ранее, а именно: они поняли, что философские проблемы, которые со времени первых греческих философов получили общее

наименование «**физических**», сейчас могут быть переформулированы таким образом, что каждый человек сможет решить их, пользуясь двойным оружием эксперимента и математики. То, что называлось природой, отныне, по их мнению, не имело секретов от человека, а было только загадкой, решать которую он научился. Или же, выражаясь точнее, природа перестала быть сфинксом, задающим загадки человеку. Теперь сам человек ставил вопросы, а природу пытал до тех пор, пока она не давала ему ответа на поставленный вопрос.

Это было важным событием в истории человечества. Достаточно важным для того, чтобы оправдать деление философов того времени на две группы — на тех, кто понимал важность происшедшего, и тех, кто этого не понимал. Первая группа включала в себя тех, чьи имена сейчас хорошо известны людям, изучающим философию. Вторая, неизмеримо ббльшая масса хороших, ученых, тонких людей, спит сейчас долгим сном, неизвестная и неоплаканная, не потому, что не нашлось поэта, дабы воздать им хвалу (с философами это случается редко), а потому, что они не поняли знаменит времени. Они не поняли, что главным делом философии семнадцатого века было отдать должное естествознанию семнадцатого века, решить новые проблемы, поднятые новой наукой, а старые проблемы увидеть в новой оболочке, которую они обрели или смогли бы обрести под воздействием новой научной атмосферы.

Главная задача философии двадцатого века — отдать должное истории двадцатого века. До конца девятнадцатого — начала двадцатого века исторические исследования находились в положении, аналогичном положению естественных наук догалилеевской эпохи^{1*}. Во времена Галилея с естествознанием произошло нечто такое (только очень невежественный или же очень ученый человек рискнул бы кратко сказать, что же именно), что внезапно и в громадной степени ускорило их движение вперед и расширило их кругозор. К концу девятнадцатого века нечто подобное случилось (хотя и более постепенно, может быть, менее драматично, но тем не менее вполне определенно) и с историей.

До этого времени историограф в конечном счете, как бы он ни пыжился, морализировал, выносил приговоры, оставался компилятором, человеком ножиц и клея. В сущности его задача сводилась к тому, чтобы знать, что по интересующему его вопросу сказали «авторитеты», и к колышку их свидетельств он был накрепко привязан, сколь бы длинной ни была эта привязь и сколь

^{1*} Лорд Актон во вступительной лекции в Кембридже в 1895 г. очень верно сказал, что историческая наука вступила в новую эру во второй четверти девятнадцатого столетия. Было бы недооценкой случившегося сказать, что история с 1800 г. прошла через коперниковскую революцию. Оглядываясь назад, мы можем сказать теперь, что произошла гораздо более великая революция, чем та, которая связана с именем Коперника.

бы сочным ни был луг, на котором ему было дозволено пастись. Если же научные интересы влекли его к сюжетам, не подкрепленным свидетельствами авторитетов, он оказывался в пустыне, где ничего не было, кроме песка невежества и миражей воображения.

Я отнюдь не хочу сказать, что мое первое посещение места современных раскопок (их проводил мой отец там, где находилась северная башня римского форта, называющегося сейчас Харднот Касл; мне было тогда всего три недели, и меня принесли туда в ящике плотника) открыло мне глаза и показало, что возможно нечто совсем иное. Но я рос в археологической атмосфере, ибо мой отец, не очень преуспевая как профессиональный художник, все более и более обращался с годами к археологии, будучи наделен блестящими способностями для занятий ею. А затем во время школьных каникул я научился отличать остатки древних стоянок и поселений от слоев послеледниковой гальки. Мне доверили поиски доисторических остатков в исследуемых местах и их описание. Два сезона я работал помощником отца на его ныне ставших классическими раскопках одного сельского поселения периода римской Британии.

Эти и другие подобные уроки привели меня к мысли, что ножницы и клей — не единственные орудия исторического метода. Т ребовались, мне это было совершенно ясно, достаточно широко и достаточно научно обоснованные исследования этого типа [типа археологических.— *Пер.*], и они бы научили нас если не всему, то очень многому в тех областях, само существование которых осталось бы навеки неизвестным историку, полагающемуся только на авторитеты. Мне было ясно также, что их методами можно пользоваться и для того, чтобы исправлять самих авторитетов, когда они ошибаются или искажают истину. И в том, и в другом случае, однако, само представление об историке как о человеке, полностью зависящем от того, что ему сказали его авторитеты, было подорвано.

Всему этому, с тех пор как Буше де Перт²⁶ начал свои раскопки в гравиевых карьерах, можно было бы научиться и из книг. Задолго до того, как все это пришло мне в голову, оно было известно даже читателям газет. Но мне всегда было трудно учиться чему-то из книг, не говоря уже о газетах. Когда я читаю статьи моих друзей об их раскопках на средних листах газеты «Таймс» или великолепно иллюстрированное пособие, объясняющее мне правила ухода за мотором определенного типа, мой мозг, очевидно, перестает работать. Но оставьте меня на полчаса на месте раскопок со студентом, который мне скажет, о чем идет речь, или дайте мне в руки мотор с набором инструментов, и дело пойдет веселее. Так и эти идеи об истории, сколь бы элементарными и банальными они ни были, я обрел во всяком случае достаточно солидным образом. Я узнал на собственном опыте, что история — не дело ножниц и клея, что она гораздо больше

похожа на то, что Бэкон называл наукой. Историк должен решить, что он точно хочет знать; и если при этом у него нет авторитета, который ответил бы на интересующий его вопрос (а со временем каждый придет к выводу, что таких авторитетов не существует), то ему ничего не останется делать, как найти кусок земли или что-то другое, что в себе скрывает ответ, и добиться ответа любыми доступными ему средствами.

Моя философия истории дошла в своем развитии до этой точки, когда я прибыл в Оксфорд. Революция же в методах исторического познания, которая уже привлекла мое внимание, продолжала молча делать свое дело. Сэр Артур Эванс²⁷ в начале столетия продемонстрировал великолепный образец нового метода раскопок и реконструировал долгую историю Кносса бронзового века. Официальная реакция Оксфорда на работы Эванса состояла в том, чтобы изъять из греческой истории (как предмета, преподаваемого в университете и сдаваемого студентами) все, что предшествовало первой Олимпиаде. Затем археология начала восполнять античную историю с другого конца ее временной шкалы. Моммзен показал, как с помощью статистической и иной обработки надписей историк Римской империи может ответить на такие вопросы, которые никому и не приходило в голову задавать. Драгендорф²⁸ классифицировал формы «самосской» керамики и начал — вместе с другими — ее датировать. Новым и волнующим фактом стала возможность с помощью раскопок восстановить историю римских поселений, не упомянутых никаким источником, и события римской истории, не упомянутые ни в какой книге. Благодаря работам Хаверфилда²⁹, чьи интересы распространялись на все области и уголки римской археологии, а искусство, эрудиция и знание эпиграфики были сопоставимы, полагаю, лишь с искусством и эрудицией одного Моммзена, эти понятия прочно укоренились в Оксфорде и кардинально изменили изучение истории Римской империи.

Чисто компилятивный характер истории Древней Греции представлял собой для пытливого ума юношества довольно пикантный контраст с исследованиями по истории Рима. Существовала греческая археология (разве у нас не было Перси Гарднера?)³⁰. Но ею пользовались лишь для того, чтобы украсить повествования древних авторов. Лишь иногда какой-нибудь смелый революционер вроде Д. Хогарта³¹ намекал, что в их рассказах могут кое-где встречаться лакуны. Но, в соответствии с ортодоксальной точкой зрения, последним событием в историографии Греции было открытие «Афинской политики» Аристотеля³²; и единственное, что полагалось делать студенту, — сравнивать два описания афинской революции у Фукидида и Аристотеля и решать по пунктам, какое из них точнее. А великий тогдашний лектор по истории Греции Е. Э. Уолкер был изысканно вежлив к археологии, проявляя тот род вежливости, который мог описать только Поп.

Для человека же более низкого ранга все было понятно, и ему оставалось лишь плакать, окажись он на месте Аттика³³.

Таким образом, волны новых методов не коснулись греческой истории. И еще в течение многих лет, до, как я надеюсь, надолго запомнившегося периода, когда старейшиной был А. Блейквей, почти все способные молодые люди в Оксфорде, желавшие посвятить свою жизнь античной истории, обращались к эпохе Римской империи, оставляя Грецию представителям истории ножниц и клея. Такая специализация была печально известна в Оксфорде.

Сам Хаверфилд, может быть, наименее философски мыслящий из историков, совершенно не думал о принципах и возможностях той революции, которую он возглавил. Он даже, по-видимому, никогда и не осознавал этой революции. Однажды он жаловался мне, что экзаменаторы в «Школе Великих» как-то игнорируют его лекции, судя по тем студенческим работам, которые они представляют, и что вообще коллеги не разделяют его точки зрения на историю. Но я не думаю, чтобы ему пришло в голову такое соображение,— у этого невнимания могут быть глубокие причины, а различия между точками зрения историков на свой предмет заслуживают размышлений.

Что же касается философов, то их книги, лекции, беседы ни разу не дали мне ни малейшего повода считать, что хотя бы один из них понимал, что происходит. Они унаследовали традицию, восходящую к началу семнадцатого столетия, в соответствии с которой лишь методы естественных наук заслуживают самого пристального внимания. Считалось бы признаком грубейшего невежества, если бы кто-нибудь из них не знал чего-то, касающегося так называемого «научного» метода, его роли в наблюдении и логическом анализе, не знал проблем индукции и т. д. Любой из них без особой подготовки мог бы читать курс лекций по проблемам «научного» метода. А когда они обсуждали проблемы теории познания, то было ясно, что, как правило, слово «познание» в сочетании со словом «теория» было для них более или менее эквивалентно знанию мира природы, или физического мира.

Их полное пренебрежение к истории как к одной из областей знания было, с моей точки зрения, тем более странным, что вряд ли хотя бы один из них получил естественнонаучное образование; почти каждый из них (я говорю об оксфордских философах) в свое время читал «Великих» и потому прошел углубленный курс античной истории. Тем не менее из всей литературы «реалистической» школы того времени я вспоминаю только один отрывок, который еще как-то мог свидетельствовать об осмыслении истории,— я имею в виду главу «Исторический метод» в «Логике» Джозефа. Но когда вы переворачивали последнюю страницу этой главы, вы обнаруживали, что «исторический метод» не имеет ничего общего с историей, а представляет собой метод, используемый в естественных науках.

Этот разрыв был, мягко говоря, не к чести английской философии. Мои «реалистические» друзья, когда я говорил им об этом, отвечали мне: никакого разрыва нет, их теория познания: была теорией познания вообще, а не теорией какого-то определенного вида познания. Следовательно, считали они, их теория относится в равной мере как к «научному», так и к историческому познанию или же к любому иному виду познания, какой бы я ни назвал. С их точки зрения, было глупо считать, что какой-либо вид познания может требовать специального эпистемологического исследования. Мне было ясно, что они ошибаются, что предмет, который они называли теорией познания, фактически ориентирован был главным образом на методологию естественных наук. Я знал, что всякий, кто попытался бы «применить» его к истории, обнаружил бы, знает он, на что похоже историческое мышление, полную невозможность такого «применения». Но, может быть, я понимал все это только потому, что знал, как гласит поговорка, где жмут ботинки. Моя голова уже была полна проблем исторической методологии. Разбирая их одну за другой, я мог спрашивать себя: «А что дают принятые теории познания для решения этой конкретной проблемы? Или той?» И всякий раз я отвечал: «Ничего». Но было бы неразумно ожидать подобной же убежденности у людей, которые не размышляли так много о методе исторического познания.

Мне казалось вполне правомерным специализироваться в области исследования исторического метода, ибо я был особенно хорошо подготовлен к этому. Такая специализация была оправдана даже тем весьма скромным соображением, что история, как она бы ни уступала в достоверности, важности и полезности естественным наукам, все же есть форма интеллектуальной деятельности, и философия могла бы обратиться на нее свое внимание. Далее, ничего плохого не случилось бы, если бы из 30—40 философов один посвятил себя столь туманной области. Подобные области, вроде римской Британии, всегда привлекали меня. Сама их неясность бросает вызов исследователю; вам приходится искать новые методы их изучения, и тут-то вы, может быть, найдете, что причина их туманности кроется в каких-то дефектах метода, применявшегося до сих пор. Когда же эти дефекты будут устранены, станет возможно пересмотреть общепринятые мнения о других, более знакомых предметах и исправить имеющиеся в них ошибки.

В этом смысле познание — движение не от известного к неизвестному, а от неизвестного к известному. Неясные предметы, заставляя нас думать интенсивней и последовательней, обостряют наш ум и позволяют рассеять облако предрассудков и суеверий, часто обволакивающее наше сознание, когда мы думаем о чем-то привычном для нас. Тот простой факт, что методология исторического познания находилась в полном небрежении, по крайней мере

В Англии, будил во мне надежду, что, сосредоточивая внимание на ней, я смогу сделать такие открытия в теории познания, которые были невозможны для «реалистов» из-за банальности и заимствованности их идей о методах естественнонаучного познания.

Например, распространенные теории «научного метода» сходились на том, что ставили «научное» знание в зависимость от исторического, хотя эта зависимость и была сформулирована таким образом, что закрадывалось подозрение: авторы трактатов сами не хотят, чтобы читатель обратил на нее внимание. Никто, говоря о зависимости «научного» знания от эксперимента, не считал, что научная теория возникает у ученого одновременно с экспериментом (или экспериментами), на котором она основывается. Все исходило из того, что ученый, строя теорию, пользуется определенным историческим знанием об уже проделанных экспериментах и их результатах. Положение о том, что всякое «научное» знание тем самым включает исторический элемент, было общим, хотя и замаскированным местом методологических трактатов. Мне было совершенно ясно, что любой философ, предлагающий публике теорию «научного метода», не давая ей в то же время и теории исторического метода, обманывает ее. Он ставит свой мир на слона и надеется, что никто не спросит его, на чем же стоит слон. Добавить теорию исторического метода к уже существующей теории «научного метода» было непросто. Задача сводилась к тому, чтобы исправить дефект в распространенных теориях «научного метода», обратив внимание на некоторый элемент в «научном» знании, относительно которого, казалось, царил заговор молчания,— на исторический элемент.

Но за моим решением обратиться к этой области стояло и нечто большее. За последние 30—40 лет наблюдалось необычайное ускорение развития исторической мысли и расширение ее кругозора, которые сравнимы лишь с аналогичным развитием естествознания в начале семнадцатого столетия. Я был вполне уверен, насколько вообще могут быть достоверными наши прогнозы, что значение исторической мысли, постоянный рост которого был одним из характерных признаков науки девятнадцатого века, будет еще более быстрыми темпами увеличиваться в двадцатом. Мы, может быть, находимся на пороге эпохи, когда история будет столь же важна для мира, как были важны для него естественные науки с 1600 по 1900 г. Но если так обстояло дело (и чем больше я думал над этим, тем вероятнее мне это казалось), то мудрому философу полагалось бы любой ценой сконцентрировать все свои силы на проблемах истории. Поступая таким образом, он примет участие в закладке фундамента будущего.

IX. ФУНДАМЕНТ БУДУЩЕГО ✓

Мое решение посвятить оставшуюся часть жизни этой задаче было не совсем делом свободного выбора. К 1919 г. я понял, что мне ничего другого не остается. В то время существовала особая причина (преходящего характера, как хотелось бы надеяться), почему человек, считавший себя способным предпринять работу такого рода, обязан был стремиться к ней. Не буду отрицать, что эта причина сильно повлияла на мое решение.

Только что кончилась война, в которой уничтожение жизнью, разрушение материальных ценностей и разочарование в надеждах на создание мирного и хорошо организованного международного сообщества превзошли все, что было известно ранее. Еще хуже было то, что интенсивность битвы, казалось, подорвала, словно взрывчаткой, моральную энергию всех ее участников. И война (я пишу это как человек, который в последний ее период был занят подготовкой мирных переговоров), беспрецедентная по жестокости, завершилась мирным урегулированием, столь же беспрецедентным по глупости, когда государственная мудрость, даже чисто эгоистическая, отступила перед разгулом самых низменных и идиотских страстей. Еще до войны нас предупреждал Норман Анджелл³⁴, что в войне не будет победителей в том смысле, что плодов победы не будет пожинать никто. Теперь же мы увидели, что победителей не может быть и в другом смысле: ни одна из участвовавших в ней сторон не вышла из нее морально обогащенной; к концу войны не оказалось правительств, которые не превратились бы в сборище идиотов, способных только на то, чтобы выбросить как ненужный хлам все, завоеванное им их солдатами.

Эта война была беспрецедентным триумфом естествознания. Бэкон обещал, что знание станет силой, и силой оно действительно стало — силой разрушать тела и души людей более эффективно, чем это достигалось прежними средствами. Этот триумф проложил путь и к другим триумфам: к улучшению транспорта, санитарных условий жизни, к усовершенствованию хирургии, медицины и психиатрии, коммерции и индустрии, но прежде всего — к усовершенствованию подготовки к следующей войне.

Но в одном отношении война была и беспрецедентным позором для человеческого разума. Чем бы ни считать ее, плодом преступного сговора шайки немецких милитаристов, как думали одни, или шайки английских коммерческих заправил, как думали другие, ясно было одно: никто, кроме самой ничтожной кучки людей в воюющих лагерях, не хотел ее. Она возникла потому, что ситуация вышла из-под контроля. А пока она продолжалась, люди все более и более теряли контроль над событиями. Когда был подписан мирный договор, ситуация стала еще более неуправляемой; сражение кончилось только потому, что одна из

борющихся сторон была разгромлена, а не потому, что ситуация снова вернулась под контроль человека.

Этот контраст между успехами современного европейского духа в деле контроля над почти любой ситуацией, элементами которой являются физические тела, а действующими силами — физические силы, и его неспособностью контролировать ситуации, элементами которых оказываются человеческие существа, а действующими силами — психические силы, оставил неизгладимый след в памяти всех, кто как-то почувствовал его. Я достаточно хорошо знал историю, чтобы оценить силу этого контраста. Я знал, что очевидная бездарность Версальского договора превосходит все другие договоры точно так же, как по своему техническому превосходству вооружение армий двадцатого века превосходит вооружение всех прежних армий. Казалось, что сила и способность человека управлять природой росли *pari passu*³⁴, по мере того как уменьшалась его сила управлять ходом человеческих дел. Это, смею думать, преувеличение. Но фактом остается то, что гигантское усиление с 1600 г. контроля человека над природой не сопровождалось соответствующим усилением его контроля над людскими делами.

Столь же бесспорным фактом остается и то, что дурные последствия слабого контроля над человеческой ситуацией стали сейчас более серьезными, чем когда-либо раньше, находясь в прямой зависимости от тех новых сил, которые с божественным безразличием вложили естественные науки в руки злых и добрых, глупых и мудрых людей. По мере того как естественные науки идут от триумфа к триумфу, любая ошибка в управлении людскими делами не только будет приводить ко все более и более обширным разрушениям, но и ее последствия для всего хорошего и разумного в цивилизованном мире будут становиться все более уничтожающими, ибо зло всегда опередит добро в использовании машины разрушения, а дураки всегда окажутся здесь впереди умных. Мне казалось, что я вижу, как царствование естественных наук в кратчайший срок может превратить Европу в пустыню, населенную йеху³⁵.

Был только один способ отвратить эту опасность, и только он, если бы все это случилось, мог исправить положение. Способность европейца управлять силами природы являлась плодом трех столетий научных исследований в тех направлениях, которые были намечены в начале семнадцатого века. Расширение научного кругозора и ускорение научного прогресса во времена Галилея привели нас от водяных и ветряных мельниц средних веков к почти невероятной силе и тонкости современной машины. Однако с себе подобными люди обращались точно так же, как в средние века с механизмами. Краснобаи, преисполненные добрых намерений..

толковали о необходимости замены человеческих сердец. Но беда, очевидно, таилась в голове. Требовалась не большая добрая воля и людская солидарность, но большее понимание людских дел и большее знание того, как справляться с ними.

В этом месте моих рассуждений, я чувствую, естествоиспытатель может взять слово, чтобы восстановить свой падающий престиж. «Да,— заметит он,— все, что Вы сказали, верно. Мы действительно, если хотим спасти цивилизацию, должны хорошо разбираться в людских делах. А это значит — хорошо разбираться в человеческом уме и происходящих в нем процессах, знать различные формы этих процессов у разных типов человеческих существ. Подобно всякому подлинному знанию, оно должно быть научным знанием. Одним словом, оно должно быть психологией. Психология — наука, которая, несмотря на свою молодость, показала несостоятельность претензий таких старых псевдонаук, как логика, этика, политическая история и т. д., и в то же время сумела извлечь все ценное из их наследия. Она и есть то знание, которого ищет мир».

Подобное заявление ни на минуту не ввело бы меня в заблуждение, и этим я обязан моим ранним занятиям **теологией**. Как и все те, кто изучал ее тогда, я прочел «Разнообразие форм религиозного опыта» Уильяма Джемса³⁶ и кучу других книг, где религия рассматривалась с психологической точки зрения. Если книга Джемса и шокировала меня, то не потому, что в ней были описаны какие-то факты, о которых я бы предпочел не слышать, — они в общем были забавны. И не потому, что я считал работу Джемса неумелой. По-моему, он выполнил ее очень хорошо. Мой шок был вызван тем, что вся книга являла собой образец мошенничества. Она обещала пролить свет на определенные вопросы и ничего не проясняла. И причина этого — примененный в ней метод. Предмет исследования в книге остался невыясненным не из-за того, что она была продуктом плохой психологии, а как раз потому, что она была результатом хорошей психологии. И в своей работе «Религия и философия» я напал на не только на Уильяма Джемса, но на любую психологическую трактовку религии, отраженную в формуле: «Дух, рассматриваемый таким образом, перестает быть духом вообще».

Книга Джемса вывела меня на верный путь. Мне стало ясно, что любая попытка подвести этику под психологию (а попытки такого рода делались достаточно часто) либо сделать то же самое с политикой неизбежно приведет к неудаче. Я прекрасно знал, что мольба: «Не критикуйте эту науку, она еще в пеленках», — основывается на лжи. Психология весьма далека от того, чтобы считаться молодой наукой. Как термин «психология», так и она сама существовали с шестнадцатого века. Она не только давно признанная наука, но и наука, которая в течение столетий была уважаемой и даже вполне уживчивой. Она была создана

(и это явствует уже из ее названия, как легко может заметить каждый, достаточно хорошо знающий греческий язык) для изучения того, что не является ни умом в традиционном смысле слова (сознание, рассудок, воля), ни телом, но ψυχή *, или же такими психическими функциями, как ощущения и влечения. Она шествовала, опираясь, с одной стороны, на физиологию, а с другой стороны, на науки об уме в собственном смысле слова — на логику и этику, науки о разуме и воле. И она не обнаруживала никакого желания вторгнуться на соседние территории до тех пор, пока в начале девятнадцатого столетия не возобладала догма, что разум и воля представляют собой только сгустки чувств и влечений. Если дело обстоит таким образом, то тогда логику и этику можно устранить, а их функции передать психологии. Ибо «духа» как такового не существует, а то, что им называлось, на самом деле есть только «ψυχή»³⁷.

Вот что лежит в основе нынешней претензии психологии решать проблему тех наук, которые когда-то именовались «логикой» и «этикой», в основе современной тенденции выдать психологию за науку о духе. Люди, выступающие с такими притязаниями или же соглашающиеся с ними, должны знать, что из этого вытекает. А из этого следует систематическое устранение таких категории мышления, которые, будучи действительны для разума и воли, но не для чувства и влечения, образуют особый предмет логики и этики: категории истинного и ложного, знания и невежества, науки и софистики, правильного и неверного, доброго и злого, целесообразного и нецелесообразного. Категории такого рода — арматура любой науки; никто не может их устранить, оставаясь в то же время ученым; психология поэтому, рассматриваемая как наука о духе, не является наукой. Она то, чем была «френология» в начале девятнадцатого века и астрология и алхимия в средние века и в шестнадцатом столетии, — модное наукообразное мошенничество эпохи.

Все эти замечания вовсе не вызваны враждебностью к психологии в собственном смысле слова, к науке об ощущениях, о влечениях и эмоциях, связанных с ними, или же враждебностью к фрейдовским и другим формам лечения некоторых заболеваний, о которых стали так много говорить и которым позднее я уделил столько внимания. В то время, о котором я говорю, Фрейд был для меня всего лишь именем. Но когда я стал изучать его работы, я был уже подготовлен к мысли, что они имеют очень высокую научную ценность, когда касаются проблем психотерапии, и не заслуживают, даже презрения, когда обращаются к проблемам этики, политики, религии или социальной структуры. Не приходится удивляться и тому, что подражатели Фрейда и его сопер-

* душа (греч.).

пики, менее умные и менее совестливые, чем он, авторы, в этих областях стоят еще ниже.

Помогает ли изучение истории лучше понимать людские дела? Является ли история тем предметом, который сможет в будущем сыграть в жизни цивилизации роль, аналогичную той, которую сыграли естественные науки в прошлом? Очевидно, нет, если история — только предмет, создаваемый ножницами и клеем. Если историк может лишь повторять в различной аранжировке, пользуясь декорами разных стилей, то, что сказано до него другими, то вековая мечта использовать историю как школу политической мудрости тщетна. Это знал уже Гегель, которому принадлежит знаменитое изречение: единственная вещь, которой учит история, — то, что никто никогда ничему у нее не научился.

Но что если история не создается ножницами и клеем? Что если историк напоминает естествоиспытателя, задавая свои вопросы и добываясь ответа на них? Очевидно, это меняет положение. Но не может ли он задавать вопросы, ответы на которые, сколь бы интересными они ни были сами по себе, не имеют никакого практического значения?

Историк — человек, задающий вопросы о прошлом. Обычно думают, что он задает вопросы исключительно о прошлом, о прошлом, которое мертво и ушло и ни в каком смысле не присутствует в настоящем. Мне не понадобилось особенно углубляться в историческую мысль, чтобы понять ошибочность подобного мнения. Историк не может ответить на вопросы о прошлом, если не располагает свидетельствами этого прошлого. Но свидетельства, если он ими располагает, должны быть чем-то, существующим здесь и теперь в современном мире. Если бы произошло какое-нибудь событие, которое не оставило бы после себя никаких следов в мире, то оно было бы событием прошлого, о котором у нас не было бы никаких свидетельств. И никто, ни историк, не говоря уже о других, может быть, более одаренных людях, не мог бы ничего знать об этом событии.

Чтобы прошлое событие оставило после себя какой-нибудь «след», являющийся для историка его свидетельством, этот след должен быть чем-то большим, чем материальное тело или состояние материального тела. Предположим, средневековый король пожаловал землю какому-то монастырю, и предположим, что жалованная грамота, зарегистрировавшая этот дар, сохраняется до нашего времени — темный кусок пергамента, покрытый черными знаками. Единственная причина, по которой этот кусок пергамента может служить для современного историка свидетельством королевского дара, состоит в том, что и другие вещи, помимо пергамента, пережили средневековье и сохраняются в современном мире.

Возьмем только одну из таких вещей — латынь, знание которой наш мир сохранил. Другие вещи того же типа легко придут

в голову каждому читателю, я же ограничу себя приведенным примером. Если бы навык чтения и понимания латыни не выжил в среде «канцеляристов» от средних веков до нашего времени, этот кусок пергамента никогда не сказал бы историку всего, что он ему говорит. Таким образом, можно сказать, что современный историк имеет возможность изучать средние века так, как это он фактически делает, только потому, что они не мертвы. Я имею в виду не простой факт существования средневековой письменности и прочего в виде материальных объектов, а то, что все еще живы способы мышления того времени, что люди все еще пользуются ими. Эта жизнь прошлого не обязательно должна быть непрерывной. Следы прошлого могут умирать, а затем воскресать из мертвых, как древние языки Месопотамии и Египта.

Приблизительно к 1920 г. я сформулировал первый принцип своей философии истории: то прошлое, которое изучает историк, является не мертвым прошлым, а прошлым, в некотором смысле все еще живущим в настоящем. В то время я выражал эту мысль, говоря, что история имеет дело не с «событиями», а с «процессами», что «процессы» — это вещи, которые не начинаются и кончаются, но превращаются друг в друга. Если процесс P_1 превратился в процесс P_2 , то нельзя провести резкую границу между тем, где прекратился процесс P_1 и начался процесс P_2 , ибо P_1 никогда не прекращался, а продолжался в измененной форме P_2 , а P_2 никогда не начинался, а протекал ранее в форме P_1 . В истории нет начала и нет конца. Начинаются и кончаются исторические книги, но не события, о которых они рассказывают.

Если P_1 оставил после себя следы в P_2 , то историк, живущий в P_2 , может обнаружить, интерпретируя свидетельства, что нынешнее P_2 некогда было P_1 . Отсюда следует, что следы P_1 в современности не, так сказать, труп P_1 , но скорее реальное P_1 , живое и активное, хотя и окруженное другими формами P_2 . И P_2 не непрозрачно. Оно прозрачно, так что P_1 светится через него и их цвета сливаются в один. Поэтому, если символ P_1 обозначает характеристику определенного исторического периода, а символ P_2 — соответствующую, ко отличную (а потому противоречащую или несовместимую) характеристику периода, сменившего первый, то новая эпоха никогда не характеризуется чистым и простым P_2 , но всегда P_2 , окрашенным сохранившимися элементами P_1 . Вот почему люди, которые пытаются описать характерные черты того или иного исторического периода, поступают неверно, если слишком буквально понимают свою задачу, забывая, что шелк их периода всегда в действительности меланж, соединяющий в себе контрастные цвета.

Идея живого прошлого вместе со многими другими, с нею связанными, полностью оформилась к 1920 г. В том же году я изложил ее в небольшой книге очерков, весьма немногословной, просто перечисляющей тезис за тезисом и не стремящейся к их

детальному раскрытию и объяснению. В первую очередь эта книга была посвящена исследованию природы процесса как такового, анализу значения понятия процесса или становления. Во-вторых, эта книга была критической атакой на «реализм»; она показывала, как *pop possumus** «реалистов» в теории истории связано с их отказом принять реальность становления и с их анализом истинного высказывания « P_1 становится P_2 ». В этом анализе оно разлагается на сумму предложений: « P_1 есть P_1 », « P_1 не есть P_2 », « P_1 кончается там, где начинается P_2 », « P_2 есть P_2 » и « P_2 не есть P_1 ». Каждое из этих предложений либо тавтологично, либо ложно. Книга, написанная всего за три дня, имела единственную цель — помочь процессу кристаллизации моей собственной мысли. Она была бы совершенно непонятна широкой публике, и я никогда не собирался публиковать ее. Никто и не видел ее, за исключением моего друга Гизо де Руггиеро, для которого я отпечатал копию, полагая, что она позабавит его как историка философии^{1*}. В шутку я назвал ее «*Libellus de Generatione*»** и предпослал ей эпиграф: «Ибо, как сказал старый монах из Праги, никогда не видевший пера и чернил, племяннице короля Горбодука: „То, что есть, есть; но что такое то, кроме как то, и что такое есть, кроме как есть?“»

Как, спрашивал я, влияют эти концепции на решение вопроса о том, может ли история быть школой моральной и политической мудрости? Старое прагматическое понимание ценности истории было бесплодным, потому что идея истории, стоявшая за ним, была идеей истории ножниц и клея, для которой прошлое мертво, а его познание сведено к знанию того, что сообщил тот или иной источник. Такое знание бесполезно и не может служить руководством к действию. Так как история никогда в точности не повторяется, а проблема, которую я рассматриваю сейчас, никогда не идентична проблеме, стоявшей перед каким-нибудь авторитетом, то если я решу ее точно так же, как ее решали некогда, или избегну того, что в свое время привело к неудачному результату, то такое мое поведение никак нельзя считать полностью оправданным. Коль скоро прошлое и настоящее не проникают друг в друга, знание прошлого ничего не дает для решения проблем настоящего. Но предположим, что прошлое живет в настоящем, предположим, что оно, хотя и окружено со всех сторон современностью и закрыто для поверхностного взгляда ее бессвязными и приковывающими внимание чертами, все еще живо и действует. Вот тогда историк может принести очень большую пользу неисторику, как хорошо обученный лесник невежествен-

* не можем (*лат.*).

* Ее оригинал, как и оригинал «Истины и противоречия», был уничтожен, после того как я написал эту книгу.

* «Книжечка поколения» (*лат.*).

ному путнику. «Здесь ничего нет, кроме деревьев и травы», — думает путник и продолжает идти. «Взгляни-ка, — говорит лесник, — там в зарослях тигр». Дело историка — выявить не бросающиеся в глаза признаки современной ситуации, скрытые от беззаботного взгляда. Именно этот натренированный взгляд на ситуацию, в которой приходится действовать, историк и может внести в моральную и политическую жизнь.

Кому-то это покажется незначительным вкладом. И, конечно, кто-нибудь скажет, что мы вправе требовать от истории большею. Почти бесполезно показывать нам тигра и не давать винтовки, из которой можно его застрелить. Историк не очень поможет нам в наших моральных и политических трудностях, если он только укажет нам на какие-то особенности современной ситуации и не объяснит, как вести себя в ситуациях подобного рода.

По этому поводу, мне кажется, надо сказать две вещи. О первой можно упомянуть совсем кратко, хотя я и не думаю, что такая ремарка полностью исчерпает вопрос. Чтобы дать полный ответ, **необходимо сказать и о второй, и** здесь придется говорить пространнее.

Итак, первое. Вы требуете винтовку? Так отправляйтесь туда, где вы можете ее получить. Идите к оружейнику. Но не надейтесь, что он продаст вам оружие, которое сможет и обнаруживать тигров, и убивать их. Для этого вы должны были бы стать магом.

Иными словами, если вы требуете готовых рецептов для ситуаций определенного типа, то дать их могут естественные науки. Причина того, что цивилизация 1600—1900 гг., основанная на естественных науках, находится сейчас на краю банкротства, как раз и состоит в том, что она в своей страсти к готовым решениям пренебрегла внутренним проникновением в явления («инсайтом»), которое только и может сказать нам, каких правил следует придерживаться не просто в ситуации определенного типа, а в конкретной ситуации, в которой мы оказались. Именно потому, что история предлагает нам нечто, совершенно стличное от правил, а именно внутреннее проникновение в явление, она и может оказать нам большую помощь в диагностике наших моральных и политических проблем.

Что же касается второго, то здесь нужно сказать следующее. Если вы уверены, что объект, который вы видите в зарослях, — тигр и ваше представление о тиграх сводится только к тому, что в них стреляют, то берите винтовку. Но вполне ли вы уверены, что там тигр? Может быть, это ваш собственный ребенок играет в траве в индейцев.

Иными словами, есть ситуации, с которыми справляются, вообще не прибегая ни к каким готовым правилам, коль скоро «инсайт» позволил вам проникнуть в их внутреннюю сущность. Вам нужно понять только, в чем суть данной ситуации, и тогда вы сможете найти удовлетворительный путь ее разрешения. Слу-

чай, относящиеся ко второму типу ситуаций, я полагаю, имеют большое значение в нравственной и политической жизни. Я попытаюсь объяснить, насколько смогу, хотя этого и нельзя сделать кратко, что я имею в виду.

Когда я говорю о действии, то я имею в виду тот тип действия, который производится каким-то лицом не потому, что оно действительно находится в определенной ситуации, а потому, что оно так считает. Поэтому я не рассматриваю действий, являющихся простой реакцией на события, определяющие данную ситуацию, и действий, вытекающих из особенностей природы человека, его predispositions к чему-либо или из его конкретного состояния.

И когда я говорю о действиях в соответствии с правилами, то я подразумеваю такие действия, когда человек, зная или предполагая, что существует определенное правило поведения в ситуациях, подобных той, в которой он, по его мнению, очутился, решает вести себя, руководствуясь этим правилом. Я не касаюсь случаев, когда он, фактически подчиняясь определенному правилу, не осознает этого.

Большую часть наших действий мы предпринимаем, исходя из каких-то правил, и именно это обеспечивает им успех. Объяснить это можно тем, что мы имеем дело со стандартными ситуациями. И пытаемся, оказавшись в них, добиться таких же стандартных результатов. Действие в соответствии с правилами — очень важный вид действия, и первый вопрос, который задает себе любой разумный человек, попавший в ситуацию определенного рода, будет звучать так: «А каковы правила поведения в ситуации этого типа?»

Но хотя действие в соответствии с правилами и представляет собою очень важный тип действия, оно не исчерпывает всех его видов. Есть два типа обстоятельств, когда необходимы действия другого типа. Прежде чем перейти к ним, я попытаюсь показать, что такие обстоятельства действительно существуют.

Предположим, что вы находитесь в ситуации типа *C*, и предположим, что вы стремитесь добиться некоторого результата типа *P*. В вашем распоряжении имеется также правило, согласно которому в ситуации типа *C*, чтобы получить результат *P*, вам нужно предпринять действия типа *A*. Вы можете быть знакомы с этим правилом. Но как вы узнали его? Вы почерпнули его либо из вашего собственного опыта, либо из опыта других. И в том и в другом случае нужен был какой-то опыт, чтобы правило могло стать известным. И этот опыт должен был быть опытом людей, находившихся в ситуации *C*, стремившихся достичь результата *P*, но не знавших еще, как себя вести. И их попытки получить результат типа *P* должны были часто приводить к успеху, иначе опыт, позволивший сформулировать данное правило, никогда не был бы обобщен. Поэтому должен существовать вид действия,,

который не определяется правилом и при котором, находясь в какой-нибудь ситуации, люди действуют только на основании непосредственного познания именно этой ситуации, не вырабатывая общих правил, как действовать в подобных случаях. И этот вид должен быть очень распространенным, ибо даже самые тривиальные правила поведения в значительной мере основываются на действиях именно такого вида.

1. Первый тип обстоятельств, при которых нужно действовать, не прибегая к правилам, возникает тогда, когда вы сталкиваетесь с ситуацией, которая не укладывается в стандартные рамки. Никакое правило не говорит вам, как здесь надо поступать. Но и бездействие невозможно. Свобода действовать или не действовать не дана никому. Il faut parler*, как говорил Паскаль. Вы обязаны что-то делать. Вы уже попали в ситуацию и должны придумать свой способ, как лучше всего разрешить ее.

2. Второй тип обстоятельств, когда приходится действовать, не полагаясь на правила, возникает тогда, когда очувтившись в ситуации известного вам типа, вы не хотите идти проторенным путем. Вы знаете правило поведения в ситуации этого вида, но не хотите его применять, так как вам известно, что действие в соответствии с правилами всегда предполагает некоторую несогласованность между вами и вашей ситуацией. Когда вы руководствуетесь правилами, фактически вы имеете дело не с той конкретной ситуацией, в которой находитесь, а с определенным типом ситуаций, к которому вы отнесли и данную. Конечно, эта типологизация ситуаций — полезный инструмент поведения. Тем не менее она в чем-то и мешает вам правильно видеть ту конкретную ситуацию, в которой вы оказались. Очень часто это не имеет значения, а иногда, напротив, очень важно.

Так, каждый человек по-своему обращается, скажем, с обслуживающим его портным. Эти правила обращения, как мы охотно допускаем, твердо основываются на реальном опыте, и, действуя в соответствии с ними, человек ведет себя должным образом по отношению к портному и помогает тому вести себя точно так же. Но, руководствуясь своими правилами, этот человек относится к портному только как к портному, а не как к Джону Робинсону, пожилому мужчине 60 лет, со слабым сердцем и туберкулезной дочерью, со страстью к садоводству и задолженностью в банке. Правила обращения с портным вообще, несомненно, позволят вам справиться с портным в Джоне Робинсоне, но они помешают вам найти доступ ко всему остальному, что еще может быть в нем. Конечно, если вы знаете, что у него слабое сердце, то в своих отношениях с ним вы модифицируете правила обращения с портными, дополнив их правилами обращения с людьми с больным сердцем. Но если вы станете на этот путь, то модификации

* необходимо держать пари (фр.).

скоро станут такими сложными, что правило не будет больше иметь никакой практической ценности для вас. Вы выйдете из стадии, на которой правила могут руководить действиями, и вернетесь к тому, что вновь станете импровизировать — настолько хорошо, насколько вы можете, — методы поведения в ситуации, в которой вы оказались.

Из этих двух случаев, когда необходимо действовать не по правилам, первый связан с неопытностью действующего лица, с его незнанием жизни. Чаще всего поэтому с ним сталкивается молодежь да и все мы, когда попадаем в непривычную обстановку — например, во время путешествия или в какой-то иной ситуации, нарушающей нашу повседневную рутину. Второй случай знаком только людям с опытом и разумом, и он возникает лишь тогда, когда они воспринимают ситуацию очень серьезно, настолько серьезно, чтобы отвергнуть искушение не только почти неприкрытого совратителя — Желания или же едва прикрытого собственного интереса, но и искушение Правильного Поведения (искуситель настолько тонко замаскированный, что большинство людей почти никогда не могут понять, что у него под личиной, а если поймут, то испытывают самые искренние угрызения совести), т. е. действий в соответствии с признанными правилами.

С этой точки зрения, я мог бы сказать, что всякий, кто требует правил, для того чтобы найти в них инструкцию, как действовать, цепляется за низкосортную мораль обычаев и предписаний. В любой ситуации он стремится видеть только те элементы, с которыми он уже знает, как обращаться, и закрывает глаза на все, что могло бы убедить его в непригодности его готовых правил.

Правила поведения лишают действие его высокого потенциала, потому что они приводят к известной слепоте по отношению к реальной ситуации. Если мы хотим придать действию этот высокий потенциал, то человек действия должен широко раскрыть глаза и увидеть в более ясном свете ту ситуацию, в которой он должен действовать. Если задача истории — говорить людям о прошлом, а само это прошлое понимается как мертвое прошлое, то история очень мало может помочь человеку в его деятельности. Но если ее задача — говорить людям о настоящем постольку, поскольку прошлое, ее очевидный предмет, скрыто в настоящем и представляет собой его часть, не сразу заметную для нетренированного глаза, тогда история находится в теснейшей связи с практической жизнью. История ножниц и клея с ее заимствованием от авторитетов готовой информации о мертвом прошлом, очевидно, не сможет научить людей управлять человеческими ситуациями, как естественные науки научили их управлять силами природы. Не удастся этого сделать и какой-нибудь дистиллированной вытяжке из истории ножниц и клея типа предложенной Огюстом Контом социологии. Но мне кажется, что есть некоторые шансы, что новый тип истории сумеет это осуществить.

X. ИСТОРИЯ КАК САМОПОЗНАНИЕ ДУХА

Эти шансы стали казаться мне реальными, по мере того как моя концепция истории сделала еще один шаг вперед. Этот шаг был сделан или, скорее, зарегистрирован в 1928 г. во время моих каникул в Ле Мартуре, в небольшом деревенском домике близ Дье. Я сидел там под платанами на террасе и записывал, по возможности максимально кратко, уроки, вынесенные мною из девяти последних лет исторических исследований и из моих раздумий над ними. Трудно себе представить, что к такой очевидной мысли я шел так медленно, но рукописи свидетельствуют об этом совершенно недвусмысленно. И я знаю, что всегда думал медленно и с трудом. Мысль у меня на стадиях созревания не поддавалась никаким усилиям ее ускорить, не прояснялась в спорах, этих самых опасных врагах незрелых мыслей. Она росла в глубине, проходила долгий и тяжелый период переваривания и только после своего рождения могла быть вылизана ее родителем и доведена до приемлемой для чужого глаза формы.

В моих рукописях того времени впервые проведено различие между историей в собственном смысле слова и псевдоисторией. Под последней я понимал повествования геологии, палеонтологии, астрономии и других естественных наук, которые в конце восемнадцатого и в девятнадцатом веке приобрели по крайней мере некоторое подобие историчности. Размышляя над своим археологическим опытом, я нашел, что в этих науках речь действительно идет всего лишь о подобии. Археологи часто обращали внимание на сходство их стратиграфических методов с методами геологии. Сходство, безусловно, налицо, но было и различие.

Если археолог находит слой земли, камней и цемента, в который вкраплены керамические изделия и монеты, после чего идет некультурный слой, а за ним снова слой с керамикой и монетами, то вполне понятно, что оба набора керамических изделий и монет он использует точно так же, как геолог использует свои окаменелости: он показывает, что два слоя принадлежат к различным периодам, и датирует их, сопоставляя со слоями, выявленными в других местах и содержащими реликты того же самого типа.

Эта аналогия напрашивается сама собой, но она неверна. Для археолога все эти вещи — не камни, глина и металл, а строительный материал, керамика и монеты, это остатки здания, домашней утвари, средства обмена. Все они принадлежат ушедшему времени, которое они раскрывают перед ним. Он сможет использовать их как исторические свидетельства только тогда, когда поймет назначение каждой вещи. В противном случае для него, как для археолога, данные объекты бесполезны. Он мог бы и выбросить их, если бы не надеялся, что другой археолог, более ученый и более изобретательный, сумеет когда-нибудь решить эту загадку.

Он ищет цель и смысл не только в мелочах, вроде булавок или пуговиц, но и во всем здании, во всем поселении.

До девятнадцатого века естествоиспытатель мог бы ответить на это, что и он мыслит точно таким же образом. Разве не было решение любой задачи в естественных науках каким-то вкладом в расшифровку целей того всемогущего существа, которое одни называли природой, другие — богом? Ученый девятнадцатого столетия, однако, совершенно твердо бы заявил, что здесь нет никакого сходства, и с точки зрения факта он был бы прав. Современное естествознание и естествознание большей части прошлого столетия не включали идею цели в свои рабочие категории. Может быть, он прав и с теологической точки зрения. Мысль о том, что наше исследование природы должно исходить из предположения, что цели бога понятны нам, не вызывает у меня благоговения. И если палеонтолог мне скажет, что его никогда не беспокоил вопрос, для чего предназначены трилобиты, я был бы очень рад как за его бессмертную душу, так и за прогресс науки. Если бы археология и палеонтология руководствовались теми же самыми принципами, то трилобиты были бы столь же не нужны палеонтологу, как не нужен археологу «металлический предмет неизвестного назначения», который сейчас вызывает у него такие большие затруднения.

История и псевдоистория состоят из повествований. Но в истории они говорят нам о целенаправленной деятельности и свидетельствами служат остатки прошлого (неважно, книги или керамика — принцип здесь один и тот же), которые становятся свидетельствами лишь постольку, поскольку историк может воспринять их как выражение какой-то цели, понятие, для чего они были предназначены. В псевдоистории категории цели нет места; имеются только остатки прошлого, и различие между ними обусловлено тем, что они принадлежат разным периодам.

Эту новую концепцию истории я выразил фразой: «Всякая история — история мысли». Исторически вы мыслите тогда, так понимал я эту максиму, когда говорите о чем-нибудь: «Мне ясно, что думал человек, сделавший это (написавший, использовавший, сконструировавший и т. д.)». До тех пор пока вы не можете так сказать, вы, возможно, и пытаетесь мыслить исторически, но безуспешно. И нет ничего, кроме мысли, что могло бы стать предметом исторического знания. Политическая история — история политической мысли, не «политической теории», а именно мысли, владевшей умами людей, занятых политической деятельностью — разработкой определенной политики, планированием путей ее осуществления, попытками провести ее в жизнь, преодолением враждебного отношения к ней других и т. д. Посмотрите, как историк повествует о какой-нибудь знаменитой речи. Его не интересуют какие-то чувственные элементы: тембр голоса оратора, твердость скамей, на которых сидит аудитория, глухота **джен-**

тльмена в третьем ряду. Историк концентрирует свое внимание на том, что оратор хочет сказать (на мыслях, которые выражены в его словах), на том, как аудитория восприняла его (на мыслях слушателей) и на том, как повлияла речь государственного деятеля на эти мысли). Военная история в свою очередь не есть описание утомительных маршей в зной и холод, дрожи и трепета боя или затяжной агонии смертельно раненных. Она — описание планов и контрпланов, размышлений о стратегии и тактике и в конечном счете описание того, что думали рядовые солдаты о войне.

При каких условиях можно познать историю мысли? Во-первых, мысль должна найти свое выражение либо в том, что мы называем языком, либо в любой другой из многочисленных форм коммуникативной деятельности. Исторические живописцы, вероятно, видят в простертой руке и указующем персте характерный жест, выражающий мысль офицера, отдающего приказ. Бегство выражает мысль, что все надежды на победу потеряны. Во-вторых, историк должен быть в состоянии продумать заново мысль, выражение которой он старается понять. Если по той или иной причине он не способен это сделать, то ему лучше оставить выбранную им проблему. Здесь очень важно подчеркнуть, что историк, изучая определенную мысль, должен продумать заново именно эту самую мысль, а не что-то, ей подобное. Если кто-нибудь — назовем его математиком — записал, что дважды два — четыре, и если кто-то другой — назовем его историком — хочет знать, что думал математик, оставивший на бумаге эту запись, то он никогда не сможет ответить на вопрос, если сам не будет в достаточной мере математиком, чтобы правильно понять, о чем думал математик, записывая мысль о том, что два, умноженные на два, равны четырем. Когда историк интерпретирует эту запись и говорит: «Этими знаками математик хотел сказать, что дважды два равно четырем», — то он одновременно думает, что: а) дважды два равно четырем; б) математик также думал об этом; в) он выразил данную мысль, оставив эти знаки на бумаге. Я не собираюсь стать легкой добычей читателя, который в ответ на мое рассуждение возразит: «Ну да, Вы облегчаете свою задачу, взяв пример действительно из истории мысли; но Вы не смогли бы объяснить таким же образом историю сражения или политической кампании». Я смогу, читатель, и ты сможешь, если постараться.

Это рассуждение легло в основу второго положения моей философии истории: «Историческое знание — воспроизведение в уме историка мысли, историю которой он изучает».

Если я понимаю, что имел в виду Нельсон, говоря: «Я получил их с честью, с честью и умру вместе с ними», — то я мысленно вхожу в положение адмирала, в полной парадной форме и при всех регалиях стоящего на палубе в пределах досягаемости ружейного выстрела с вражеского корабля. Я знаю, мне советуют стать

менее заметной мишенью. Я спрашиваю себя, следует ли мне сменить мундир? И отвечаю упомянутыми словами. Понимание этих слов означает продумывание мною того, что думал Нельсон, произнося их: сейчас не время снимать символы чести ради спасения своей жизни. Если бы я был не в состоянии — хотя бы лишь на короткий период — продумать все это, то слова Нельсона для меня были бы лишены всякого смысла. Я смог бы только соткать словесную паутину вокруг них, как какой-нибудь психолог, и болтать о мазохизме и чувстве вины либо об интровертности и экстравертности и тому подобной чепухе.

Но это воспроизведение мысли Нельсона не является адекватным. Мысль Нельсона и мысль, воспроизводимая мною, конечно, одна и та же. И тем не менее это две разные мысли. В чем их различие? Ни один вопрос в моих занятиях историческим методом не вызывал у меня столько трудностей. Ответ пришел ко мне всего лишь несколько лет назад. Различие заложено в контексте. Для Нельсона эта мысль была мыслью настоящего времени; для меня она мысль прошлого, живущая в настоящем, но (как я уже однажды сформулировал) уже окруженная оболочкой, несвободная.

Что же такое мысль, окруженная оболочкой? Эта мысль, хотя и совершенно живая, не образующая элемента в вопросно-ответном комплексе, как раз и составляющем то, что называют «реальной» жизнью, — поверхностное, или очевидное, настоящее любого сознания. Для меня же вопрос, снять ли мне мои ордена, не возникает. У меня рождаются другие вопросы. Такие, например, как: «Продолжить ли мне чтение этой книги?», «На что была похожа палуба „Виктории“ для человека, думающего о смысле своей жизни?», — и далее, конечно: «Что бы я делал на месте Нельсона?» Ни один вопрос из этой первичной серии, серии, образующей мою «реальную» жизнь, никогда не потребует ответа: «Я получил их с честью, с честью и умру вместе с ними». Но вопрос, возникающий в этой первичной серии, может действовать и как своеобразный переключатель, уводящий меня в другое измерение.

Я погружаюсь в глубь моего сознания и там живу жизнью, в которой не просто думаю о Нельсоне, но являюсь Нельсоном и, думая о Нельсоне, таким образом, думаю о себе самом.

Но эта вторичная жизнь не может вторгнуться в мою первичную жизнь, потому что она окружена оболочкой (как я ее называю), т. е. существует в контексте первичного, или поверхностного, знания. Оно удерживает ее на своем месте, не дает ей захлестнуть первичную жизнь. Я здесь имею в виду такие знания, как знание о Трафальгарском сражении как событии, случившемся 90 лет назад, о себе как о маленьком мальчике в костюме джерси, о том, что подо мною не Атлантика, а ковер в кабинете отца и там каминная решетка, а не берега Испании.

Так я пришел к третьему положению своей философии истории: «Историческое знание — это воспроизведение прошлой мысли, окруженной оболочкой и данной в контексте мыслей настоящего. Они, противореча ей, удерживают ее в плоскости, отличной от их собственной».

Как же узнать, какая из этих плоскостей представляет собой «реальную» жизнь, а какая — просто «история»? Наблюдая за тем, как рождаются исторические проблемы. Каждая историческая проблема в конечном счете возникает из «реальной» жизни. Историки ножниц и клея думают иначе: они полагают, что самые первые люди обрели привычку читать книги, а книги вызвали у них вопросы. Но я не говорю здесь об истории ножниц и клея. В том типе истории, о котором я думаю, в истории, которой я занимался всю жизнь, исторические проблемы связаны с практическими проблемами. Мы изучаем историю для того, чтобы нам стала ясней та ситуация, в которой нам предстоит действовать. Следовательно, плоскость, где в конечном счете возникают все проблемы, оказывается плоскостью «реальной» жизни, а история — это та плоскость, на которую они проецируются для своего решения.

Если историк познает мысли прошлого и познает их, продумывая их вновь в себе, то отсюда следует, что знание, обретаемое им в ходе исторического исследования, не является знанием о его положении, противопоставленным познанию самого себя. Это — знание своего положения, являющееся в то же время и познанием самого себя. Продумывая вновь чью-нибудь мысль, он мыслит ее сам. Зная, что кто-то другой мыслил таким образом, он узнает и о своей способности мыслить таким образом. А убеждаясь, что он в состоянии это делать, он устанавливает и то, каким человеком он сам является. Если он в состоянии понять мысли людей самых различных типов, воспроизводя их в себе, значит в нем самом должны присутствовать самые различные типы человека. Он должен быть микрокосмом всей истории, которую он в состоянии познать. Таким образом, познание им самого себя оказывается в то же самое время и познанием мира людских дел.

Это развитие мыслей завершилось у меня только к 1930 г. Но в конце его я дал и ответ на вопрос, постоянно мучивший меня с начала войны. Каким образом мы сможем создать науку, так сказать, о делах человеческих, науку, которая научила бы людей справляться с человеческими ситуациями столь же искусно, как естественные науки научили их справляться с ситуациями, возникающими в мире природы? Ответ был для меня теперь ясен и недвусмыслен. Наука о людских делах — история.

Это было открытием, которое не могло быть сделано до конца девятнадцатого столетия, ибо только с того времени история стала переживать бэкониянскую революцию, отделяться от колыбели ее компилятивной стадии и превращаться в науку в подлин-

ном смысле этого слова. Именно потому, что история все еще находилась в зародышевом состоянии в восемнадцатом веке, мыслители той эпохи, говорившие о необходимости создания науки о человеке, не могли ее отождествить с историей. Они пытались создать такую науку в виде «науки о человеческой природе», которая, как ее понимали люди, подобные Юму, с ее строго эмпирическими методами фактически была историческим исследованием современного им европейского сознания, исследованием, искаженным, однако, ложным предположением, будто разум человечества повсюду и во все времена проявлял себя точно так же, как разум европейцев восемнадцатого века. Деятнадцатое столетие, тоже занятое поисками этой теории человеческих дел, пыталось обрести ее в лице «психологии», науки, где духовное сводилось к психическому, а различие между истинным и ложным отбрасывалось. Здесь отрицалась сама идея научности, а банкротство мысли, являвшееся следствием этого отрицания, распространилось и на психологию. Но революция в методах исторического исследования заменила историю ножниц и клея тем, что я называю историей в собственном смысле слова. Она смела псевдонауку и породила подлинную, быстро и зримо развивающуюся форму знания, впервые за всю историю человечества давшую людям реальную возможность исполнить повеление оракула «Познай самого себя» и вкушать плоды, которые могут быть только результатом этого самопознания.

Идеи, очень кратко резюмированные мною в этой и двух предшествующих главах, разрабатывались мною на протяжении почти 20 лет с тех пор, как я занял место преподавателя философии. Я много раз заносил их на бумагу, исправлял, переписывал **вновь**, ибо всякий раз, как мое перо что-то рождало, я находил, что привести этого младенца в должную форму я могу только сам. Ни одна из моих записей на эту тему никогда не предназначалась для печати^{1*}, хотя многое из того, что в них содержалось, постоянно включалось в мои лекции. Сейчас же я публикую эту краткую сводку своих идей потому, что основные проблемы решены и публикация их в полном виде — вопрос лишь времени и здоровья.

Прийти к этим идеям было нелегко из-за метода моей работы. Каждая деталь теории возникала у меня из размышлений над

^{1*} Какие-то выдержки из них могли быть опубликованы в виде коротких статей, и время от времени я публиковал их. Но единственным местом для них были философские периодические издания, а там они были совершенно бесполезны из-за железной решимости их читателей не думать об истории. Когда меня в 1934 г. избрали в члены Британской академии и предложили дать материал в ее «Труды», я обнаружил менее предубежденную аудиторию и написал для нее статью о «человеческой природе и человеческой истории» (*Proc. Brit. Acad.*, XXII). В статье разбираются некоторые идеи, которых я касался в этой главе.

фактическим ходом исторических исследований, которые я поэтому никогда не прерывал, и проверялась вновь и вновь специально запланированными конкретными исследованиями. К 1930 г. мое здоровье стало ухудшаться в связи с постоянной и длившейся долгие годы изнурительной работой. К счастью или несчастью, я никогда не знал болезней, отражавшихся на моем мышлении и способности излагать свои мысли. Когда я нездоров, мне достаточно только начать трудиться над каким-нибудь философским сочинением, и все мои недуги оказываются забытыми до тех пор, пока я не отложу в сторону перо. Но работа не лечит мои болезни. Если их причина — постоянная перегрузка, то она лишь обостряет их.

Еще большее обострение связано с моей возрастающей неспособностью сопротивляться попыткам вовлечь меня в различные сферы университетской деятельности. Так, я утолял мою страсть к административной деятельности до тех пор, пока не обнаружил, что и эта работа — всего лишь разновидность того же порочного круга.

К этому времени у меня накопилось много такого, что, мне казалось, заинтересует читающую публику. Единственным способом довести все это до нее было создание книг, чему я и решил посвятить свой досуг. Я запланировал серию книг, которая должна была открыться «Очерком по философскому методу». Его я написал во время длительной болезни в 1932 г. Это моя лучшая книга с точки зрения содержания. Что же касается стиля, то я мог бы назвать ее моей единственной книгой, ибо она действительно единственная, для завершения которой у меня было достаточно времени, и я смог в меру своих возможностей придать ей нужную форму, не оставляя ее в более или менее сыром виде. После завершения отчетов о моих археологических исследованиях, о чем будет идти речь в следующей главе, я написал в 1937 г. вторую книгу моей серии «Основания искусства»^{1*}.

Еще до того как она вышла, меня свалила более серьезная болезнь, давшая мне, однако, и время, и повод написать эту автобиографию. Цель ее — дать краткий отчет о трудах, которые я еще не смог опубликовать, на тот случай, если я уже не смогу напечатать их полностью.

С тех пор я намерен потратить все имеющееся в моем распоряжении время на продолжение задуманной серии. Мне уже почти пятьдесят, и я могу надеяться всего лишь на несколько лет жизни, лет, когда я бы еще мог создать свою лучшую книгу. И я пользуюсь этой возможностью, чтобы сказать, что не буду

^{1*} Я ничего не говорю здесь о мотивах, побудивших меня заняться философией искусства, о процессе обучения, подготовившего меня к занятиям такого рода, или же о многолетнем развитии моих мыслей по этому вопросу. Читатель может найти все, что ему хотелось бы знать, в самих «Основаниях искусства».

участвовать в дискуссиях по поводу написанного мною. Некоторые читатели, возможно, пожелали бы убедить меня, что все это бессмыслица. Я хорошо знаю, как они стали бы это делать; я мог бы даже предсказать их критику. Некоторые же, возможно, захотели бы доказать, что я неправ в отношении той или иной детали. Может быть, это и так. Если они в состоянии доказать это, пусть пишут не обо мне, а о самом предмете, показывая тем самым, что они могут писать о нем лучше, чем я. Я охотно прочту их труды. И если есть люди, думающие, что мои работы хороши, пусть их одобрение выразится в повышенном внимании к их собственным трудам. Так, может быть, я смогу избежать унижения престарелого ученого (избежать не только из-за своей смерти), когда его более юные коллеги сговариваются напечатать том эссе и дарят его ему в знак того, что они считают его сейчас безнадежно выжившим из ума.

XI. РИМСКАЯ БРИТАНИЯ

Для успешного развития моей философии было необходимо, чтобы я постоянно занимался не только ею, но и историей. Исторические исследования мне нужно было предпринимать в той области, где я смог бы быть новатором и рассчитывать на поддержку других, т. е. в области, где я считался бы признанным авторитетом. Эта область соответственно должна была быть небольшой и перспективной. Для этих целей наиболее подходящим предметом была римская Британия. И, кроме того, здесь у меня уже были определенные обязательства. Хаверфилд, великий знаток этого предмета, умер в 1919 г.; большинство его учеников погибли на войне. Я остался единственным человеком, проживавшим в Оксфорде, которого он готовил в качестве специалиста по римской Британии. Даже если бы моя философия и не требовала этого, то из одного уважения к нему я должен был бы продолжить традиции школы романо-британских исследований в Оксфорде, школы, основанной им. Я считал себя обязанным передать своим ученикам те знания и умения, которые дал мне он, и использовать специальную библиотеку, оставленную им университету. Именно это заставило меня отказаться от предлагаемых мне профессорских мест и других постов в годы, последовавшие за окончанием войны.

Моя первая книга, посвященная упомянутому предмету, была написана в 1921 г. по заказу издательства «Кларендон пресс». Это была маленькая книга, и написал я ее за два дня. Она должна была служить элементарным введением в предмет и изобиловала ошибками. Однако она позволила мне сформулировать раз и навсегда мое общее отношение к проблемам римской Британии и, что даже еще более важно, мою общую концепцию их ре-

шения (своим происхождением отчасти обязанную Хаверфилду, а отчасти самостоятельную). Она дала мне впервые возможность показать, и показать определеннее, чем можно было сделать в короткой статье, как развивалась моя концепция метода исторического исследования. А ее быстрая распродажа убедила меня в том, что читающая публика вполне готова к тому, чтобы одобрить мои идеи об истории. Десять лет спустя я переработал книгу и издал в расширенном виде, а затем заново пересмотрел ее в 1934 г. В том же самом году я написал раздел о Британии в книге профессора Т. Франка «Экономический обзор Древнего Рима», а в 1935 г.—разделы оксфордской «Истории Англии», посвященные доисторической и римской Британии. В книге принял участие еще Дж. Майрес, написавший раздел о поселениях англов. Мои и его разделы и составляют первый том этой «Истории Англии».

Предложение написать обе названные выше работы пришло в самый подходящий момент. Я провел уже достаточно времени в лаборатории и хотел сменить ее на свой кабинет. Подошло время для приведения в систему и опубликования всех тех идей, которые мои археологические и исторические исследования дали мне в области философии истории. Но я не мог оставить римскую Британию, не попрощавшись с нею. И полновесная книга о ней была бы не только таким прощанием, она помогла бы мне представить в конкретной форме принципы исторического мышления так, как я понимал их теперь.

Большинство этих принципов более или менее осознанно были приняты всеми историками, но не все. Или, вероятно, будет правильнее сказать, что историки сознательно приняли лишь малое их число, да и из принятых не все обычно рассматривались как принципы, которых историк должен придерживаться твердо и всегда.

Например, долгая практика моих раскопок выявила одно, может быть, самое важное условие их успеха: люди, занимающиеся ими, независимо от степени их участия должны знать, почему они здесь копают. Прежде всего им нужно решить, что они хотят найти, а затем уже определить, какие именно раскопки приведут к желаемому результату. Это было главным принципом моей «логики вопроса и ответа» применительно к археологии. Вначале раскопки производили вслепую, т. е. без определенного вопроса, на который призваны были дать ответ. Землевладелец, обладавший определенными культурными интересами, раскапывал какое-нибудь древнее место потому, что оно находилось на его территории. И он копал, не ставя перед собой никакой проблемы, руководствуясь лишь неопределенной формулой: «А ну-ка посмотрим, какие интересные предметы для моей коллекции мы здесь отыщем». Точно так же поступали охотники за раритетами в восемнадцатом веке и охотники за знаниями в девятнадцатом. Их фор-

мула: «Давайте-ка посмотрим, что здесь можно найти», — такой же «вопрос», в моем понимании этого термина, как и такие псевдовопросы, как: «Что такое знание?», «Что такое долг?», «Что такое *summum bonum**?», «Что такое искусство?» Это всего лишь неопределенная, самая общая фраза, охватывающая множество возможных вопросов, но не выражающая точно ни одного из них.

В наши же дни, когда просвещенные землевладельцы с деньгами почти вывелись, раскопки организуются местными учеными обществами под руководством археологов-экспертов и оплачиваются из средств, собранных по общественной подписке. Хотя изменения налицо, характер самих раскопок в одном, самом важном смысле не изменился. Большей частью они все еще проводятся «вслепую». Более или менее обеспеченная публика, начиная с богатых банкиров и промышленников, мало или вообще никак не думает об историческом знании. Если вы хотите расшевелить ее и получить от нее деньги на раскопки, вы не должны сообщать ей, что они позволят решить важные исторические проблемы. Такое могут сказать естествоиспытатели, так как они после трех столетий пропаганды пробили себе путь под черепную коробку этой публики. Но археологи в качестве своего рычага должны использовать то ностальгическое самобичевание, которое так характерно для нашего времени. «Вот романтическое место старого поселения, — должны они сказать, — а его собираются покрыть отвратительными дачами, безобразными объездными дорогами и т. д. Дайте ваши гиней, чтобы мы могли найти все, что скрывается здесь, прежде чем наши шансы исчезнут окончательно». Таким образом, вместо того чтобы выбирать место раскопок потому, что оно содержит ключ к решению острейшей проблемы, то или иное место раскапывают, исходя совсем не из научных соображений, как и в старые дни.

Другие места раскапываются потому, что живущие поблизости любители древностей давно уже хотели поработать здесь, но не могли получить разрешение на раскопки от владельца земли, а затем владелец дает свое согласие, и любители старины хватаются за предоставленную им возможность, объявляя общественную подписку для сбора средств на производство работ, если дела идут хорошо. Некоторые места копаются потому, что находятся не в парке состоятельного человека, а в районе, где функционирует сильное Общество археологов. Места же, представляющие интерес для археологов, но лежащие в районе, где действуют слабые общества или же общества, меньше заинтересованные определенными проблемами, остаются нетронутыми.

Если исторические исследования должны были пройти стадию бэконовской революции — революции, превращающей слепые и случайные исследования в целенаправленный научный поиск, при

котором задают определенные вопросы и добиваются не менее определенных ответов, то прежде всего необходимо было выступить с проповедью в защиту этой революции среди самих историков. Когда я начал изучать римскую Британию, эта революция уже привела к известным успехам, но пока еще не очень большим. Хаверфилд и его коллеги по Комитету по организации раскопок в Кумберленде в 90-х годах прошлого века по своим методам были вполне сознательными и законченными бэконинцами. Они никогда не начинали копать траншею, если точно не знали заранее, что они ищут. Они знали также, что эта информация совершенно необходима для дальнейших исследований и что получают они ее, работая именно в этой траншее. Вот почему они могли решать весьма сложные и запутанные проблемы с минимальными расходами — не более, а часто даже менее 30—40 фунтов в год.

Их последователи на севере восприняли их традиции и продолжали применять их принципы. Но на юге, когда я стал посещать тамошнее Общество археологов, я столкнулся с совсем иным положением. Раскопки все еще велись методами, сформулированными генералом Питт-Риверсом³⁸ в последней четверти девятнадцатого столетия. Питт-Риверс был великим археологом и превосходно владел техникой раскопок. Но что касается постановки проблем, разрешить которые были призваны его раскопки, он все еще оставался, хотя и не всегда, на добэкононской стадии развития археологии. Он копал для того, чтобы посмотреть, что можно найти, и не руководствовался знаменитым советом лорда Актона: «Исследуйте проблемы, а не периоды».

Для его преемников, как я увидел, археология тоже означала исследование не проблем, а мест. Идея раскопок сводилась к следующему: необходимо выбрать место и последовательно, слой за слоем вскрывать его, расходуя тысячи фунтов, до тех пор пока оно не будет раскопано полностью. Затем следует перейти к другому месту. В результате, хотя музеи и были завалены находками, проливающими свет на историю данной местности, было найдено, как это теперь совершенно ясно, на удивление мало. Так Общество раскапывало Сильчестер 20 лет подряд. И хотя еще задолго до конца этого срока принципы стратиграфического проведения раскопочных работ стали известны всем, даже широкой публике, а датирование пластов в римских поселениях по монетам и керамике производилось по строго установленным правилам, сильчестерские раскопки не смогли определить ни даты основания города, ни его конца, ни даты возведения стен, возникновения общего плана города, ни даты строительства хотя бы одного частного или общественного здания. Они не смогли даже определить хронологию тех изменений, которые вносились в частные или общественные здания. Сам анализ сооружений и выделение нескольких периодов в истории римских бань и поныне остается образ-

цовым, если не пренебречь тем обстоятельством, что ни один из этих периодов хронологически строго не определен. Поэтому такой анализ бесполезен для историка. Последовательные фазы заселения того или иного здания, которые сейчас могут быть датированы вплоть до четвертого или даже третьего века, приписывались на основании произвольных предположений «бродяжничеству пастухов» темных веков.

С тех пор положение изменилось. Я не хочу сказать, что оно изменилось благодаря моим усилиям. Но все же вот уже почти 20 лет я внушаю моим коллегам-археологам: никогда не начинайте раскопки старого поселения, которые обойдутся в пять тысяч фунтов, или даже вскрытие траншеи, которое будет стоить пять шиллингов, если вы не уверены, что можете вполне удовлетворительно ответить на вопрос: «Какова цель этой работы?» Поначалу наши ученые мужи всячески смеялись над этой идеей, хотя один или два человека, в душе авантюристы, такие, как М. Уилер, приветствовали ее сразу же. Но постепенно насмешки и возражения смолкли. А в 1930 г. конгресс археологических обществ от имени своего Комитета по исследованиям составил доклад, охватывающий все разделы полевых археологических работ в Великобритании. В докладе, адресованном археологам всей страны, давался перечень проблем для каждого периода, на которых, по мнению экспертов, собравшихся в комитете, стоило сконцентрировать внимание. Принцип «логики вопроса и ответа» был официально принят британской археологией. В то время возник и Лондонский институт археологии. Мне хочется надеяться, что если я расскажу студентам, как воспринят был этот принцип, когда я начал излагать его в Берлингтон Хаузе в 20-х годах, то они сочтут меня не только старым занудой, но и старым лжецом впридачу.

Меня поэтому больше не тревожит будущее этого принципа. Когда принцип твердо укореняется в головах ученых, публика следует их примеру. А когда это произойдет с публикой, можно надеяться, что со временем она заставит и правительственных чиновников, ответственных за сохранение наших памятников старины, рассматривать их не как объекты сентиментального паломничества, а в качестве потенциальных источников исторического знания.

Но мы не должны позволять нашим мечтам уносить нас слишком далеко. Мы не в девятнадцатом веке, когда общественное мнение могло влиять на деятельность правительства через парламент. Каждый человек, занятый научной работой, знает, что одним из важных предписаний научной нравственности является обязанность публиковать результаты научных исследований. Если же речь идет об археологических раскопках, то эта обязанность представляется особенно настоятельной, так как место, однажды тщательно раскопанное, уже не даст ничего будущему ар-

хеологу. Все археологи знают это, и все, за исключением официальных археологов британского правительства, ведут себя соответственным образом. Но археологи британского правительства, постоянно за счет налогоплательщиков производя раскопки по всей стране, не публикуют вообще никаких отчетов. Они знают, что совершают тяжелое преступление против своей собственной науки. Но когда другие археологи говорят им об этом, у них находится готовое оправдание: казначейство не даст им денег на публикации.

Второй принцип моей философии истории гласит: так как история в собственном смысле слова является историей мысли, то в ней нет простых «событий»: то, что ошибочно называется «событием», на самом деле является действием и выражает определенную мысль (намерение, цель) субъекта, его производящего; дело историка поэтому — познать эту мысль ^{1*}.

Для археологов этот принцип означает, что все обнаруженные ими предметы должны интерпретироваться с точки зрения их функций. Раскопав какой-нибудь объект, вы должны спросить себя: «Для чего он был предназначен?» А отсюда вытекает другой вопрос: «Хорошо ли он выполнил свою задачу?», т. е. успешно ли он служил той цели, ради которой был создан? Эти вопросы являются историческими вопросами, и отвечать на них надо не гипотетическими построениями, а исходя из исторических данных свидетельств. Всякий, кто дает на них ответ, должен уметь доказать, что его ответ основан на исторических данных.

Все это банальность из банальностей. Но последовательное внедрение ее в практику исторического исследования приводит к интересным результатам. Например, многие археологи, изучавшие Римскую стену ⁵⁹ между Тэном и Солвеем, никогда, как я выяснил, не ставили серьезно вопроса о ее назначении. В общем вы смогли бы, конечно, назвать ее пограничным оборонительным сооружением, призванным воспрепятствовать проникновению племен с севера. Но такой ответ был бы столь же неудовлетворителен для историка, как для инженера ответ, что двигатель судна служит для того, чтобы приводить его в движение. Как выполняла эта стена роль защитного сооружения? Была ли она в этом смысле похожа на городскую стену, с которой защитники города

^{1*} Некоторые события, интересующие историка,— не действия, а нечто им противоположное, для обозначения которого нет соответствующего слова в английском языке. Это не *actiones*, а *passiones* *. проявление воздействия чего-либо на что-то. Так, извержение Везувия в 79 г. н. э. для историка — *passiones* (переживаемое состояние) людей, оказавшихся в сфере его действия. Оно становится «историческим событием», коль скоро люди не просто переживали его, а как-то реагировали своими действиями. Историк, рассказывающий об этом извержении, фактически является историком именно действий этих людей.

* *actiones* — действия; *passiones* — состояния, вызываемые чьим-либо действием (лаг.).

отбивают атаки **осаждающих**? Целый ряд ее бросающихся в глаза конструктивных особенностей совершенно исключает, что римские легионеры могли ее использовать таким образом. Этого, по-видимому, никто не заметил раньше, но, когда я указал на это в 1921 г.^{1*}, все, кто интересовался этим вопросом, согласились со мной. И мое предложение считать стену «возвышенным местом несения дозорной службы» было всеми принято.

Вопрос, на который дан ответ, рождает другой вопрос. Если стена была лишь местом для несения дозорной службы, местом, поднятым над уровнем грунта и имеющим парапеты, без сомнений, для защиты дозоров от прицельного огня лучников, то ту же самую патрульную службу должны были нести и вдоль побережья Кумберленда, за Баунессом-на-Солвее. Необходимо было следить и за судами, двигавшимися в эстуарии реки, ибо войны, предпринимавшие набеги, очень легко могли проплыть мимо стены и высадиться где-нибудь в незащищенной точке побережья между Баунессом и Сент-Би-Хэдом. Но здесь не было надобности размещать дозор на определенной высоте, так как нечего было опасаться прицельного огня. Тут поэтому должна была располагаться цепь сторожевых башен, не соединенных стеной, но во всех других отношениях напоминающих башни, построенные в стене. Эта цепь должна была простирается вдоль побережья. Возникал вопрос, существовали ли такие башни? Изучение старых археологических публикаций показало, что башни именно такого типа в свое время были найдены археологами. Но об их существовании забыли, как часто случается с предметами, назначение которых неясно. Поиск на местности в 1928 г. выявил ряд мест, где, с нашей точки зрения, будущие раскопки откроют следы существования и других башен подобного рода^{2*}.

Иногда стремление работать, следуя упомянутому принципу, создавало для меня трудности. Я полагал, что понял стратегическое назначение римской стены между Тэном и Солвеем. Дополненная цепью дозорных сигнальных постов на Кумберлендском побережье, она представляла собою труднообходимую преграду. И если наряду с дозорной службой, следившей за концентрацией вражеских сил за пределами стены в фортах, примыкающих к ней, существовали небольшие ударные силы, всегда готовые выступить, то весь этот комплекс являлся весьма эффективной линией пограничной защиты. Но когда я задал моим шотландским коллегам — да и себе самому — тот же самый вопрос о стене между Форсом и Клайдом, я не нашел ответа. Сэр Джордж Макдональд, признанный глава шотландских археологов, опубликовал великолепное второе издание «Римской стены в Шотландии» в 1934 г. Но он ни прямо, ни косвенно не ставит

^{1*} The Purpose of the Roman Wall.—In: The *Vasculum*, vol. VIII, η 1 (Newcastle-upon-Tyne), p. 4—9.

^{2*} Roman Signal Stations on the Cumberland Coast.—In: *Cumb. and West. Antiq. Soc. Trans.*, XXIX (1929), p. 138—165.

там такого вопроса. В оксфордской «Истории Англии» я попытался по крайней мере задать его и указать некоторые пути его решения. Я даже рискнул предложить свое собственное объяснение. Но его не очень хорошо приняли мои друзья в Шотландии. Были ли они правы, отвергая его, не знаю. Но я знаю, что был прав, задавая этот вопрос, и что на него нужно дать ответ.

Упомянутый принцип приложим не только к археологии, но и к истории любого вида. Где используются письменные источники, там из него следует, что любое действие, приписываемое ими историческому персонажу, следует рассматривать точно таким же образом. Нам говорят, Юлий Цезарь предпринимал походы в Британию два года подряд⁴⁰. Зачем он это делал? Этот вопрос едва ли когда-нибудь поднимался историками. И я не могу припомнить ни одного историка, который бы попытался ответить на него научно, т. е. с помощью имеющихся исторических данных. Конечно, у нас нет иных свидетельств этого события, помимо тех, которые содержатся в собственном повествовании Юлия Цезаря⁴¹. Там он нигде не говорит, чего он хотел добиться, вторгаясь в Британию. Но самый факт его молчания и есть наше главное свидетельство его намерений. Чего бы он ни добивался, очевидно одно: Цезарь решил скрыть свои замыслы от читателей. И в свете наших общих представлений о «Записках» наиболее вероятным объяснением такого умолчания является то, что Цезарю, какие бы задачи он перед собою ни ставил, не удалось осуществить своих планов. Я сопоставляю далее его экспедиционные силы с армией, посланной Клавдием почти столетие спустя⁴², и это сравнение все объясняет. Цезарь, вероятно, предпринял экспедицию не просто с карательными целями или для демонстрации военной мощи, как в своем германском походе 55 г., а попытался полностью завоевать страну. Моя точка зрения может быть ошибочной, но будущие историки должны считаться с поднятым мною вопросом и либо согласятся со мной, либо найдут более правильный ответ.

Люди, не понимающие характера исторического мышления, но являющиеся рьяными приверженцами истории ножиц и клея, скажут: «Бесполезно поднимать этот вопрос. Вашим единственным источником информации является Цезарь, а Цезарь ничего не говорит о своих планах. Поэтому Вы никогда о них ничего не узнаете». Это тот сорт людей, которые, увидев вас в воскресенье идущим с удочкой, червями и раскладным стульчиком по направлению к реке, обязательно спросят: «Собрались поудить?» Я полагаю, что если бы они были присяжными заседателями на процессе, в котором кого-нибудь обвиняли в преднамеренном убийстве, потому что он положил мышьяк в чай своей жене в понедельник, цианистый калий в ее кофе во вторник, разбил ее очки выстрелом из револьвера в среду и оторвал кончик ее уха другим выстрелом в четверг, но тем не менее объявил себя невиновным, то они стали бы требовать его оправдания. И основанием для

них было бы отсутствие у нас данных, подтверждающих его вину, поскольку он не признал ее.

Третий принцип моей методологии исторического мышления заключается в том, что никакая историческая проблема не должна изучаться без исследования того, что я называю историей второго порядка, т. е. историей исторической мысли о ней. Это также было достаточно очевидно. Ни один студент не представит своему руководителю сочинение о Марафонской битве, не узнав, что другие писали об этом. Если он проделает предварительную работу хорошо, то в итоге перед нами предстанет история изучения Марафонской битвы. Нам будет дан отчет о различных «теориях», выдвинутых в связи с нею, и будет показано, как одни из них были отброшены из-за определенных «трудностей», а другие возникли из стремления устранить эти трудности. Постепенно эта история второго порядка, или история истории, стала представляться мне все более важной. В конце концов она оформилась в некую концепцию, вобравшую в себя «историческую критику» во всех ее видах. Как философская критика находит свое окончательное разрешение в истории философии, так и историческая критика получает свое окончательное воплощение в истории истории.

Описывая исследования в области исторического метода, я по большей части брал примеры из археологии (т. е. из истории, которая пользуется «неписьменными» источниками или же, точнее, не берет в качестве своих источников уже имеющиеся повествования о событиях, исследуемых историками). Но я это делал не потому, что мои выводы не распространяются и на историю, оперирующую с «письменными» источниками. Я говорю так много об археологии потому, что в ней проблемы, связанные с перспективами бэконовской революции в истории, совершенно очевидны. Когда же история основывается на литературных источниках, то различие между историей ножиц и клея, или добэконовской историей, когда историк просто повторяет то, что говорят ему его «авторитеты», и научной, или бэконовской, историей, когда он заставляет своих «авторитетов» ответить ему на его вопросы, не всегда очевидно.

Правда, иногда оно и здесь бывает достаточно ясным. Например, когда историк пытается получить у своих «авторитетов» ответы на вопросы, которых они не ожидали от своего читателя (в частности, когда мы ищем у древнего автора ответы на экономические и демографические вопросы), либо когда историк пытается выжать из своих «авторитетов» факты, которые те хотели бы скрыть. В других же случаях это различие типов исторического мышления не столь бросается в глаза. В археологии, однако, оно очевидно. Если археолог не довольствуется простым описанием своих находок или находок других людей, а само это описание почти невозможно дать без таких интерпретирующих терминов, связанных определенным назначением предметов, как «стена»,

«керамика», «инструмент», «очаг», то он все время занимается бэконовской историей — он постоянно задает себе вопрос обо всем, что изучает: «А для чего оно служило?» — и пытается представить найденный им предмет в контексте специфического образа жизни.

Именно по этой причине археология предоставляет историку исключительно тонкие методы решения вопросов, на которые литературные источники не только не дают прямого ответа, но которые нельзя разрешить и с помощью тонкой их интерпретации. Современному историку хочется задать и те вопросы, которые по своей сути являются статистическими. Было ли население данной страны в тот или иной период плотным или редким? Росло ли оно или уменьшалось? Как выглядели люди того времени или, точнее, какие физические типы встречались среди них, какие из них преобладали? Чем они торговали, с кем, в каком объеме? Могли ли они читать, писать, насколько хорошо? Что касается античной истории и даже истории средних веков, то было бы тщетно ожидать ответов на все эти вопросы из анализа существующих в настоящее время литературных источников. Все это статистические вопросы, а литературные источники, на основании которых мы могли бы попытаться ответить на них, были написаны людьми, мыслящими нестатистически. Для писателя эпохи Римской империи утверждение «население уменьшается» не является высказыванием из области демографической статистики. Это утверждение отражает его специфические ощущения и аналогично утверждениям, с которыми мы часто сталкиваемся в газетах, читая письма читателей: «Куда исчезли те прекрасные летние сезоны, которые были в дни нашей молодости?» Представьте теперь будущего метеоролога, пытающегося дать картину климатических изменений, когда у него в распоряжении только эти письма и нет никакой метеорологической статистики, и вы поймете полную бесполезность традиционных демографических исследований в античной истории.

Чтобы ответить на статистический вопрос, вы должны располагать статистическими данными. И эти данные может дать археология, когда ее исследования достигнут определенного масштаба. В Англии, где археологические исследования развивались непрерывно в большинстве районов страны начиная с семнадцатого века, накоплен громадный материал, позволяющий получить ответы на многие вопросы подобного рода, ответы хотя и не окончательные, но во всяком случае с допустимым пределом ошибки. В 1929 г., когда благодаря смелой инициативе и неутомимым трудам О. Дж. Кроуфорда появилась археологическая карта римской Британии — будущие поколения вряд ли по заслугам сумеют оценить, насколько они ему обязаны, — мне пришло в голову^{1*},

что зафиксированные на ней данные можно обработать статистически и тогда у нас появится возможность правильно оценить численность населения римской Британии. Я предположил, что жителей в ней насчитывалось полмиллиона. Последовал поток комментариев и критических замечаний как в печати, так и в письмах, адресованных мне. У меня были основания считаться только с теми критиками, которые утверждали, что я взял заниженное число. Я убежден теперь, что они правы, и определил бы численность населения в ней в один миллион. Ни один из моих критиков не называл цифры, превышающей полтора миллиона. Если расхождение между этими цифрами покажется кому-нибудь слишком большим, то я напомину читателю, что три различных историка, основываясь на литературных источниках, оценивали население римской Галлии в три, шесть и тридцать миллионов.

В той же самой статье я попытался ответить на другой статистический вопрос или группу вопросов более сложного характера: какую часть жителей римской Британии составляли горожане и какую часть —сельские жители? Как менялись эти пропорции в период римского правления? Ответ на этот вопрос предполагал: 1) статистический анализ всех известных римско-британских городов, ставящий целью определить их населенность; 2) исторический анализ того же самого вопроса, чтобы выяснить, как это население увеличивалось или уменьшалось в различные времена. Единственным городом такого рода, городом, вся территория которого была охвачена раскопками, являлся тогда и до сих пор является Силчестер. Но он не дал мне ответа на второй вопрос. И даже полученные мною данные для ответа на первый вопрос в какой-то степени обесцениваются из-за расхождения мнений о том, нашли или не нашли археологи многочисленные жилища, не обозначенные на их планах. Поэтому единственно надежные материалы для решения этих вопросов дали мне последние раскопки в Кэрвенче и Вроксетере. Они показали, что развитие городов достигло своей высшей точки на ранних этапах развития римской Британии. Затем последовал очень длительный период застоя, сменившийся прогрессирующей депопуляцией и упадком.

В полной мере значения этого вывода раньше не понимали. Я доказывал тогда, что картина, характерная для этих двух городов, может оказаться верной и для всех остальных и что во всяком случае историк экономических отношений не нашел бы в ней для себя ничего неожиданного. Число жителей в этих двух городах, установленное для периода их расцвета, было настолько непропорционально плотности населения всей страны в целом, что их процветание должно быть очень неустойчивым. Само же происхождение этих городов было, по-видимому, связано с несколько близорукой политикой урбанизации, доктринерски проводимой центральной администрацией. Вопросы такого рода никогда раньше не ставились применительно к римской Британии. Не-

которые люди, по-видимому, считали, что и мне не следовало бы задавать их. Но последующие раскопки римско-британских городов доказали правомерность моих вопросов и по всем существенным пунктам подтвердили мои соображения.

Приведу еще одну иллюстрацию того, как мои принципы методологии исторического исследования привели меня к совершенно новому подходу к археологическому материалу.

Хаверфилд показал, что римляне проводили политику «романизации» Британии; цивилизация кельтского типа была заменена цивилизацией «космополитического» образца, с которой мы сталкиваемся, с небольшими местными вариациями, во всех провинциях Римской империи. В произведениях искусств и ремесел, например, до периода римского завоевания господствовал кельтский стиль, воплощенный в них с высоким художественным мастерством. Сразу же после завоевания его сменил стиль римской провинции. Таким образом, как указал Хаверфилд, к концу римского периода мы сталкиваемся со своеобразным «кельтским возрождением». Все это сейчас общеизвестно.

Но вот что вызывает вопрос. Если римская культура действовала в качестве своего рода парового катка, выдавившего кельтские вкусы из британцев, и их заставили принять вкусы Римской империи, то почему они снова стали кельтами три столетия спустя? И как могло это произойти? Если традиция однажды умерла, то как она смогла возродиться? Объяснение этого явления ссылками на появление моды на старину мы можем в данном случае спокойно отставить. Если, скажем, к 1920 г. английские крестьяне перестали петь свои традиционные народные песни и стали по радио слушать танцевальную музыку и если бы никто не записал их песен и не сохранил их, то было бы чрезвычайно странно, если бы приблизительно в 2200 г. их потомки снова запели бы традиционные народные песни.

В 1935 г., когда я писал свою часть оксфордской «Истории Англии», эта проблема недавно стала модной, и много первоклассных археологов пытались как-то решить ее. Их можно разделить на три типа.

Первые рассматривали данный случай как совершенно нормальный случай выживания. Традиция кельтского дизайна, говорили они, никогда не прерывалась. Правда, у нас не было сведений для подтверждения такого вывода. Хотя и имелись предметы, датированные периодом с 150 до 300 г. н. э. и декорированные в кельтском стиле, их было слишком мало, чтобы считать их доказательством сохранения школы кельтского декора. Однако все это были металлические предметы. Кельтский стиль в то время мог сохраниться и даже быть широко распространенным у изготовителей тканей, резчиков по дереву. Затем его могли перенести и на изделия, дошедшие до нас, и потому мы можем говорить о «кельтском возрождении».

Такой подход был разумен постольку, поскольку основывался на здравом принципе: для возрождения необходимо сохранение. Но и он заводил в тупик, ибо у нас не было никаких доказательств традиции, а историк не имеет права делать выводы, исходя из фактов, которыми он не располагает, как бы сильно он ни надеялся, что когда-нибудь их обнаружит. Он должен либо рассуждать на основании тех данных, которые есть в его распоряжении, либо отказаться от доказательств.

Были и другие исследователи, которые утверждали, что не все кельты подпали под каток римской культуры. Почему бы традициям кельтского искусства не выжить в не завоеванной римлянами Каледонии⁴³, а затем вновь не появиться на территории римской Британии во время вторжения пиктов⁴⁴, когда пограничная защитная линия была сломлена? И это — очень разумное предположение, если бы не полное отсутствие сведений, его подтверждающих. Округа, где мы наблюдаем это кельтское возрождение, расположены дальше всего от границ, а сама область проживания пиктов не дает нам никаких прототипов кельтского искусства, из которых могло бы вырасти его возрождение.

Наконец, третьи ученые доказывали, что кельтское искусство являлось продуктом «кельтского темперамента». Кельтский же темперамент мог найти свое полноценное художественное выражение только в определенных условиях. Эти условия существовали в начале римского периода и в его конце. В промежутке же они отсутствовали. Оставалось только выяснить, что это за условия. Мне нравился этот аргумент за содержащееся в нем интригующее предположение, что выживание определенного художественного стиля не обязательно зависит от физического сохранения его образцов в мастерских. Но зависимость этой линии рассуждений от такой оккультной материи, как «кельтский темперамент», не позволяла мне считать ее серьезной. С материями подобного рода мы покидаем дневной свет или даже сумерки истории и погружаемся в темноту, населенную чудовищами расовой теории или психологии Юнга⁴⁵. В этой темноте мы найдем не историю, а ее отрицание, не решение проблем, а лишь хмельной напиток, который принесет нам иллюзию их решения.

Эта нерешенная проблема, сфокусировавшая в себе фактически всю проблему романизации (а что, собственно, значит слово «романизация», что в действительности произошло с людьми, когда они стали «романизованными?»), свела для меня в одну точку и всю проблематику истории искусств, и даже проблематику того, что немцы называют историей культуры. По-видимому, не было возможности ее решить до тех пор, пока не будут выяснены некоторые принципиальные вопросы. И когда я стал думать о части своей главы по искусству в оксфордской «Истории», я совершенно сознательно отложил решение конкретных проблем до того момента, пока я добьюсь ясности в отношении принципов.

Если вы хотите знать, почему те или иные явления имеют место в определенных ситуациях, нужно начать с вопроса: «А чего вы ожидаете?» Вам необходимо представить себе, каким будет нормальное развитие в подобных случаях. И только потом уже, если возникнет что-то исключительное, неожиданное, вы должны будете попытаться объяснить его, исходя из столь же исключительных условий.

В данном случае я допускал, что трудности, возникшие при решении этого вопроса, были иллюзорными, связанными с непониманием природы исторического процесса. Как я давно уже доказал в *Libellus de Generatione*, любой процесс, включающий в себя историческое изменение от P_1 к P_2 , оставляет некоторый необразованный остаток P_1 . Последний должен быть окружен со всех сторон другими остатками исторического прошлого, которые, однако, при поверхностном взгляде на вещи кажутся P_2 , т. е. вполне современными. Это обстоятельство, думал я, может оказаться ключом к решению проблемы.

Прошлое, скрытое в настоящем, не «окультиная сущность». Я называл так то, что достаточно хорошо известно каждому, — сохранение известных остаточных явлений, мыслей и привычек прошлого у человека, изменившего их. Он может бросить курить, но его желание курить вовсе не исчезнет. Это желание и есть то, что я называю прошлым, скрытым в настоящем. Оно сохраняется и ведет к определенным следствиям, но эти следствия не те, какие были до того, как он прекратил курение. Они не проявляются больше в курении. Если по истечении какого-то времени он снова начинает курить, то этот факт отнюдь не доказывает, что он всегда был верен этой привычке. Вполне возможно, что все это произошло потому, что желание курить никогда не покидало его, и когда причины, заставившие его отказаться от удовлетворения этого желания, исчезли, он снова поддался ему.

То же самое может иметь место и в обществе, и здесь нам не надо ссылаться ни на какой расовый темперамент или «расовое бессознательное» начало. Если представители того или иного общества привыкли действовать или думать определенным образом и если спустя некоторое время они перестали так действовать и думать и стараются изо всех сил действовать и думать иначе, то желание мыслить и вести себя по-старому у них, наверное, не исчезло. Оно, по всей вероятности, сохранится, если их прежняя манера мышления и поведения была достаточно эффективной. Они поэтому будут испытывать большое удовлетворение, ведя себя, как и раньше. В этом случае тенденция возврата к прошлому окажется весьма сильной.

Можно было бы подумать, что эта тенденция возврата к прошлым привычкам не была бы очень сильной, если бы не действовали окультиные факторы вроде расового темперамента или унаследованных психических особенностей. Можно было бы также

подумать, что даже если бы новообращенные никогда полностью не освободились от старого Адама, то их дети смогли бы начать все снова. Даже если отцы в свое время питались кореньями, то зубы детей не обязательно должны быть острыми. Дети усвоили бы новые способы мышления и поведения с молоком матери и не испытывали бы никакого желания мыслить и действовать иначе.

Но здесь вы были бы неправы. Предположим, что очень воинственный народ, пережив какой-то кризис в своей истории, стал миролюбивым. В первом поколении воинственные импульсы могли бы сохраниться. Но давайте предположим также, что эти импульсы подавляются и преследуются, так что каждый обязан вести себя исключительно мирно. Когда люди, принадлежащие к этому поколению, займутся нравственным воспитанием своих детей, то этим детям со всей серьезностью внушат, что они ни в коем случае не должны предаваться запрещенным ратным утехам. «Но что такое война, папа?» И отец станет описывать войну, показывая всю ее порочность. Однако при этом (конечно, совершенно независимо от намерений родителя) его невинному отпрыску станет совершенно ясно, что войны были чем-то великим и что он с наслаждением сражался бы с соседями, если бы не знал, что не должен этого делать. Дети достаточно быстро соображают, чтобы понять это. Они не только быстро усваивают, что такое война, но и приходят к убеждению, что она нечто великое, хотя, конечно, и дурное. И эти представления о войне они со временем передадут своим детям. Такая передача педагогическими средствами любого морального идеала, связанного с запрещением того или иного института или обычая и подавлением соответствующего желания, предполагает одновременно и передачу самого этого желания. Детей в каждом поколении учат желать того, чего они, как им внушают, не должны желать.

С течением времени, однако, традиция, хранящая память о запрещенной вещи и сохраняющая в то же самое время желание обладать ею, может умереть. Ее исчезновение будет значительно ускоро, если новые способы мышления и действия окажутся вполне успешными, удовлетворяющими новообращенных. В этом случае «народная память» (ничего общего не имеющая с оккультным, врожденным, представляющая собой простую передачу примеров и предписаний от поколения к поколению) об успехе и удовольствиях, ныне запрещенных, со временем исчезнет. В тех же случаях, когда новые методы мышления и действия дают лишь скромные результаты, там, можете быть уверены, осужденные методы вспоминаются с теплотой, а легенды об их величии и славе упорно поддерживаются.

Но хватит обобщений. Найдутся люди, которые скажут: «Все это психология, и Вы должны спросить у психолога, правильно ли все, что Вы утверждаете». Но я здесь не говорю о психологии и не нуждаюсь в помощи психологов. Для меня психология, зани-

мающаяся подобными вопросами,— псевдонаука. Я говорю об истории.

Применяя все вышесказанное к поставленной нами проблеме, я считал бы возможным подчеркнуть связь двух фактов, фактов, хорошо известных и рассматривавшихся до сих пор изолированно. Один из них — кельтское возрождение, второй — второсортность романизованного британского искусства. Эта второсортность, как я ее обозначил, давно уже была хорошо известна. Однако мое изучение этого искусства привело к неожиданному результату: я лишился его единственно ценного произведения, ему приписываемого. Признанным шедевром этого искусства была Горгона из Бата. Ученые до меня тщетно пытались связать эту скульптуру с «классическими» прототипами. Мне удалось доказать, что художник, создавший эту скульптуру, вдохновлялся не «классическими», а кельтскими идеалами. Одновременно я предположил, что ее создателем, по-видимому, был не британец, а кельт.

Отсюда следовало: чем меньших успехов достигли британцы в романизованном искусстве (учитывая обязательно при этом выдающиеся их успехи в искусстве кельтского стиля и резкую противоположность между символическим и, несомненно, магическим характером кельтского искусства и натуралистическим и просто развлекательным характером искусства Римской империи), тем с большей вероятностью они лелеяли память о собственных художественных традициях. Сами же эти традиции никогда полностью не исчезали из памяти подрастающих поколений.

Эту идею я сформулировал в главе по искусству в оксфордской «Истории Англии», главе, которую я бы охотно признал своим единственным вкладом в историю римской Британии, лучшим образом, оставленным мною потомству, как решать дискуссионные проблемы исторической науки, не опираясь на новые данные, а только пересматривая методологические принципы их анализа. Она могла бы также служить иллюстрацией того, что я назвал *garrochement* между философией и историей с точки зрения последней.

Эти книги суммируют результаты огромного числа исследований, многие из которых детально описаны мною приблизительно в сотне статей и брошюр, большинство из которых было опубликовано мною между 1920 и 1930 г. Но основные результаты, полученные в ходе моих исследований римской Британии, нашли свое отражение в Своде латинских надписей. Хаверфилд незадолго до своей кончины решил опубликовать новый свод всех латинских надписей (исключая те, которые появились у нас в новое время из-за границы) в Британии. И, считая при этом необходимым, чтобы каждую надпись сопровождало ее факсимильное воспроизведение (у него не было ни малейших иллюзий относительно ценности фотографических воспроизведений в работе подобного типа), он предложил мне воспроизвести их от руки. После его смерти

я решил продолжить эту работу и начиная с 1920 г. потратил немало времени, ежегодно путешествуя по стране и срисовывая латинские надписи.

Детальное знание предмета, приобретенное мною, и новые расшифровки надписей, многие из которых прочесть чрезвычайно трудно, оказались неоценимыми для меня. Но надписи сами по себе не очень пригодились для моих романо-британских исследований. Использование эпиграфического материала — великолепное упражнение для историка, начинающего освобождаться от тенет компилятивного мышления. Между прочим, здесь и кроется причина того, почему эпиграфика столь удивительно расцвела в конце девятнадцатого столетия. Но историк, работающий с надписями, никогда не может мыслить полностью в бэконовском духе. В качестве документов надписи говорят вам меньше, чем литературные тексты, в качестве же остатков прошлого они менее информативны, чем археологический материал в узком смысле слова. А о том, что меня особенно интересовало, они едва ли вообще что-нибудь говорили. Я чувствовал поэтому, что своей работой над римско-британскими надписями я скорее сооружаю памятник прошлому, великим духам Моммзена и Хаверфилда, чем кую оружие на будущее.

ХII. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

В предыдущих главах я попытался рассказать о ранних этапах моей работы, направленной на сближение философии и истории. Но меня также занимало сближение теории и практики. Мои первоначальные усилия в этом направлении были продиктованы каким-то внутренним голосом, требовавшим, чтобы я противостоял моральному разложению, к которому вела «реалистическая» догма о том, что философия морали исследует свой предмет чисто теоретически и никак на него не влияет.

Истинной для меня было учение, прямо противоположное этой догме, причем такой истинной, которая должна быть усвоена каждым человеком, если он, действуя как моральное существо в широком смысле этого слова, хочет быть внутренне честным и вместе с тем добиваться успеха. Действуя в сфере морали, политики или экономики, человек окружен не миром «суровых фактов», недоступных влиянию его мысли; напротив, он живет в мире мыслей. Если вы измените моральные, политические и экономические «теории», принятые в данном обществе, то вы измените и характер мира, в котором он живет. Если же вам удастся изменить его собственные «теории», то вы измените и его отношение к этому миру. В том и другом случае вы измените способы его действий.

«Реалистическую» попытку отрицать все это можно было бы, конечно, как-то оправдать, если бы удалось провести резкую

грань между философским и историческим мышлением. Можно было бы признать, что формы поведения человека в качестве морального, политического, экономического деятеля не зависят от того, какой ему представляется ситуация, в которой он оказывается. Если знание фактов, составляющих определенную ситуацию, называется историческим знанием, то оно необходимо для действия. Но это еще не доказывало бы, что философское мышление, которое должно иметь дело с вневременными «универсалиями», не нужно.

Коль скоро для меня стало ясно, что «реализм» совершенно чужд природе исторического процесса, аргументы такого рода потеряли в моих глазах всякую ценность. Антиисторичность «реализма» заставляет смотреть с подозрением на любой «реалистический» аргумент, основанный на разграничении между историей и философией, или «фактами» и «теориями», или же «индивидуальным» (иногда «реалисты» ошибочно называют его «частным») и «всеобщим». Поэтому сразу же после войны я стал детальным образом пересматривать общеизвестные постулаты и проблемы философии морали, включив в нее и теорию экономики и политики, равно как и теорию нравов в узком смысле слова. Я делал это, руководствуясь принципами, которые теперь направляли всю мою работу.

В первую очередь я подверг эти постулаты и проблемы тому, что я назвал исторической обработкой, настаивая на том, что все они без исключения имели свою историю и становились совершенно непонятными без знания их истории. Во-вторых, я постарался обработать их и другим способом, названным мною аналитическим. Я исходил из следующего: одно и то же действие, которое как действие, рассмотренное в его чистой и простой форме, было «моральным»⁴⁶, становилось также и «политическим» действием, если рассматривалось его отношение к некоему установленному правилу, и «экономическим» действием, если в нем видели средство, ведущее к достижению какой-то цели. Проблемы теории морали (морали в широком значении слова), таким образом, могли быть разделены на: а) проблемы моральной теории в узком смысле, т. е. проблемы, относящиеся к действию как таковому; б) проблемы политической теории, т. е. проблемы, относящиеся к действию, устанавливающему некие правила, подчиняющемуся им или их нарушающему; в) проблемы экономической теории, или проблемы, связанные с действием, приводящим или не приводящим к достижению цели, находящейся извне.

Я утверждал, что нет только моральных, только политических или только экономических действий. Всякое действие является одновременно и моральным, и политическим, и экономическим. Но, хотя действия и не должны разделяться на три вида, моральные, политические и экономические, эти три характеристики — его моральность, его политичность, его экономичность — надо раз-

границивать и не смешивать, как делают, например, утилитаристы, которые фактически говорят об экономической стороне действия, претендуя, однако, на описание его моральной стороны.

Основываясь на этих принципах, я и построил свой лекционный курс в 1919 г. Я продолжал его читать почти каждый год во время моей работы в Пемброк-колледже, внося в него постоянные изменения. Приведенная мною схема, очевидно, отражает ту стадию моего философского развития, когда сближение философии и истории еще далеко не было достигнуто. Любой читатель, который понял предыдущие главы этой книги, может легко представить себе, в каком направлении я со временем ее переработал.

Rapprochement между теорией и практикой тоже было неполным. Я уже не воспринимал их как вещи, не зависящие друг от друга. Я понимал, что они связаны между собой отношениями тесной и взаимной зависимости: мысль зависит от того, что мыслящий узнал из опыта своей деятельности, а действия его зависят от того, что он думает о себе и о мире. Я также очень хорошо знал, что научное, историческое или политическое мышление в той же степени зависят от «моральных» качеств мыслителя, как и от его «интеллектуальных» качеств, а «моральные» трудности должны преодолеваться с помощью не только «моральной» силы, но и ясного мышления.

Но все это было лишь теоретическим сближением, а не практическим. Моя повседневная жизнь все еще строилась таким образом, как будто я считал своим делом теорию, а не практику. Я не осознавал, что моя попытка реконструкции моральной философии не осуществится до тех пор, пока мои привычки будут основываться на вульгарном делении людей на мыслителей и деятелей.

Это деление, подобно многому другому, что мы сегодня принимаем за само собой разумеющееся, является пережитком средних веков. Я жил и работал в университете, а любой университет — учреждение, основывающееся на средневековых идеях, чья жизнь и деятельность все еще отгорожены от мира средневековым толкованием древнегреческого разграничения между созерцательной и практической жизнью как деления людей на два типа: профессионалов-теоретиков и профессионалов-практиков.

Сейчас мне ясно, что в те дни во мне существовало как бы три человека, по-разному относившихся к этому пережитку. Один Р. Дж. К.⁴⁷ знал из своей философии, что такое деление ложно и что «теория» и «практика», будучи взаимозависимы, одинаково должны страдать от неудовлетворенности, если будут отделены друг от друга и превращены в специальности людей разных типов.

Второй Р. Дж. К. в силу привычек своей повседневной жизни вел себя так, как будто такое деление совершенно нормально. Он жил как профессиональный мыслитель, для которого ограда его колледжа символизировала его удаление от мира **практиче-**

ских дел. Моя философия и мои привычки находились, таким образом, в конфликте между собой. Я жил так, как если бы сам не верил в свою философию, а философствовал так, как если бы не был профессиональным мыслителем. Моя жена часто говорила мне об этом, и я всегда обижался.

Но за этим конфликтом стоял и третий Р. Дж. К., для которого его роль профессионального мыслителя была всего лишь маской, маской то комической, то отталкивающей и совершенно не соответствующей внутреннему миру человека, который ее носил. Этот третий Р. Дж. К. был человеком действия или, скорее, таким человеком, в котором стерлось различие между мыслителем и деятелем. Он никогда меня надолго не оставлял в покое. Он делал какое-то произвольное движение, и ткань моей привычной жизни начинала трещать. Он грезил, и его грезы кристаллизовались в философию. Когда он не хотел спокойно почивать и не позволял мне играть роль оксфордского профессора, презирающего все суетное, я задабривал его, бросая все академические дела и уезжая с лекциями для археологического общества в свои родные места. Эта форма «высвобождения» подавленного человека действия может показаться странной, но тем не менее она был эффективной. Энтузиазм к занятиям историей, с которым *Я* встречался там, и восторженное отношение ко мне как к руководителю этих занятий, которое мне никогда не удавалось вызвать в университетских аудиториях, не отличались в принципе от энтузиазма, возбуждаемого личностью и политикой преуспевающего политического оратора. А иногда этому третьему Р. Дж. К. приходилось действовать и более непосредственно, как тогда, например, в августе 1914 г., сразу же после объявления войны, когда толпа нортамберлендских шахтеров, полная патриотического пыла, увидела немецкого шпиона в «том старом римском лагере» на вершине холма и стала вести себя соответствующим образом.

Этот третий Р. Дж. К. обычно вставал и приветствовал, хотя и сонным голосом, Маркса всякий раз, как начинал его читать. Меня никогда не могли убедить ни метафизика Маркса, ни его политэкономия. Но этот человек был борцом, и борцом великим. Не просто борцом, но сражающимся философом. Его философия могла казаться неубедительной. Но кому? Любая философия, я это хорошо знал, была бы не только неубедительной, но и бессмысленной для человека, не понимающего проблем, которые она перед собой поставила. Философия Маркса ставила «практическую» проблему. Ее задачей было, как он сам сказал, «сделать мир лучше». Поэтому философия Маркса неизбежно будет казаться бессмысленной всем, кто не разделяет его желания сделать мир лучше с помощью философии или по крайней мере не считает это желание разумным. Если исходить из моих принципов философской критики, то совершенно ясно, что философия Маркса должна

была казаться бессмысленной «философам в перчатках», таким, как «реалисты» с их резким противопоставлением теории и практики. Она должна была казаться бессмысленной и «либералам» типа Джона Стюарта Милля, учившего, что людям нужно позволять думать все, что им угодно, поскольку в сущности это не имеет серьезного значения. Чтобы критиковать философию «с засученными рукавами», такую, как у Маркса, вы сами должны быть в достаточной мере философом «с засученными рукавами» и считать философию этого типа по крайней мере законной.

Первый и третий Р. Дж. К. были солидарны в своем стремлении к философии «с засученными рукавами». Они не хотели философии, являющейся научной игрушкой, призванной забавлять профессиональных мыслителей, безопасно укрывшихся за воротами своих колледжей. Они хотели философии, которая была бы оружием. Здесь я шел вместе с Марксом. Более полному согласию, может быть, мешал только второй Р. Дж. К., академический, профессиональный мыслитель.

Мое отношение к политике всегда было демократическим, как его называют в Англии, и либеральным, как его обозначают на континенте. Я считал себя частью политической системы, в которой каждый гражданин, обладающий правом голоса, обязан голосовать за человека, представляющего его округ в парламенте. Я полагал, что правительство моей страны благодаря широкому избирательному праву, свободе прессы и всеми признанному праву свободы слова таково, что при нем невозможно угнетение значительной части населения властями. Я считал невозможным и замалчивать трудности, выпадающие на долю этой части населения, даже если нельзя было быстро найти средства, чтобы помочь ей. Демократическая система, по моему мнению, являлась не только формой правления, но и школой политического опыта, охватывающей всю нацию. И я думал также, что никакое авторитарное правительство, каким бы крепким оно ни было, не в состоянии быть столь же сильным, как правительство, опирающееся на политически воспитанное общественное мнение. Суть такого правительства мне была ясна: политические решения в нем должны созреть на глазах у всех. Оно не могло быть своего рода почтой, рассылающей готовые решения пассивно принимающей их стране.

Все это, с моей точки зрения, было громадным достоинством демократической системы правления, превосходящей иные политические системы, до того времени придуманные людьми. Я полагал, что эти достоинства следует защищать любой ценой от тех, кто, стремясь обмануть народ и навязать ему политику, сфабрикованную безответственной кликой, обвиняет демократическую систему правления в «громоздкости» и «неэффективности». Я знал, конечно, что и Маркс объявил ее обманом, рассчитанным на то, чтобы придать видимость законности угнетению рабочих

капиталистами. Но, хотя мне было известно, что такое угнетение существует и в значительной мере узаконено, я тем не менее считал, что задача демократического правительства состоит в том, чтобы покончить с ним.

Я не считал нашу конституцию свободной от недостатков. Но выявление и устранение этих недостатков должно было быть задачей правительств, а не отдельных избирателей, ибо данная система была саморегулируемой, на нее возлагалась обязанность устранять собственные пороки посредством соответствующего законодательства. Она была также системой, питающей самое себя. 1 раждане избирали из своей среды членов парламента, которые занимали более высокие посты в этой системе. И, таким образом, коль скоро избиратели выполняли свой гражданский долг, чтобы получать соответствующую информацию о делах, имеющих общественное значение, и голосуя в соответствии со своим пониманием того, в чем заключается благо нации как целого, опасность того, что их представители в парламенте будут недостаточно информированы или недостаточно гражданственны для того, чтобы выполнять свою работу достойно, была незначительной. А поскольку решение в парламенте принимается большинством голосов, факт невежественности отдельных лиц или подчинения их дурным влияниям не имеет особого значения. Коль скоро большинство достаточно хорошо информировано и в достаточной мере преисполнено гражданского духа, дураки и мошенники обязательно должны остаться в меньшинстве.

Вся эта система, однако, потерпела бы крах, если бы большинство избирателей либо были плохо информированы о делах государства и общества, либо же относились к ним корыстно. В данном случае я имею в виду склонность занимать такую политическую позицию, которая отвечала бы не интересам всей нации, а интересам собственного класса, группы или самого индивида.

Что касается информированности, то я заметил изменение к худшему уже в 90-х годах прошлого века. Газеты викторианской эры свою первую задачу видели в том, чтобы дать читателю полную и точную информацию о делах, имеющих общественное значение. Затем появилась «Дейли мейл», первая английская газета, для которой слово «новость» утратило прежнее значение факта, о котором читателю следует знать, и приобрело новое значение — факта или выдумки, способных его позабавить. Читая такую газету, он уже не приобретал знаний, необходимых ему для того, чтобы осмысленно голосовать. Газета убивала в нем желание голосовать, ибо он привыкал видеть в «новости» не ситуацию, в которой он должен действовать, а простое зрелище, призванное позабавить его в часы досуга.

Что же касается второй стороны вопроса, то развращающие влияния я осознал значительно позднее⁴⁸. Южноафриканское урегулирование, проведенное кабинетом Кэмпбелла-Баннермана⁴⁹,

было прекрасным примером реализации принципов, в которые я верил. Социальное законодательство его преемника, первого кабинета Асквита, было таково, что могло вызвать у меня только одобрение⁵⁰. Но рекламная шумиха вокруг него, обещания избирателям «девяти пенсов за четыре» представлялись мне прямым отрицанием его принципов, своеобразной вехой на пути подкупа избирателей. Вехой же на этом пути, уступающей по своей значимости только «Дейли мейл», стал для меня и *Ллойд-Джордж*⁵¹. В течение первой четверти этого столетия каждое из этих развращающих влияний усилилось в громадной степени...

«Испанская язва,— сказал Наполеон,— сокрушила меня». Я объехал значительную часть Испании в 1930 и 1931 гг. В 1931 г. я был свидетелем революционных преобразований, происходивших там повсеместно⁵². Они осуществлялись в условиях абсолютного порядка. Ни я, ни мои друзья никогда не видели и не слышали ни об одном акте насилия. У нас нет ни малейших оснований считать, что такие акты когда-либо имели место. В одном городе мы наблюдали картину, которую приняли за религиозное торжество. Дети, одетые в белое, пели, а старшие смотрели на них с уважением и интересом. Позднее в винной лавке, где из приемника раздавались звуки вечерней службы, транслируемой из Кентерберийского собора, мы спросили наших собутельников, что за церковный праздник мы видели. «Праздник? — ответили они. — Это была революция».

Наши друзья из Англии писали нам письма, полные беспокойства за нашу безопасность среди тех зверств, с помощью которых, как твердили им газеты, осуществлялась революция, зверств, творившихся якобы жаждущими крови коммунистами, боровшимися с религией. Но никаких зверств не было. Мы не видели и не слышали никаких коммунистов. Перед нами были только демократически настроенные люди, занятые созданием парламентской системы. Не было и никакой войны с религией. Была только решительная ликвидация политического господства церковных и военных заправил. Сама же церковь, как можно было видеть в каждом городе, совершенно беспрепятственно выполняла свои функции и ее служителям и службам никто не мешал.

В то время мне казалось всего лишь забавным, что английские газеты так плохо информированы о происходящем в Испании. Тогда мне не пришло в голову, что речь может идти не только о плохой информированности прессы. Я не знаю, верны ли мои подозрения. Может быть, эта эпидемия журналистского невежества по чистому совпадению случайностей подготовила последующую политику большей части британской прессы, политику того времени, когда она стала действовать (как можно с большим основанием предположить) по прямому указанию правительства и сознательно обманывала читателей в отношении действительно-го характера Испанской республики. Но, может быть, эта полити-

ка была разработана и необходимые инструкции даны уже в 1931 г.

Несколько лет спустя в Испании началась гражданская война. Это был мятеж военных заправил против демократического режима, сместившего их. Это был мятеж армии против своего народа и законного правительства, законного с точки зрения английских представлений об этом. Каждый англичанин, сколько-нибудь веривший в английские политические традиции, знай он истину, захотел бы помочь испанскому правительству в его борьбе с мятежниками. И нужно было очень немного — помочь ему бороться на равных. Если бы этому правительству удалось быстро организовать и вооружить свою армию, судьба мятежников была бы решена.

Британское «национальное» правительство помешало этому. Оно приняло и навязало некоторым другим нациям политику «невмешательства», означавшую запрет на отправку в Испанию людей, готовых сражаться, и оружия. Но если в какой-то стране армия подняла мятеж против безоружного правительства, которое пытается вооружиться, чтобы защитить себя, то не надо быть очень проницательным, чтобы понять: эмбарго на ввоз оружия в эту страну — акт помощи мятежникам. В Англии люди поняли, что их правительство под видом «невмешательства» вмешивается, и очень энергично, помогая мятежникам. Поэтому, для того чтобы заставить таких людей замолчать, началась кампания в прессе, повторяющая вымыслы о коммунизме и зверствах, лживость которых несколькими годами раньше я бы мог клятвенно подтвердить. Кампания принесла свои плоды... Симпатии к испанскому правительству стали таять на глазах. Конечно, говорили англичане, только наше лицемерное «невмешательство» помогло мятежникам одолеть законное правительство. Но разве кто-нибудь на самом деле хотел, чтобы это правительство взяло верх?

Все знали, что глава мятежников был всего лишь марионеткой итальянских и немецких диктаторов. Все знали и то, что они, всячески восхваляя политику «невмешательства», постоянно снабжали его людьми и оружием. Все знали, что, поступая таким образом, они изменяют стратегическую ситуацию в бассейне Средиземного моря в самую худшую, с британской точки зрения, сторону. Но если кто-нибудь намекал на это, то британское «национальное» правительство отвечало: «Верьте нам. Мы знаем, что делаем; мы дали вам мир». И эти уверения возымели успех. Избиратели готовы были примириться со всем, лишь бы предотвратить войну. Но никто ни тогда, ни позднее не доказал, что заявления правительства были правдой. Никто никогда не доказал, что кто-нибудь из обоих диктаторов шантажировал британское правительство, требуя от него политики невмешательства, угрожая в противном случае войной. Никто не предъявил никаких доказательств того, что печально знаменитый отказ фашистских диктатур от собственной политики невмешательства подкреплялся

военной угрозой. Не было представлено и никаких доказательств того, что британское правительство поставило бы под угрозу мир, если бы разрешило английским подданным поступать на службу к правительству Испанской республики.

Итак, никаких доказательств не существовало. А верить всему, конечно, и тогда, и в будущем невозможно без доказательств, и доказательств к тому же убедительных. Но «национальное» правительство в течение многих лет вынашивало свои планы в такой густой атмосфере таинственности (начал ее создавать Рамсей Мак Дональд⁵³, он говорил очень много, фактически ничего не говоря вообще, а только бахвалясь; за ним последовал м-р Болдуин⁵⁴ с его шулерскими методами, который редко высказывался о чем-нибудь, кроме того, насколько он честен и как каждый может положиться на него), что никто и не ожидал, что представители правительства будут делать какие-то публичные заявления и тем более утруждать себя приведением соответствующих доказательств. Ничего определенного не говорилось, зато на многое намекалось.

Однако, хотя ничего и не говорилось, многое делалось. При отсутствии заявлений о политике «национального» правительства я был вынужден судить о ней по его действиям. И это было нетрудно. Для всякого, кто привык интерпретировать факты, действия правительства можно было понять однозначно. Оно желало победы испанским мятежникам и в то же время не хотело, чтобы это знали избиратели. Оно понимало, что мятежники не смогут победить без его поддержки, и оказывало ее им. Оно знало, что мятежники не могут победить, не причинив серьезного ущерба британским интересам, и жертовало этими интересами.

Почему же оно так заботилось о победе мятежников? Не из-за «коммунистической угрозы». Хотя мой старый друг «Дейли мейл», рьяная защитница «национального» правительства, активно занятая, как всегда, развращением общественного мнения, обычно называла испанское правительство «красным», наше правительство, как и «Дейли мейл», хорошо знало, что республиканская Испания не была коммунистической. Она была парламентской демократией, и кабинет Негрина, например, включал в себя только одного коммуниста, да и то после того, как его партия объявила о своей приверженности демократическим принципам. Испанская гражданская война была битвой между фашистской диктатурой и парламентской демократией. Британское же правительство по существу стало на сторону фашистской диктатуры.

В начале 1938 г. мне это стало ясным. Насколько отдельные члены правительства понимали, что они делают, мне было неизвестно. Трудно было бы назвать их фашистами. Проще считать, что «национальное» правительство заигрывало с фашистскими государствами и скрывало от страны свои действия из-за неопределенности политических целей. Как раз неопределенность этих целей

и ясное понимание того, что страна питает отвращение к политике попустительства фашистским государствам, могли привести правительство к решению обмануть страну. Это политика заигрывания и обмана могла возникнуть и в результате безволия, слабости интеллекта. За ней могло стоять и какое-то лакейское восхищение фашизмом, подсознательное чувство робости перед ним. Эту политику могли определять и недостаточное чувство ответственности, слабое уважение к истине, а иногда и полное безразличие к ней. Если кто-нибудь в 1937 г. или даже в начале 1938 г. сказал бы премьер-министру: «Сэр, Ваше правительство осуществляет своего рода фашистский переворот под фальшивым предлогом, будто страна не способна защищать свои национальные интересы», — то я убежден, что премьер стал бы отрицать обвинение со всей искренностью, на которую способен.

События 1938 г. не сказали мне ничего нового о «национальном» правительстве, чего я не знал бы раньше. Я начал этот год, предчувствуя два события: открытый разрыв премьер-министра с принципами парламентской демократии и еще более скандальное повторение отвратительной испанской агрессии фашистского государства где-нибудь в другом месте. Я предвидел, что и там эта агрессия увенчается успехом ввиду поддержки, оказанной ей британским правительством. Я предвидел, что эту поддержку будут лживо обосновывать страхом народов Британии перед войной. Но ведь этот страх создавался самим правительством.

Первое предчувствие сбылось в начале лета, когда члены кабинета, явно нарушая права членов парламента, объединились для того, чтобы заставить замолчать тех, кто критиковал правительство за бездеятельность в выполнении программы перевооружения. Об этом было известно всем. Но кабинет пригрозил привлечь к суду по Акту о государственной тайне м-ра Дункана Сандиса, члена парламента, посмеявшегося критиковать правительство за это. Дело замаяла правительственная пресса, но всякий, знакомый с фактами, понимал, что тем самым фашистский кабинет⁵⁵ объявил войну парламентам конституции страны, которой он управлял.

Второе предчувствие сбылось во время чехословацкого кризиса в сентябре, когда британский премьер-министр⁵⁶ летал поочередно в Берхтесгаден, Годесберг, Мюнхен, возвращаясь каждый раз с приказом в кармане от германского диктатора. Подчиняясь этим приказам, он менял политику страны не только за спиной парламента, но и за спиной собственного кабинета⁵⁷.

Для меня поэтому предательство по отношению к Чехословакии было всего лишь еще одним проявлением той самой политики, руководствуясь которой «национальное» правительство уже предало Абиссинию и Испанию. Меня не так интересовал сам факт этого предательства, сколько то, как это все было проделано. Сперва — сознательное разжигание страха перед опасностью войны, начавшееся с массового выпуска противогазов. Затем последовали патетиче-

ское обращение премьера к британскому народу по радио за два дня до полета в Мюнхен и тщательно отрепетированная истерическая сцена в парламенте за день до него. Все это было характерно для методов фашистских диктатур с одной только разницей: итальянские и немецкие диктаторы возбуждали толпу, играя на ее тщеславии и шовинизме, английский премьер делал это, вызывая в ней чувство сильного страха.

Он добился, чего хотел. Сейчас, когда я это пишу, Англия формально не распрощалась с парламентской системой. Она только позволила, чтобы эта система перестала действовать. Она не отреклась от своей веры в политическую свободу. Она всего лишь отбросила как ненужный хлам все то, в верности чему она все еще клянется. Она не отказалась от своей империи. Она лишь отдала пути, связывающие ее с ее владениями, под контроль завистливой и алчной державы. Она еще не потеряла своего голоса в европейских делах. Она всего лишь использовала свое влияние для того, чтобы помочь еще более завистливой и алчной державе добиться своих целей.

Все это произошло не потому, что так хотела страна или значительная часть ее населения. Это случилось просто потому, что страна была обманута. Теперь вспомним, что я говорил выше о «воспитателях поколения англичан и англичанок». Это они почти полстолетия энергично развращали гражданский дух. Шаг за шагом они притупляли стремление получать полную, своевременную и точную информацию о делах, имеющих значение для всего общества. Они убивали в людях желание быть гражданами, принимать ответственные решения по таким вопросам. Тем самым они убивали дух гражданской ответственности в демократическом обществе. Они подготовили это поколение к тому, чтобы оно было игрушкой в руках политика, который, искусно взывая к их эмоциям, частным интересам, играя в особенности на их страхе перед военной угрозой, мог добиться всего: предательства интересов страны, принесения в жертву ее престижа, очернения ее имени в глазах всего мира, добиться для того, чтобы стать диктатором, глядя с фотографии уже известным нам гипнотическим взором.

Не дело в автобиографии спрашивать, удалось ли обмануть всю страну или как долго продлится нынешнее положение вещей. Я не ставлю здесь своей задачей дать отчет о последних политических событиях в Англии. Я говорю о том, как эти события повлияли на меня лично, сорвав с меня маску отрешенного от жизни профессионального мыслителя. Я знаю теперь, что мелкие философы времен моей юности вопреки декларациям об их научной отрешенности от практических дел были пропагандистами грядущего фашизма. Я знаю, что фашизм означает конец ясного мышления и триумф иррационализма. Я знаю, что всю жизнь я, сам того не осознавая, был вовлечен в политическую борьбу, сражаясь против этого вслепую. Отныне я буду драться с открытыми глазами.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Р. Дж. КОЛЛИНГВУД — ИСТОРИК И ФИЛОСОФ

Робин Джордж Коллингвуд (1889—1943) оставил после себя немало произведений на самые разнообразные темы истории, философии, эстетики, религиоведения, политики, но главную книгу своей жизни он, как это нередко бывает, так и не успел завершить. Теперь эта книга появляется в русском переводе в том виде, в каком она была издана уже после его смерти профессором Ноксом, систематизировавшим рукописный материал и дополнившим его (в интересах полноты освещения вопроса) двумя ранее опубликованными статьями Коллингвуда.

За тридцать с лишним лет, истекших с момента первой публикации, «Идея истории» приобрела репутацию классического труда в современной немарксистской философии истории. В неухающих философско-методологических дискуссиях по проблемам исторического знания постоянно фигурируют взгляды Коллингвуда, они становятся предметом полемики или встречают одобрение и поддержку. Справедливости ради надо сказать, что с этим автором чаще спорят, чем соглашаются, но и самые яростные его критики неизменно признают стимулирующее значение его идей. Но как бы ни были сомнительны, а в некоторых случаях и явно ошибочны собственные взгляды Коллингвуда, примыкавшего к традиции гегельянского идеализма, «Идея истории» все равно заслуживает внимания как интересный очерк из истории идей и особенно как мастерски сделанное резюме того течения буржуазной мысли, которое получило название «критической философии истории»¹.

Литературная судьба Коллингвуда сложилась, так сказать, по закону загробного воздаяния: при жизни его идеи не встретили отклика у философов, находившихся под влиянием различных школ позитивизма и полупозитивизма, а именно они и задавали тон в интеллектуальной среде Великобритании 20—40-х годов, но зато

Об этом см.: Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М., 1933; Данилов А. И. Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца 19—начала 20 в. М., 1958; Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959; Он же. История в системе общественных наук.— В кн.: Философия и методология истории. М., 1977; Киссель М. А. Критическая философия истории в Великобритании.— Вопросы истории, 1968, № 5.

последние 20 лет свидетельствуют о пробуждении глубокого интереса к его наследию. За это время увидели свет пять монографий о его творчестве, в Оксфорде вышел мемориальный сборник статей, появилось много журнальных публикаций, в университетах США, Канады, Франции и Австралии защищено около 30 докторских диссертаций. Центральное место во всех этих исследованиях занимает анализ философско-исторической концепции Коллингвуда².

В марксистской литературе уже сложился обоснованный подход к оценке этой концепции, ее положительных и отрицательных сторон. Английский философ-марксист М. Корнфорт первым обратил внимание на прогрессивные моменты социально-политических воззрений Коллингвуда, особенно заметные в его «Автобиографии».

Советские ученые, руководствуясь ленинскими принципами критики современного идеализма, отметили как методологические особенности концепции Коллингвуда, так и реальную проблематику исторического знания, получившую во многом неверное решение в трудах английского мыслителя³. Вместе с тем они подчеркивали необходимость дальнейшей разработки философско-методологических проблем исторической науки на основе диалектико-материалистической методологии. «Философский идеализм,— отмечал В. И. Ленин,— есть *одностороннее*, преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный» .

Сотрудничество историков и философов в решении философско-методологических проблем исторического знания не только желательно, но и просто необходимо, ибо только при таком сотрудничестве можно надеяться на успешное осуществление диалектического принципа всестороннего рассмотрения предмета (исторического познания). Историк идет к философско-гносеологическим обобщениям от опыта практической работы в своей области, философ — с противоположного конца, от общей теории познания и

² См.: *Donagan A.* The later philosophy of R. G. Collingwood. Oxford, 1962; *Johnston W. M.* The Formative Years of R. G. Collingwood. The Hague, 1967; *Mink L. O.* Mind, History and Dialectic. Bloomington, 1969; *Chalom R.* R. G. Collingwood, philosophe et historien. Paris, 1970; *Rubinofj L.* R. G. Collingwood and the reform of metaphysics. Toronto, 1970; *Kraucz M.* (ed.). Essays on the philosophy of R. G. Collingwood. Oxford, 1972.

³ См.: *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959; *Киссель М. А.* Р. Коллингвуд и борьба объективного идеализма с позитивизмом в английской философии XX века.— Философские науки, 1960, № 2; *Он же.* Критика философии истории Р. Дж. Коллингвуда.— Уч. зап. кафедр общественных наук вузов г. Ленинграда. Л., 1961, вып. III; *Он же.* Критическая философия истории в Великобритании.— Вопросы истории, 1968, № 5; *Он же.* Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970; *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973; *Яцук А. Н.* Теоретико-методологические основы исторической концепции Р. Дж. Коллингвуда. Томск, 1977.

⁴ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 322.

методологии. Философа подстерегает опасность умозрительной дедукции, игнорирующей практический опыт, а историка — необоснованной поспешной индукции и, как говорил В. И. Ленин, «абсолютизации» какого-либо момента исторического познания. Диалектический же метод, как подчеркивал в свое время Ф. Энгельс, предполагает динамическое единство индукции и дедукции, взаимную коррекцию эмпирического обобщения дедуктивным выводом и наоборот. Насколько это сложно на практике, можно убедиться и на примере теории исторического знания Коллингвуда, деформировавшего собственный богатый опыт исторического мышления философскими постулатами идеализма.

I

Отец Р. Дж. Коллингвуда был ревностным приверженцем (одно время даже личным секретарем) и автором фундаментальной двухтомной биографии известного социального реформатора и теоретика искусства Джона Рескина (1819—1900). Идея целостного человека, которую пропагандировал Рескин, его эстетическая критика капитализма и расплывчатый религиозный идеал, далекий от доктринального вероисповедания, образовали тот духовный и интеллектуальный климат, в котором происходило формирование будущего историка и философа. Эстетическая доминанта мировоззрения Рескина как нельзя более соответствовала природным склонностям мальчика: Коллингвуд отлично рисовал, музицировал, пробовал сам сочинять музыку. Интерес к классическим древностям привел его в Оксфорд, где он увлекся также изучением философии (впрочем, знание античной философии составляло необходимый элемент полученного им классического образования). Успехи его в философии были настолько заметны, что когда Пемброкскому колледжу понадобился преподаватель философии, Коллингвуд, еще не закончив курса, был приглашен на эту должность.

Еще в детстве отец приохотил его к археологическим раскопкам. В университете он продолжил это занятие под руководством крупнейшего специалиста по древней истории Британии проф. Хаверфилда. В 1913 г. ему впервые поручают проведение самостоятельных раскопок римского форта в Эмблсайде. Одновременно с этим выходит его перевод с итальянского книги Бенедетто Кроче «Философия Джамбаттисты Вико». Выбор книги для перевода свидетельствовал о том, что философское осмысление истории становится главным делом начинающего ученого.

Здесь сразу возникает вопрос об идейных влияниях, теоретических истоках и формирующих воздействиях на учение Коллингвуда. Соблазнительна версия о его «крочеанстве». Она лежит на поверхности и подтверждается как будто рядом веских аргументов. Сам факт дружеского общения прославленного на всю Европу мыслителя, кумира итальянской либеральной интеллигенции,

с молодым англичанином, переводчиком двух его работ, означал, по-видимому, возникновение отношения учитель — ученик. И действительно, зависимость эстетической доктрины Коллингвуда, изложенной в «Основаниях искусства» (1938), от философии искусства Кроче и Вико несомненна, да и в «Идее истории» разбор крочеанской доктрины завершает весь исторический раздел книги, тем самым создавая впечатление, что именно эта теория представляется автору последним словом философии истории.

Все это, однако, кажется убедительным лишь до тех пор, пока не обратишься к сравнительному анализу их воззрений. Тогда и выясняется, что найти крочеанские мотивы у Коллингвуда при совершенном несходстве их манеры философствования, различии интеллектуальных интересов и во многом не совпадающих философских выводах практически невозможно. Если и были эти мотивы, то они наряду с другими идейными воздействиями полностью растворились в ткани его собственного философского построения и сделались неузнаваемы — так обычно и бывает в случае самобытного мышления, которое превращает «чужое» в свое, подчиняя его своим целям и заставляя функционировать в ином смысловом контексте.

После того как примерно 20 лет назад началось тщательное исследование творчества Коллингвуда, первоначальные скороспелые оценки подверглись пересмотру, и в литературе установилось мнение, что на его мышление «больше всего влиял сам Коллингвуд»⁵. И даже в эстетике, больше всего отмеченной влиянием Кроче, появляется совершенно неожиданная — для крочеанца — «теория воображения», основанная на новой интерпретации учения об идеях Локка и Юма. Вообще надо сказать, будучи приверженцем гегельянской традиции, Коллингвуд постоянно стремился укоренить ее на почве английской классической философии с ее непременным эмпиризмом и рефлексивным методом анализа содержания опыта (рефлексия есть деятельность самосознания, или, прямо по Локку, «наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления»⁶).

Поэтому его гегельянство менее всего ортодоксально, и в нем почти не чувствуется отталкивающей современного человека догматики абсолютного идеализма (чего нельзя сказать, например, о «философии духа» Кроче). Но зато и понятие опыта Коллингвуд так переосмысливает, что оно становится тождественным гегелевской концепции развития мышления в процессе самопознания человека. Именно такое понимание лежит в основе его первого систематического сочинения по философии «*Speculum mentis*, или Карта знания» (1924). Само название трактата — излюбленная метафора основоположника английского эмпиризма и материализма Ф. Бэкона, его замысел, по собственному признанию автора, на-

⁵ Johnston W. M. The Formative Years of R. G. Collingwood. The Hague; Nijhoff, 1967, p. 90.

⁶ Локк Дж. Избранные философские произведения. М., 1960, т. 1, с. 129.

веян «Трактатом о человеческой природе» Юма, а по идее выполнения он очень напоминает «Феноменологию духа» Гегеля, правда, без ее обескураживающей многозначности, порожденной удивительным богатством содержания.

Есть в этой книге и еще одно примечательное отличие: не в пример Гегелю Коллингвуд в иерархии форм знания специально выделяет историческое сознание как промежуточное звено между естествознанием и философией, которая, согласно основному гегелевскому воззрению, воплощает абсолютную истину. Естествознание постулирует существование внешнего мира — внешнего по отношению к познающему субъекту; история и философия открывают в этом внешнем собственное содержание духовной деятельности субъекта, хотя философия и «выше» истории в том отношении, что только она полностью устраняет иллюзию внешнего мира, тогда как историческое сознание еще признает независимое существование своего объекта.

Таким образом, уже в первом своем варианте теория исторического знания Коллингвуда несет на себе явный отпечаток метафизической системы абсолютного идеализма. И это влияние идеалистической систематики приводит по существу к принижению исторического знания, не говоря уже о естественных науках, которые по этой шкале стоят на ступеньку ниже, чем история. И этот вывод не преувеличение предвзятой критики, а неизбежное следствие аргументации абсолютного идеализма. Ведь если только философия представляет собой истинное знание в полном объеме, то все остальное — различные формы истины, смешанной с заблуждением, правда, в разных пропорциях. Что касается специально истории, то ее объект — прошлое как независимая от сознания реальность — оказывается иллюзорным с высоты философского знания, устанавливающего тождество субъекта и объекта, т. е. устраняющего различие между сознанием и внешней по отношению к нему реальностью.

В таком случае получается, что историческая наука как специальная область интеллектуальной деятельности основывается на «философской ошибке», на предпосылке «наивного сознания», верящего в реальность исторического процесса. Но как только философское сознание развенчивает эту наивность, историческое исследование теряет свою автономию и целиком превращается в философское. В конечном счете история сохраняет значение только как пропедевтика, введение в философию. Такой взгляд отнимает у исторической науки ее самоценность и мало чем в сущности отличается от традиционного скептически-нигилистического отношения к истории, узаконенного картезианским рационализмом.

Вывод, конечно, обескураживающий, особенно для человека, убежденного в высоком предназначении «ремесла историка», пользуясь выражением М. Блока, а такое убеждение всегда было свойственно Коллингвуду. Но конструкция абсолютного идеализма

абсолютно герметична: ее постулаты срабатывают автоматически и «перемальвают» любой эмпирический материал согласно наперед заданной программе, в которой ничего существенного нельзя изменить. Избавиться от следствий можно, только порвав с постулатами и с абсолютным идеализмом как принципом философской интерпретации реальности.

В то же время собственный опыт Коллингвуда, историка и археолога, не мирился с результатами философской дедукции из принципов абсолютного идеализма, и все последующие модификации его философско-исторической концепции представляют серию попыток расширить рамки спекулятивной конструкции, чтобы отразить реальные черты исторического познания. Попытки эти оказались, как мы увидим, не совсем бесплодны, хотя и не увенчались полным успехом. Во всяком случае постоянное стремление связать философское осмысление истории с практикой исторического исследования не позволяет причислить Коллингвуда к плодовитому племени эпигонов, питающихся мудростью вчерашнего дня, невзирая на новую реальность настоящего.

Опасности спекулятивной философии, приносящей факты в жертву имманентной логике объясняющей схемы, Коллингвуд видел довольно отчетливо, по крайней мере в теории. Ведь философский метод есть рефлексия — размышления субъекта над опытом собственной деятельности и уяснение смысла этой деятельности самому себе. Философия естествознания, например, есть размышление над опытом познания природы, а философия истории — над опытом исторического исследования. Чтобы это размышление было плодотворным, должно быть соблюдено одно непереносимое условие: философу нужно обладать собственным опытом деятельности в той области, которая служит предметом его размышлений. В противном случае творческое мышление просто невозможно, ибо отсутствие собственного опыта работы толкает к заимствованию чужих мнений и аргументов без подлинного убеждения в их правоте, к приблизительности суждений и интеллектуальному дилетантизму.

Это не значит, разумеется, что вся предшествующая традиция ничего не стоит, просто любая ранее изреченная мысль должна быть заново опробована и сопоставлена с фактами собственного опыта мыслителя. Существенно, однако, иметь в виду, что «данные в философии никогда не бывают простыми фактами в смысле индивидуальных событий, индивидуальных предметов, индивидуальных действий и т. д., они всегда всеобщие... Эти данные устанавливаются не восприятием, но только мышлением. В случае философии слово „опыт“ приобретает специальный смысл, обозначая не опыт воспринимающего субъекта, а опыт мыслящего»⁷.

Стало быть, чтобы философская рефлексия была плодотворной,

⁷ Collingwood R. C. An Essay on Philosophical Method. Oxford, 1950, p. 168, 169

философ должен обладать опытом самостоятельного мышления в той области, которая служит предметом его исследования. Так, философское рассмотрение искусства — эстетика — предполагает отнюдь не заочное знакомство теоретика с художественно-образным мышлением и в его первоначально-творческой форме, и в виде сотворчества — воссоздания «чужого» эстетического опыта при освоении «готовых» произведений искусства.

Философия истории тоже не составляет исключения из правила: по-настоящему размышлять об особенностях исторического познания может лишь тот, кто вовлечен в исследование прошлого, освоил необходимую для этого процедуру и научился ее применять, кто овладел секретами профессии. Иначе говоря, философ, занимающийся этой темой, должен одновременно быть и историком, профессионально квалифицированным историком, хотя и не обязательно «институционализированным» в рамках этой профессии (т. е. он может быть любителем по своему социальному статусу, но профессионалом по навыкам работы).

Но этого мало. Можно быть каким угодно крупным историком, но совершенно неискушенным в философской рефлексии. Тогда результат будет не менее плачевным, чем в том случае, когда по наслышке разглагольствуют об исторической науке, не зная, что это такое на самом деле. Историк, не имеющий навыков философского мышления, склонен некритически заимствовать популярные в той или иной среде философские взгляды, сквозь призму которых он рассматривает и искажает собственный опыт работы. Искривляет потому, что популярные взгляды чаще всего представляют собой устаревшую метафизику, возникшую в свое время для решения совсем иных проблем. Адекватное самосознание исторического мышления нуждается поэтому в критике философских предубеждений, расчищающей почву для построения правильной теории.

В общем человек, способный успешно работать в области философии истории, должен быть философски мыслящим историком, или, что то же самое, но с несколько иным акцентом, исторически мыслящим философом, и только гармоническое сочетание философского и исторического методов мышления позволяет достичь желаемого результата. Но в этом единстве решающее значение имеет опыт, опыт исторического мышления, потому что без него самая лучшая философия лишается эмпирической основы для своих обобщений и начинает работать вхолостую.

Выдвигая это требование единства опыта и философского обобщения, Коллингвуд имел основания надеяться, что его собственная деятельность в полной мере этому требованию соответствует. Параллельно с философской работой он продолжал исторические изыскания в области древней истории Великобритании. Помимо участия в полевых археологических исследованиях, он пробует свои силы в построении синтетической картины римской Британии, которая объединяла бы в единое целое увеличивающуюся массу на-

копленных данных. Промежуточной стадией на пути к этой цели были регулярно публикуемые им в журналах региональных археологических обществ Великобритании обзоры состояния исследований в этой области (например, обзор раскопок Адрианова вала).

В 1923 г. появляется и его обобщающая работа «Римская Британия», которую проф. Ричмонд назвал «шедевром» исторического синтеза⁸. В 1930 г. он выпускает «Археологию римской Британии», в которой «впервые археологический материал был упорядочен в соответствии с типологическими принципами, и эта типология была в основном его собственным изобретением»⁹. Осуществляя замысел своего учителя Хаверфилда, замыслившего создать полный «Корпус латинских надписей для Британии», Коллингвуд разработал специальную технику воспроизведения надписей, в которой нашло применение его мастерство рисовальщика. Эта огромная работа была завершена уже после его смерти¹⁰.

В 30-е же годы выходят и основные философские труды Коллингвуда: «Очерк философского метода» (1933), «Основания искусства» (1938), «Автобиография» (1939), «Очерк метафизики» (1940), «Новый Левиафан» (1942). Эти публикации усиливают интеллектуальную изоляцию Коллингвуда в позитивистски окрашенной атмосфере британской академической философии того времени. Неопозитивисты, претендовавшие на то, что им впервые удалось поставить анализ философских проблем на почву науки, внесли в философию радикально антиисторический стиль мышления. С их точки зрения, историко-философская традиция никакого научного значения не имеет, ибо философы прошлого не владели современными методами логического анализа «предложений науки» и потому не смогли даже правильно сформулировать интересовавшие их вопросы, не то что их решить.

«Научная философия» в неопозитивистском понимании обязательно требует особенного, сконструированного средствами математической логики «идеального языка» с особой семантикой и синтаксисом. Все, что не может быть выражено на этом «идеальном языке», с легким сердцем объявлялось «бессмыслицей». Отсюда — и неопозитивистская идея «революции в философии», происшедшей будто бы после изобретения «идеального языка». Стоит только в это уверовать, и можно отвергать традиционную философию, не вникая в нее, с блаженным ощущением освобождения от гнета вековых заблуждений. Ну, а эпигоны классической традиции вообще внимания не заслуживают.

⁸ См.: *Richmond J. A. An Appreciation of R. G. Collingwood as an archaeologist.— Proceedings of the British Academy. London, 1943, v. XXIX, p. 476.*

⁹ *Collingwood R. C., Richmond J. A. The Archaeology of Roman Britain. London, 1969, p. XXIII.*

¹⁰ *Collingwood R. C., Wright R. P. The Roman inscriptions of Britain. London, 1965—1970, v. I—III.*

Это и предопределило отношение к Коллингвуду со стороны его коллег-философов в Англии того времени. С ним просто не дискутировали, считая безнадежным ретроградом, недостаточно искусственным в методологии научного познания. Иначе, пожалуй, и быть не могло: ведь Коллингвуд отстаивал совсем иное понимание философии, опирающееся на диалектический историзм. Согласно этому воззрению, впервые разработанному Гегелем, истина не открывается сразу и целиком, а вырабатывается постепенно, созревает во времени и развивается, так что противоположность истины и заблуждения становится относительной. Новое воззрение не отбрасывает старое, как негодный хлам, а сохраняет в старом все жизнеспособное, продолжая тем самым его бытие в ином контексте и в изменившихся условиях. То, что отживает и отбрасывается в ходе исторического развития, составляет заблуждение прошлого, а то, что сохраняется в настоящем, образует его (прошлого) истину. Но и сегодняшняя истина подвластна общему закону развития, ей тоже суждено претерпеть в будущем беспощадную ревизию, многое утратить и возродиться в сильно измененном, чтоб не сказать неузнаваемом, виде.

В таком примерно духе и выдержаны основные философские произведения Коллингвуда. Философия призвана резюмировать ход исторического процесса, систематизировать и объединять ранее обнаружившиеся точки зрения во все более богатую и гармоническую картину мира. Сам Гегель, как известно, не удержался на высоте диалектического метода и в полном противоречии с его рациональным смыслом постулировал завершение исторического процесса и вместе с этим — абсолютную законченность своей философской системы¹¹. В этом и заключалось, как показал Ф. Энгельс, основное противоречие гегелевских воззрений, в которых абсолютный идеализм одержал верх над диалектическим историзмом. Это же противоречие, как мы видели, выступило на поверхность и в первом крупном философском произведении Коллингвуда — «*Speculum mentis*».

В дальнейшем Коллингвуд попытался смягчить остроту возникшего здесь противоречия, и вся последующая его философско-историческая рефлексия пронизана стремлением согласовать философскую характеристику исторического знания с реальным опытом современной исторической науки, со всеми ее проблемами и трудностями. И если не всегда теория Коллингвуда-философа адекватно отражала практику Коллингвуда-историка, то во всяком случае неизменной оставалась его ориентация на обобщение реального опыта познания в противовес спекулятивной дедукции из априорных «первопринципов», чем довольно часто грешил философский рационализм. Эта ориентация на реальный опыт познания и делает «Идею истории» полезной и поучительной книгой.

¹¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 276—277, 300—301.

Помимо теоретических проблем, философия откликается и на запросы действительной жизни. Недаром Гегель говорил, что философия есть современная ей эпоха, выраженная в мыслях. Его английский последователь не только усвоил, но и по-своему превратил эту истину в творчестве. Упадок современной западной цивилизации — одна из главных тем его размышлений. Диалектический историзм Коллингвуда непохож на философию олимпийского благодущия, убаюкивающего фальшивым оптимизмом «вечных истин», которые, мол, все равно остаются истинами, сколько бы ни противоречила им действительная жизнь.

Пропаганда оторванных от жизни идеалов — застарелый грех академического идеализма. В свое время правые гегельянцы превратили изречение своего учителя «все действительное разумно» в синоним осмеянного еще Вольтером «принципа»: «все к лучшему в этом лучшем из миров». Коллингвуд с необычным для оксфордского профессора пылом (в 1935 г. он занял кафедру «метафизической философии» в этом университете) вторгся в обсуждение животрепещущих социально-политических проблем современности, защищая оружием пера свои убеждения демократа и гуманиста.

В этом отношении особенно показательна его «Автобиография», написанная в канун второй мировой войны. Она вся пронизана сознанием социальной ответственности философии, горечью мыслителя и гражданина, отчетливо видящего политическую глупость и классовое своекорыстие руководителей западного мира, пасующих перед агрессивной наглостью фашистских заправил в надежде избавиться с их помощью от рабочего движения.

Приведем несколько цитат из этой работы, чтобы наша обобщающая формулировка не показалась преувеличением. Так, Коллингвуд пишет, что всю сознательную жизнь верил в британскую демократию, и эта вера сохранялась вплоть до военного мятежа в республиканской Испании. «Испанская гражданская война была первым прямым столкновением между фашистской диктатурой и парламентской демократией. Британское правительство сквозь дымовую завесу маскировки проявило себя сторонником фашистской диктатуры»¹².

Второе событие в том же роде — предательство по отношению к Чехословакии, «когда британский премьер-министр летал последовательно в Бертехгаден, Годесберг и Мюнхен, возвращаясь всякий раз с приказами немецкого диктатора в кармане, во исполнение которых он изменил политику своей страны за спиной парламента и даже за спиной собственного кабинета»¹³. Бессилие традиционных институтов конституционного управления и перерождение (в фашистском духе) исполнительной власти сами по себе вызывают тревогу, но все это — не более чем частные проявления далеко зашедшей болезни всей западной цивилизации.

¹² *Collingwood R. C. An Autobiography. London, 1944, p. 109,*

¹³ *Ibid., p. 110,*

Как историк античности, Коллингвуд проводит популярную параллель с закатом греко-римского мира, но вовсе не для того, чтобы, как 20 годами ранее Шпенглер, предрекать неизбежное крушение современной цивилизации. Он апеллирует к свободной репутации человека понять, что происходит с ним и с обществом, в котором он живет, и найти выход из сложившейся ситуации. Альтернатива этому — медленная и неотвратимая деградация человека и цивилизации, потеря самоуважения и паралич практической деятельности, наступающий вслед за тем. Это и случилось некогда с античной культурой, которая погибла не от нашествия варваров, а умерла от болезни — «длительно развивавшегося и глубоко укоренившегося убеждения, что ее собственный образ жизни не достоин сохранения»¹⁴.

Сейчас, считал Коллингвуд, то же самое происходит с западным миром, где царит жажда развлечений, превратившаяся в маниакальную страсть, а труд, сельскохозяйственный и индустриальный, презирается и рассматривается лишь как средство существования и дохода, который можно обменять на наслаждения в период вожделенного безделья. Эти мысли напоминают социальную критику Рескина и даже Карлейля, но философски обобщенную и сконцентрированную на первопричине всех социальных болезней, а первопричина — это, по Коллингвуду, распространение враждебности разуму, т. е. иррационализм.

Иррационализм многолик, и симптоматика его чрезвычайно разнообразна. Прежде всего он проявляется на самом пороге сознания. В жизни индивидуума это тот самый пункт, где непосредственная эмоциональная жизнь переходит в самопознание, которое в своей первоначальной форме есть не что иное, как выражение человеком своих эмоций. Деятельность выражения и есть реально существующее сознание, начальный этап самопознания и тем самым — освобождения от давления стихийных психических сил. «Познание своих эмоций есть господство над ними, самоутверждение человека как их господина. Он еще, правда, не вступил на путь свободного самоопределения (оно начинается с выдвижения цели.— М. К.), но сделал необходимый шаг по направлению к нему»¹⁵.

Вся дальнейшая работа интеллекта основана на этой первой победе сознания, вот почему так важен данный момент духовной жизни человека и столь значительны последствия того, что на языке современной психологии называется «фрустрацией» — неудачной попыткой самовыражения. И дело даже не в самой неудаче, а в стремлении скрыть ее от самого себя — тогда возникает специфический феномен, который Коллингвуд именуется «коррупцией сознания». «Коррупция сознания» и представляет собой изначальную

¹⁴ Collingwood R. C. The Principles of Art, New York, 1958, p. 96.

¹⁵ Ibid., p. 291.

и едва ли не самую распространенную форму иррационализма, ибо здесь сознание как бы «подыгрывает» своим эмоциям, вместо того чтобы их контролировать при свете разума. В этом случае и сам интеллект вовлекается в вязкое болото иррациональности, так что вся его сила тратится на изыскание средств для достижения целей, которые диктуются биологическими импульсами, а не свободноразумным самоопределением субъекта.

Порабощение грубыми эмоциями коррумпированное сознание изображает (вернее — силится изобразить) как свободное решение и творческое самовыражение. Это не обычная ложь, так как ложь предполагает знание истины, но этого знания в данном случае как раз и не может быть, так как попытка самопознания потерпела неудачу. И все же факт фрустрации, хотя и не в отчетливо осознанной форме, «полупризнается» страдающим субъектом в том несколько насильственном переключении внимания с нежелательного предмета на «возвышающий обман» угодливо льстивых представлений о самом себе, в культивировании утешительных иллюзий, заботливо сохраняемых от столкновения с правдой.

Самообман и заблуждения нечистой совести в непостижимом лабиринте человеческой души — едва ли не вечная тема литературы, популяризированная французскими моралистами XVII в., а затем благодаря Дидро и Гегелю проникшая и в философию. У Коллингвуда интересно развитие этой темы в контексте его социального критицизма. Он обращает внимание на состояние современного западного искусства, ибо «искусство есть социальное лекарство от худшей болезни духа — • коррупции сознания».

Глубокое падение западной цивилизации сказывается в том, что в ней господствует псевдоискусство: особая интеллектуальная техника провоцирования у людей наперед заданных эмоций, будь то секс, или шовинистические страсти, или что-нибудь другое в том же роде.

Все равно вместо творческого акта самопознания получается расчетливая эксплуатация «голой» (т. е. неосознанной) эмоции с целью добиться желаемого эффекта.

Превозносятся ремесленные поделки, которые говорят публике только то, что она хочет слышать, публика выражает свое нежелание разобрататься в эмоциях, которые ее действительного обуревают. Не желает вникать в собственные чувства, потому что смутно предчувствует правду и боится ее, боится, ибо осознание ситуации потребует принятия ответственных решений, а плыть по течению и легче, и приятней. Плата за страх — душевное опустошение и парализующее чувство безразличия, распространение которого историки констатируют в Римской империи накануне ее окончательного крушения.

Но настоящее искусство еще живет и выполняет свою миссию. Пример его — «Бесплодная земля» Т. С. Элиота. Это не только выдающееся творение поэзии, считает Коллингвуд, но и подлинное

откровение, раскрывающее тайны сердца глубоко больного западного мира в символе огромного значения. «Бесплодная земля» — грозное предзнаменование надвигающейся катастрофы, поэтическое пророчество, подтверждаемое философским осмыслением коллизий современного буржуазного общества.

Социально-психологическая атмосфера кризиса буржуазного образа жизни обрисована у Коллингвуда с большой глубиной и точностью, но его позитивная программа расплывчата и малоэффективна. Гуманистические зерна буржуазной культуры можно сохранить в современных условиях лишь в контексте более высокой системы ценностей, основанной на совершенно иной организации общества. Конечно, «вера в разум», которую Коллингвуд называет «абсолютной предпосылкой цивилизации», значит немало, но все-таки гораздо меньше, чем нужно, чтобы изменить мир. Для этого нужна материальная сила, которая могла бы воплотить гуманистические ценности в жизнь и защитить от натиска варваров,

Открыв материалистическое понимание истории, К. Маркс решил эту проблему соединения философского разума и его требований с объективной логикой исторического процесса, рождающего все необходимые предпосылки для преобразования мира на началах разума. Но наш автор остается в плену идеалистических заблуждений и потому не приемлет марксистского подхода к анализу кризисной ситуации. И все же нередкие у него проблески политического реализма позволяют ему понять, сколь велика опасность и как мало может сделать философская мысль сама по себе: «Судьба европейской науки и европейской цивилизации поставлена на карту. Серьезность несчастья как раз в том, что лишь немногие признают приближение беды вообще. Когда Рим был в опасности, спасло Капитолий гоготание священных гусей. Я по профессии всего лишь учительствующий гусь... вскормленный за столом занятий, но гоготание — моя работа, и я буду гоготать»¹⁶.

В «Автобиографии» он заявляет о своей симпатии к марксизму — «философии без перчаток», стремящейся сознательно к единству теории и практики, к философской истине, преобразующей мир. С презрением и гневом Коллингвуд пишет об академической манере, господствующей в британской университетской философии, рассматривать только чисто теоретические вопросы, далекие от повседневной жизни людей и принципиальных социально-политических проблем. Эта манера отличала как раз неопозитивистов: «Они гордились тем, что выдумали философию, настолько очищенную от грязного налета пользы, что, положа руку на сердце, могли сказать: она не имеет никакой пользы вообще; философию настолько специальную, что никто, кроме человека, ведущего жизнь чистого исследователя, не смог бы оценить ее, и настолько тем-

¹⁶ Collingwood R. G. An Essay on Metaphysics. Oxford, 1940, p. 343.

ную, что только полностью располагающий своим временем студент (и очень умный человек притом) смог бы понять ее» .

В академической манере философствования он усматривает все то же трусливое бегство от реальности, которое характерно для «коррупции сознания», подготавливающей условия для торжества фашизма. Фашизм есть внешнее политическое выражение духа иррационализма: «Эта иррационалистическая эпидемия... заразив политику, заменит идеал упорядоченного мышления в этой области конвульсивным, интуитивным, эмоциональным мышлением, а вместо идеи политического лидера как политического мыслителя выдвинет идею лидера, фокусирующего и персонифицирующего массовые эмоции той народности, к которой сам принадлежит; вместо идеала разумного соглашения с мыслями лидера предложит идею эмоционального слияния с ним; и вместо идеи меньшинства, убеждаемого следовать за лидером,— идею непатриотических личностей... которых заставляют подчиняться эмоциональными средствами, а именно террором»¹⁸.

Когда писались эти строки, нарисованный портрет иррационалистического общества давно уже перестал быть «гипотетико-дедуктивной моделью» и стал социальной реальностью значительной части Европы. Но беспокойство философа вызывало то обстоятельство, что отмеченная им эпидемия вовсе не была локализована в странах фашизма, но распространилась повсеместно в капиталистических странах, поразив и так называемые западные демократии, хотя и не захватила там всего социально-политического организма.

Коллингвуд утверждает даже, что Англия находится на пороге фашистской диктатуры, так как правительство Чемберлена посредством закулисных махинаций «привело в бездействие демократические институты». Разложение парламентской демократии — таковы плоды, по мнению Коллингвуда, 30-летней «пропаганды иррационализма реалистами и логическими позитивистами». «Я знаю теперь, что мелкие философы времен моей юности, несмотря не декларированную ими отрешенность от практических дел, были пропагандистами грядущего фашизма. Я знаю, что фашизм означает конец ясного мышления и триумф иррационализма. Я знаю, что всю жизнь я, сам того не осознавая, был вовлечен в политическую борьбу, сражаясь против этого вслепую. Отныне я буду драться с открытыми глазами»¹⁹.

Отдавая должное боевому антифашистскому духу этого высказывания, нам все же следует сказать, что Коллингвуд глубоко заблуждается, когда видит в движении иррационализма решающую причину возникновения фашистской диктатуры. Иррациона-

¹⁷ Collingwood R. G. An Autobiography, p. 37.

¹⁸ Collingwood R. G. An Essay on Metaphysics, p. 135.

¹⁹ Collingwood R. C. An Autobiography, p. 111—112.

листическое поветрие — не более чем симптом, проявление в сфере идеологии общего кризиса капитализма, порождающего в сфере политики тенденцию к фашизации политической надстройки.

Впрочем, оксфордскому философу не чуждо было и более глубокое понимание причин фашистской угрозы. Ему нельзя отказать в проницательности, когда он сквозь туман геббельсовско-розенберговской демагогии о «войне рас» за «жизненное пространство» для «нации» отчетливо различил классовую сущность «нового порядка». Гитлеровцы называют себя «национал-социалистами», но, отмечал Коллингвуд, если подлинный социализм надеется покончить с войной классов после победы рабочих, ведущей к уничтожению классовых различий, то фашизм надеется ее увековечить победой капитализма и подчинением рабочих.

Думается все же, что националистическая демагогия и расистские бредни тоже внесли свою лепту в формирование фашистской идеологии. В своем последнем произведении — социально-политическом трактате «Новый Левиафан» — Коллингвуд возвращается к анализу фашизма. Он был уже неизлечимо болен и взялся за перо, «когда впервые стало очевидно, что мы не знаем, за что сражаемся, а наши лидеры не в состоянии или не хотят разъяснить нам это»²⁰⁻²¹. С началом второй мировой войны политическая слепота, апатия и двуличие правящих кругов капиталистического мира ничуть не поубавились, и непонимание смысла происходящего было таким же распространенным явлением, как и в дни Мюнхена.

Смертельная схватка с фашизмом не была обычной войной, вызванной соперничеством однотипных государств. Это была война за сохранение основ европейской цивилизации против варварства, грозящего вернуть человечество к «естественному состоянию» в геббсовском смысле «войны всех против всех». Так в «Новом Левиафане» возникла диалектическая пара категорий — «цивилизация» и «варварство», — обозначающая противоположные тенденции исторического процесса.

«Цивилизация» означает процесс усиления собственно социального элемента общественной жизни, урегулирование разногласий на основе разума (это Коллингвуд называет «диалектикой политики»), а «варварство» — сознательную враждебность по отношению к этой тенденции, опору на подавление как перманентный принцип управления. Короче и проще: цивилизация — это мир внутри и между государств, а варварство — война. Это звучит как азбучная истина, словосочетание «фашистское варварство» давно уже вошло в обиход, но нужно учитывать, что до сих пор на Западе не прекращаются попытки представить войну Англии и США с фашистскими державами как «трагическое недоразумение» с обеих сторон или как фехтовальный поединок галантных кавалеров.

²⁰⁻²¹ Collingwood R. C. The New Leviathan. Oxford, 1947, p. IV.

леров, одному из которых волею судеб пришлось отправиться на тот свет, к большому сожалению партнера и секундантов.

К тому же в общем употреблении понятие «варварство» приобрело эмотивное значение, в котором трудно что-либо распознать, кроме негативной реакции. Поэтому стремление Коллингвуда устранить неопределенность, подвергнув это понятие историко-философскому анализу, бесполезно. В конечном счете противоположность цивилизации и варварства — одна из сторон центральной для Коллингвуда антитезы разума и иррациональности, духовного и витального, человеческого и природного, свободы самоопределения и слепого подчинения. «Быть цивилизованным означает жить, насколько возможно, диалектически, т. е. в постоянном стремлении превратить всякий случай несогласия в соглашение. Известная степень принуждения неизбежна в человеческой жизни, но быть цивилизованным — значит сокращать применение силы, и чем больше мы цивилизованы, тем больше это сокращение»²².

В своей политической философии Коллингвуд встал в оппозицию к гегельянскому культу государства и выступил продолжателем классической традиции буржуазного либерализма в Англии. Верный своему методу диалектического резюмирования исторической традиции, Коллингвуд и здесь стремится обозначить контуры абсолютно существенного и сохраняющего значение в настоящем. Это ядро европейской политической мудрости он называет «классической политикой» (в этом контексте слово «политика» означает не саму политическую деятельность, а знание о ней), а самым видным ее представителем провозглашает Т. Гоббса, автора «Левиафана».

«Классическая политика», по Коллингвуду, основана на договорной теории общества, пользующейся абстракцией юридического лица — носителя свободной воли и субъекта договорных отношений. Благодаря этому Гоббс «сделал открытие, что факты общественной жизни не только комплексны, но и представляют собой поляризованный комплекс, нечто, обладающее двумя концами, — диалектику. Эти две противоположности суть „общество" и „природа", общество относится к той части политической жизни, которая состоит в установлении соглашения между умственно зрелыми людьми для совместного действия, а природа — ко всему остальному»²³.

Прогресс цивилизации заключается в постепенном вытеснении природного элемента человеческой жизни общественным. Это асимптотический процесс, никогда не достигающий завершения. Противоположно направленный процесс — стремление вернуться вспять, к природному состоянию господства грубой силы — и есть

²² Ibid., 39. 15.

²³ Ibid., 29. 63.

варварство. Новая мировая война — открытый вызов варварства, пытающегося задушить дух сотрудничества, который составляет самую сущность цивилизации, а международный фашизм — новый исторический вид варварства. Коллингвуд, ссылаясь на исторический опыт, предрекает фашизму поражение в борьбе с духом мира, свободы и разума. Таково последнее слово мыслителя-гуманиста, для которого философия была не интеллектуальным спортом, а органом индивидуального и общественного самосознания. Не случайно так часто встречается в его произведениях мысль о том, что главным предметом современной философии должна быть история XX века.

II

Говорят, что настоящий философ всю жизнь разрабатывает одну, и только одну идею, из которой и вырастает все его творчество, как организм из семени. Вряд ли можно уложить в эту формулу всю историю философии, но нередко она оказывается справедливой. В данном же случае мы знаем точно, и знаем благодаря самому Коллингвуду, какая идея стала для него лейтмотивом и программой теоретической работы на всю его жизнь. Это идея «сближения философии и истории».

Много раз он обращался к разъяснению этой мысли, в том числе и в первом параграфе Введения в «Идею истории», и кое-что действительно разъяснил, хотя и не до конца, ибо при интерпретации некоторых положений его доктрины до сих пор не утихают споры. В общих чертах содержание этой идеи кажется совершенно однозначным: история должна проникнуться философским самосознанием природы, метода и познавательных возможностей своих процедур, а философия в свою очередь — внести необходимые коррективы в свою теорию и метод, вобрав в себя опыт исторического мышления.

Философское осмысление практики исторического познания не может остаться без последствий и для самой философии — точно так же, как философское осмысление ньютоновского естествознания наложило неизгладимый отпечаток на всю традицию новой философии, начиная с Декарта.

Но по мере того как историческое мышление углубляется в философские основания своей собственной деятельности, претерпевает изменение и само понимание природы философии, которое все более проникается историзмом. «Сближение», «таким образом, означает наведение моста с обеих сторон, со стороны истории и со стороны философии, а тем самым — коррелятивные изменения в интерпретации обоих видов познавательной деятельности. Такова общая идея и одновременно программа работы, выполнение которой охватило почти три десятилетия творческой деятельности Коллингвуда. Об основных этапах этой деятельности мы уже гово-

рили. Перейдем теперь к анализу главного труда его жизни — «Идеи истории».

Львиную долю книги занимает исторический обзор основных этапов развития «идеи истории». Эволюция идеи истории показывает, насколько состояние исторической науки в тот или иной период зависело от философских предпосылок, молчаливо предполагавшихся или явно высказывавшихся историками. Коллингвуд выделяет три основные эпохи историографии: античную, христианскую и новую (последняя в свою очередь подразделяется на ряд периодов).

Античная историография черпала свои представления об общей природе исторического процесса и о человеке как действующем лице исторического процесса из соответствующих философско-мифологических предпосылок (античная философия исторически развивалась из мифологии и никогда не порывала с ней связи). Отсюда — и циклическая модель исторического изменения («миф вечного возвращения»), и упрощенно рационалистическая трактовка человеческих действий, и признание неизменной заданности характерологических свойств личности, то, что Коллингвуд называет «субстанциализмом» концепции человека.

Религиозно-философские установки христианства радикально преобразовали понимание человека, истории и человека в истории. Последствия этого преобразования оказали большое влияние на всю традицию европейского исторического мышления вплоть до наших дней. Нет необходимости повторять здесь то, что читатель сможет прочесть сам, нам важно подчеркнуть лишь общую, сквозную идею, пожалуй, недостаточно рельефно выраженную в книге Коллингвуда просто потому, что автор не успел подготовить свою книгу к печати (об этом вообще не следует забывать при чтении).

Общая же идея состоит в том, чтобы проследить процесс изменения «абсолютных предпосылок» исторического мышления, абсолютных именно потому, что они безоговорочно принимаются историком как самоочевидное основание всего его дальнейшего труда, как общие рамки и принципы организации фактического материала. Чаще всего они даже не осознаются самим историком в этом своем качестве априорного оформления эмпирического содержания исследования, и анализ их выпадет на долю философа. Вот почему в «Идее истории» такое большое место занимает изложение разнообразных философских доктрин, особенно в историографии нового времени, ибо по этим доктринам можно судить, как изменялись «абсолютные предпосылки» христианской историографии, уступая место иному пониманию фундаментальных принципов исторического мышления. В конечном счете из этого процесса и выросло современное научное понимание предмета и метода истории.

Не особенно удачна терминология Коллингвуда (какие же это «абсолютные предпосылки», если они, как показывает в своей кш-

ге наш автор, претерпевают изменения в ходе исторического процесса), но справедлива его основная мысль: никогда на свете не было историографии, свободной от философско-мировоззренческих установок, господствовавших в обществе в ту или иную эпоху его исторического бытия. «Чистый опыт» без философской интерпретации, эмпирическое исследование, включающее в себя факты, и только факты, и ничего, кроме фактов,— все это призраки, порожденные методологической невинностью позитивистов, их совершенно неисторическим подходом к анализу познания.

Кажется, что историческое познание ближе всего подходит к идеалу позитивистов, но это только на первый взгляд: ведь кроме хроники событий каждое историческое повествование содержит схему изложения, хотя бы в самой рудиментарной форме. К тому же, повествуя о деяниях людей, историк, часто сам того не замечая, вдается в обсуждение природы человека как субъекта исторических деяний, а это уже философский вопрос независимо от того, поднимается он открыто или только подразумевается, молчаливо предполагается сухим сообщением событий. И даже когда история освобождается от религиозно-мифологической схематики мирового процесса (в новое время), она не превращается в чистую фактографию: просто одна группа предпосылок сменяется другой.

И Коллингвуд, как истый гегельянец, выдвигает задачу исследования самого процесса превращения одной группы исторических предпосылок в другую. Симптомом этого превращения служит обнаружение противоречий, или, как он сам предпочитает говорить, *strains* («напряжений», «натяжений»), внутри системы предпосылок. Они-то и свидетельствуют об исторических сдвигах в фундаментальных принципах миропонимания. «Одна фаза превращается в другую, потому что она находится в состоянии неустойчивого равновесия и содержит в себе семена изменения, и притом вполне определенного изменения. Ее структура не покоится, она всегда находится под напряжением... Если влияние Гегеля на историографию XIX века было в целом к лучшему, то это потому, что историческое исследование было для него прежде всего и главным образом изучением внутренних напряжений, вот почему он открыл путь таким блестящим достижениям, как анализ внутренних напряжений в экономическом обществе XIX века, анализ, который создал Марксу репутацию великого историка... Где нет напряжений, там нет и истории. Цивилизация... вырабатывается посредством некоторой динамической логики, в которой различные и на первый взгляд несовместимые формулы как-то умудряются поддерживать весьма непрочное сосуществование»²⁴.

История, стало быть, представляет собой процесс, а не внешнюю последовательность единичных событий, механически сцепляемых между собой какой-либо надисторической закономерностью

²⁴ Collingwood R. C, *An Essay on Metaphysics*, p. 74, 75,

стью вроде «закона прогресса» или «эволюции», как это любили делать позитивисты прошлого столетия. Анализ процесса действительно требует «динамической логики», т. е. диалектики, рассматривающей явления в их изменении и развитии. То, что Коллингвуд называет «напряжением», лучше и точнее выражается понятием «борьба противоположностей», играющим главенствующую роль в методологии диалектического материализма. К. Маркс писал: «Существование двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию составляют сущность диалектического движения»²⁵. Развивая теорию материалистической диалектики, В. И. Ленин указывал: «Условие познания всех процессов мира в их *самодвижении*», в их спонтаннейшем развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей»²⁶.

Но дело не только в терминологических неточностях при описании диалектики процесса. Гораздо существеннее то, что само понимание процесса у Коллингвуда идеалистическое, а это обстоятельство, как мы уже отмечали ранее, не дает возможности последовательно провести диалектический взгляд на мир. Величайший триумф марксизма в интерпретации общественного развития связан с идеей естественноисторического процесса. В этом понятии применительно к специфике человеческой истории реализован общий принцип материалистической диалектики, который В. И. Ленин сформулировал следующим образом: «развитие есть «борьба» противоположностей»²⁷. Развитие общества осуществляется в единстве и «борьбе» человека и природы. Это обстоятельство К. Маркс и отразил в понятии естественноисторического процесса.

«Естественным» этот процесс является потому, что, во-первых, основу человеческой истории составляет рост производительных сил, т. е. практическое отношение людей к природе, во-вторых, как природе, так и человеческой истории присущи объективные законы, и в-третьих, во всех антагонистических формациях эти законы действуют слепо, насильственно, разрушительно, за спиной людей, подобно силам природы. Но эти особенности, по К. Марксу, вовсе не лишают развитие общества его специфически исторического характера, ибо в истории действуют люди, наделенные сознанием и волей, и господствуют общественные, а не природные закономерности.

Эта действительно диалектическая точка зрения позволяет преодолеть позитивистский натурализм, не впадая в то же самое время в противоположную ошибку идеализма, абсолютно противопоставляющего историю природе. Это абсолютное противопостав-

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 136.

Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 317.

Там же.

ление Коллингвуд называет «автономией истории» и видит в постепенном утверждении такой позиции общий результат многовекового развития «идеи истории». Отсюда вытекает и отрицание закономерностей исторического процесса, и чрезмерное сближение исторического познания с искусством, что дает основание упрекнуть Коллингвуда в том самом иррационализме, против которого он, как мы видели, неустанно выступал. Эти пороки философии истории Коллингвуда уже отмечены марксистской критикой²⁸.

По Коллингвуду, исторический процесс, само историческое бытие полностью совпадают с историческим сознанием. «Нет какого-то особого исторического процесса наряду со специальным способом познания его, а именно исторической мыслью. Исторический процесс сам по себе является процессом мысли и существует постольку, поскольку индивидуальные субъекты, составляющие части его, сознают себя таковыми»²⁹. Немало усилий затратил наш автор, чтобы сделать максимально приемлемым или хотя бы правдоподобным этот экстравагантный идеалистический тезис. С этой точки зрения, любая концепция, призывающая различать объективные и субъективные факторы исторического процесса, будет выглядеть как «натурализм». В действительности же натурализм здесь ни при чем, ибо последовательное развитие идеалистического постулата тождества бытия и сознания приводит к непреодолимым затруднениям. Философия истории Коллингвуда — красноречивое тому подтверждение. Проследим ход его рассуждений.

Еще Гегель противопоставил исторический процесс монотонной повторяемости природных явлений. Эволюционная биология, а затем современная квантово-релятивистская физика подорвали основу этого противопоставления, но не уничтожили различия между природой и историей. Дело в том, что природа — процесс событий, а история — процесс человеческих действий. Мало этого, история отличается от природы не только как событие отличается от действия, но и по своему отношению к познающему субъекту. Событие в природе принадлежит внешнему миру и доступно наблюдению и даже воспроизведению при соблюдении определенных условий. Совсем не то историческое событие: ведь оно давно окончило свое существование и может быть воспроизведено лишь с помощью чего-нибудь вроде уэллсовской машины времени, которая пока что остается достоянием фантазии романиста. Как же можно познать то, что некогда было, а теперь безвозвратно ушло? Практикующий историк, лишенный философских запросов и погруженный в «догматический сон», вовсе не увидит здесь проблемы: события, конечно, в прошлом, но ведь кое-что осталось и дошло до нас, и на основе этих остатков мы и судим о прошлом. Но проблема как раз заключается в том, насколько такая практика соответствует высокому

²⁸ См.: *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли.

²⁹ *Collingwood R. C.* The Idea of History. Oxford, 1961, p. 226.

стандарту подлинной научной достоверности. Недаром еще Декарт — пропагандист нарождавшейся математической физики — отозвался об истории с плохо скрытым пренебрежением. И философски мыслящий историк не мог отделаться от неумолимого вопроса, заслуживает ли история названия науки или, в популярной кантовской манере, «как возможно» историческое познание.

Кантовская формулировка полезна еще и потому, что она до предела обостряет проблему: историческое познание невозможно, как невозможно познание «вещи в себе», ибо «вещью в себе», по Канту, является всякий предмет, о котором мы не можем иметь непосредственного чувственного опыта. Природный процесс мы можем наблюдать, а исторический — нет; стало быть, историческая наука невозможна. Сам Кант такого вывода не сделал, потому что анализ исторического знания его не занимал, но логика его позиции была ясна и однозначна: если взять за образец ньютоновскую науку о природе, то историю наукой считать нельзя.

Оспорить этот вывод можно было только в том случае, если бы удалось показать, каким образом объект исторического знания все-таки «дан» познающему субъекту. Ответ Коллингвуда — его концепция «априорного воображения», развитая во втором параграфе «Эпигломен» к «Идее истории». Исторический объект не дан в восприятии, ибо восприятие знакомит нас лишь с мертвыми реликтами, которые становятся историческим знанием только после того, как подвергнутся компетентной интерпретации. Без интерпретации они ничего не говорят о прошлом и остаются ничего не значащими деталями бесконечно богатого внешнего мира. Восприятие есть непосредственное знание окружающей нас в тот или иной момент времени обстановки. Историк же мысленно переносится в совсем иное время с иными обстоятельствами. Переносится, как любили говорить в старину, «на крыльях воображения». Стало быть, прошлое живет в воображении. Весьма банальная увертюра философско-исторического исследования, на первый взгляд, бесплодный трюизм обыденного сознания, который скорее заводит анализ в тупик, нежели подвигает к решению вопроса. Ведь ссылка на воображение превращает историю в разновидность искусства. Недаром эллины связывали историю с музой.

Коллингвуд и не думает смягчать возникающую здесь аналогию, он, наоборот, доводит ее до кульминационного пункта: «Как продукты воображения, работы историка и романиста нисколько не отличаются. В чем они различаются, так это в том, что картина, созданная историком, имеет в виду быть истинной»³⁰. И в этом отношении историческое воображение есть знание, «выводное и вполне обоснованное знание», характеризующее всякую науку. Специфика истории и заключается в парадоксальном слиянии свойств искусства и науки, образующем «нечто третье»,

³⁰ The Idea of History, p. 246.

т. е. историческое сознание как особую «самодовлеющую, самоопределяющуюся и самообосновывающую форму мысли»³¹. Таким образом, возможность исторического знания заключена в том, что каждый человек в отдельности и все люди вместе наделены историческим сознанием как особым свойством всякого сознания вообще. Благодаря этому и может существовать историческая наука, т. е. «всцело обоснованное знание о том, что преходяще и конкретно»³². Историческое сознание — это и почва исторической науки, и в какой-то мере ее собственный продукт, ибо развитие исторического знания приводит к углублению исторического сознания. XX век отличается таким обостренным историческим сознанием, которого не знали прежние эпохи, и это результат небывалого расцвета исторических исследований. В то же время непонимание Декарта и иже с ним объясняется тем, что новое научное сознание было закономерно антиисторическим, ибо означало радикальный разрыв с прошлым во имя создания небывалого — новой науки о природе, экспериментально-математического естествознания. Должны были пройти века, чтобы историческая наука могла утвердить себя в общем сознании наравне со всем процветающим семейством естественных наук. Философия, по Коллингвуду, и нужна для того, чтобы осознать это обстоятельство и определить место истории на общей «карте знания».

Итак, историческое сознание есть «воображаемая картина прошлого». Причем воображение играет в историческом познании не декоративную роль, как это всегда почти признавалось, оно существует не для «раскрашивания» сухих сообщений источников и развлечений читающей публики. Его роль конституитивна, оно несет саму историческую конструкцию, и в нем оживает весь исторический мир. Но на этой стадии анализа никак нельзя остановиться, ибо это решение рождает новое недоумение, которое мы предложили бы назвать «парадоксом презентизма». Широко известный афоризм Бенедетто Кроче — «всякая истинная история — это современная история» — и можно рассматривать как формулировку этого парадокса, хотя итальянский философ усматривал в своем изречении резюме истинной теории историографии. Между тем оставалось совершенно неясным, как современность исторического исследования могла сочетаться с его историчностью, не означала ли формула Кроче поглощения исторического сознания современностью, полного растворения прошлого в образе мыслей историка, пишущего о прошлом. Теоретически крочеанское кредо могло означать, что прошлого в действительности не существует, а есть только настоящее и что, следовательно, историческое знание есть в сущности иллюзия. Отголосок такого неутешительного взгляда мы находим в раннем произведении Коллингвуда «*Speculum Men-*

³¹ Ibid., p. 249.

³² Ibid., p. 234.

tis». Проблема, таким образом, заключалась в следующем: как современная история может все-таки остаться подлинной историей, т. е. как в настоящем может ожить и возродиться подлинное прошлое, а не собственное мышление историка, выдаваемое за историческую реальность. Коллингвуд пишет в «Автобиографии», сколько мучительных раздумий ему стоила эта проблема и как он наконец нашел ее решение. В «Идее истории» это решение изложено в четвертом параграфе «Эпилегомен» под названием «История как проигрывание (reenactment) прошлого опыта». «Проигрывание» не в смысле поражения, а в смысле воспроизведения заново. (Мы предпочли буквальный перевод, хотя и содержащий по-русски некоторую двусмысленность, описательному эквиваленту «воспроизведение заново», потому что он точнее выражает смысл анализируемой нами концепции.)

Оригинальность подхода Коллингвуда нелегко распознать, потому что здесь, как и везде, он исходит из идеи диалектического развития традиции. Декадентское философское мышление, мышление «мелких философов», как он сам любил говорить, начинается с утверждения своей новизны и любой ценой старается обособить себя от прошлого. Вот почему оно, как правило, приводит к мнимым открытиям и после кратковременной шумихи предается забвению. Презрение к истории не остается безнаказанным. Напротив, истинное философское мышление начинается с «перемысливания заново» — с исторической реконструкции предшествующего процесса мысли как раз для того, чтобы понять, какая новая проблема возникает из столкновения нового опыта с прежними решениями. Новый философский взгляд всегда выступает, по Коллингвуду, как завершающая фаза «диалектической серии» ранее пройденных этапов, но это завершающая фаза лишь постольку, поскольку она представляет собой некоторый прогресс по сравнению с предыдущей. Однако философ «никогда не достигает абсолютного конца этой серии, потому что, как только он достигает определенного пункта, он уже приходит к осознанию новых проблем... Вечна и существенна не та или эта система, ибо каждая особая система есть не что иное, как промежуточный отчет о прогрессе мышления вплоть до того момента, когда появилась эта система, но сама необходимость мыслить систематически»³³.

Жизнь философии есть вечное противоречие между систематизацией исторического опыта и новой реальностью, несущей с собой новые запросы, на которые должна ответить мысль, сломав рамки прежней системы и переосмыслив накопленное знание в соответствии с более глубоким пониманием. С каждой новой системой это противоречие разрешается, но тут же возникает вновь, ибо движение жизни неостановимо. Для той или иной философствующей индивидуальности ощущение завершенности знания совершенно за-

³³ Collingwood R. G. An Essay on philosophical method. Oxford, 1950, p. 191, 198,

кономерно, в нем выражено сознание прогресса в понимании философских проблем. Естественно, что новый взгляд рассматривается как абсолютная истина постольку, поскольку все предшествующие концепции приводятся в соответствие с ним, а для самого философа его точка зрения — кульминация интеллектуальных усилий всей жизни. Не стоит только думать, что субъективный предел понимания отдельной индивидуальности, каким бы мощным интеллектом она ни обладала, исчерпывает познавательные возможности философско-исторического самосознания.

С этих позиций и подходит Коллингвуд к обоснованию исторического знания в упомянутом четвертом параграфе «Эпилегомен». Сам текст не содержит почти никаких историко-философских отсылок, концепция «проигрывания прошлого опыта» как сущности исторического знания вводится сразу, без объяснения ее генезиса, что затрудняет, конечно, ее понимание. Поэтому некоторые пояснения будут, как нам представляется, небесполезны. Гегель коренным признаком истины считал тождество субъекта и объекта, мысли и предмета, достигаемое философией, которая во внешнем мире «прозревает» то же самое содержание, что и в субъективной реальности своего внутреннего мира каждый человек переживает и сознает. Это сознание философия и возводит на уровень объективности понятия, образующего общую основу и внешнего, «материального», мира, и внутреннего, психического. С философской точки зрения психическое в основе своей содержит нечто объективное, а физическое, материальное, наоборот, субъективное. Эту общую субъективно-объективную основу мира Гегель и назвал «понятием», которое, достигая самосознания, становится «абсолютным духом».

После того как общественное воодушевление, рожденное Великой французской революцией и наполеоновскими войнами, сменилось духом мирного индустриального прогресса на почве победивших буржуазных отношений, чары гегелевской системы рассеялись, и наступило господство позитивизма. Позитивисты в гегелевской диалектике не заметили ничего, кроме пустой словесной эквилибристики. Между тем когда в 80-х годах прошлого столетия возникло идейное движение, поставившее своей целью философское обоснование социально-гуманитарного знания («наук о культуре», или «о духе», как тогда выражались), В. Дильтей, наиболее глубокий мыслитель этого направления, неожиданно для самого себя снова столкнулся с гегелевской проблематикой. По Дильтею, историческое познание есть «понимание», а понимание в отличие от объяснения, практикуемого естествознанием, есть «переживание заново» того психического содержания, которое заключено в окаменелых остатках прошлого, доступных нашему созерцанию теперь Гносеологической предпосылкой понимания и является тождество субъекта и объекта, ибо «переживание заново» есть не что иное, как полное слияние исследователя со своим предметом. Но это

значит, что в чужом сознании я нахожу свое, а в своем внезапно обретаю чужое, как ранее скрытое измерение меня самого, и, следовательно, «мое» и «чужое» становятся различными проявлениями общечеловеческого сознания. Так гегелевская «эквилибристика» оказалась приложимой к описанию реального процесса познания. Но оставался еще вопрос о гарантиях объективности «понимания», и здесь Дильтей обращается к авторитету психологии, правда не обычной, экспериментальной, а особой, «описательно-расчленяющей». Но это означало, по мнению Кроче, капитуляцию историзма перед психологизмом. Кроче отстаивал автономию исторического знания, но не сумел показать, каким образом прошлое может сохранить свою реальность в контексте настоящего.

Именно его имеет в виду Коллингвуд, когда следующим образом резюмирует дискуссию, возникшую в связи с крочеанским презентизмом: «История как познание прошлых мыслей (актов мысли)... невозможна без допущения, что познать чужой акт мысли означает повторить его для себя... Но постольку, поскольку мы проигрываем (re-enact) его, он становится нашим собственным актом; он становится субъективным и по этой причине перестает быть объективным, становится настоящим и перестает быть прошлым»³⁴. Такова антиномия исторического понимания, которую и пытается разрешить Коллингвуд. Спасти концепцию понимания от презентистского субъективизма может только уяснение специфической природы мышления по сравнению с «потокосознанием» — непосредственной психической жизнью субъекта с его мимолетными впечатлениями, чувствами и эмоциями. Эта стихия непосредственности историческому знанию неподвластна, в своей субъективности она умирает сразу же после того, как одно впечатление сменяется другим, от впечатлений остаются лишь следы в памяти и ничего больше. Но воспоминание бессильно воссоздать прошлое впечатление в его первоизданной свежести, это всего лишь бледная копия былого и невозвратного, имеющая действительно лишь субъективное значение для того человека, который вспоминает. Он, конечно, может сообщить об этом другим, поделиться своими воспоминаниями, но беда в том, что грань между воспоминанием и вымыслом в таких случаях становится неуловимой. У нас никогда не может быть уверенности в том, что это действительно было, что мы тогда на самом деле чувствовали то самое и так, как об этом сейчас рассказываем. Иначе говоря, свидетельства памяти должны подкрепляться документами, но в том-то и дело, что для переживаний нет документов, а есть в лучшем случае лишь поэтическое перевыражение, которое, конечно, тоже документ, но документ художественной литературы, а не историческое свидетельство. Поэтому «мы никогда не узнаем того, как благоухали цветы в саду Эпикура или что чувствовал Ницше, когда ветер играл его волоса-

³⁴ Collingwood R. G. The Idea of History, p. 288, 289.

ми во время прогулок по Альпам; мы не можем пережить триумф Архимеда или горечь Мария; но доказательство того, что эти люди мыслили в это время, находится в наших руках, и, воссоздавая их мысли посредством интерпретации документов, мы получаем достоверное знание о прошлом»³⁵.

Мысль тем отличается от непосредственного переживания, что она двойственна, субъективно-объективна по своей природе, более того, в своей субъективности она не перестает быть объективной и, наоборот, в своей объективности не теряет качества субъективности. Это значит, что она никогда не может быть «просто» субъективной или только объективной, а всегда представляет собой и то и другое, вместе взятое. Именно эта двойственная природа мысли и делает возможным историческое познание, согласно Коллингвуду. В этом пункте средоточие всей его гносеологической концепции и его специфический вклад в «критическую философию истории», у истоков которой стояли его соотечественник Ф. Г. Брэдли и В. Дильтей.

Субъективность мысли — в ее контексте, т. е. прежде всего во всех смысловых связях, которые соединяют содержание воспроизводимой нами мысли с общим планом духовной жизни субъекта данной мысли, включая и эмоционально-аффективный аккомпанемент мышления. Ясно, что во всей своей целостности этот контекст невоспроизводим, но в этом и нет необходимости, ибо доступна воспроизведению важнейшая часть контекста, связанная с обоснованием данной мысли, или, пользуясь техническим философским языком, с ее «опосредствованием». Это различие непосредственности и опосредования, заключенное опять-таки в природе самой мысли, и спасает достоверность исторического знания. Коллингвуд поясняет свою мысль на примере знаменитого диалога Платона «Теэтет», посвященного теории познания. Историко-философский контекст диалога неясен, ибо мы до сих пор не знаем, с какими именно концепциями сенсуалистического толка сражается родоначальник античного идеализма. Однако это не мешает нам понять мысль самого Платона и воспроизвести ее в своем собственном сознании.

Дело в том, что «в своей непосредственности, взятые в органической связи с опытом, из которого они возникли, мысль Платона и моя мысль (о Платоне.— М. К.) отличаются друг от друга. Но в своем опосредствовании они одинаковы... Сам процесс рассуждения, отталкивающийся от определенных предпосылок и приводящий к совершенно определенному заключению, рассуждение, которое может быть проведено Платоном, или мной, или кем-либо еще,— вот что я называю мыслью в ее опосредствовании. В уме Платона этот процесс существовал в определенном контексте теоретической дискуссии; в моем уме, так как я не знаю этого кон-

³⁵ Ibid., p. 296.

текста, он существует в другом контексте, в контексте дискуссии с современным сенсуализмом»³⁶. Это различие в контексте и объясняет, почему, «перемысливая заново» аргумент Платона, я остаюсь самим собой, а не превращаюсь автоматически в платоника. Различие в контексте, иными словами, объясняет, почему историческое понимание есть знание, мое знание о Платоне, а не просто духовное слияние с точкой зрения великого мыслителя.

Как показывает анализ контекста, Коллингвуд старается уберечь концепцию исторического понимания от двух опасностей сразу: от психологического субъективизма прагматистов, с одной стороны, и от «логического атомизма» неопозитивистов и неореалистов, с которыми он постоянно ведет полемику в «Автобиографии», — с другой. И все же эта борьба на два фронта не увенчалась настоящим успехом: определенный крен в сторону субъективизма, как мы увидим, все-таки присущ учению Коллингвуда. Но сначала закончим экспозицию его концепции.

Никакая мысль не может быть адекватно понята в «вакууме»,¹ т. е. вообще без всякого контекста, как нечто совершенно объективное, изолированное от процесса мышления, в ходе которого она (эта мысль) только и возникает. Это, собственно говоря, старинный гегелевский тезис — лейтмотив Предисловия к «Феноменологии духа», своеобразной увертюре к его грандиозной философской симфонии. Из этого лейтмотива Коллингвуд извлекает кое-какие новые звучания, нужные ему для опровержения платформы «логического атомизма». Мысль не есть факт или событие, которое мы могли бы фиксировать как определенный элемент внешней среды. Чтобы могло возникнуть настоящее понимание, чужая мысль должна укорениться в моем собственном сознании как элемент моего собственного опыта, как момент моего акта мышления. Вот почему Коллингвуд и говорит о «про-игрывании прошлого опыта», а не о простом пассивном отпечатке, механическом воспроизведении некоего содержания. «Про-игрывание» означает, стало быть, мою способность, если можно так выразиться, «встать вровень» с мыслью, которую я стараюсь понять. Поэтому «историческое исследование показывает самому историку силы его собственного ума. Так как все, что он может познать исторически, ограничивается теми мыслями, которые он в состоянии заново для себя перемыслить, то самый факт появления этого знания показывает ему, что его ум способен мыслить теми способами, которые для этого нужны. И наоборот, всякий раз, когда он обнаруживает, что некоторые исторические проблемы непонятны, он открывает ограниченность своего собственного ума; он открывает, что есть категории, в которых он не может или больше не может, или еще не может мыслить»³⁷. Так история оказывается в конечном счете

³⁶ Ibid., p. 301.

³⁷ Ibid., p. 218.

«самопознанием разума» и принимает на себя функции традиционной «философии духа».

Описав полный круг, мы возвращаемся к исходному тезису Коллингвуда: «Вся история есть история мысли», — но теперь уже мы знаем не только тезис, но и его обоснование в самых основных звеньях аргументации, то, что Коллингвуд называет «контекстом». Историческое сознание, историческое знание (наука) и гагорический процесс означают для него в сущности одно и то же, только с различными смысловыми акцентами. Исторический процесс есть то, и только то, что может быть доступно историческому познанию, а познанию может быть доступно только сознание, мышление (для Коллингвуда это синонимы). Основной идеалистический тезис не постулируется догматически, но выдвигается как результат концепции исторического понимания. отождествление исторического сознания с историческим бытием — необходимое, согласно Коллингвуду, условие возможности самого исторического знания. И наоборот, всякий подлинный ученый-историк обязан признать, что его единственным предметом исследования является «мысль», т. е. целесообразная деятельность людей в самых разнообразных формах, как это разъясняется в пятом параграфе «Эпилогмен». История изучает деяния людей, но не всякие действия являются предметом исторического познания, а только целесообразные: «особенность этих действий в том, что они обязательно осуществляются „с целью“, что обязательно должна присутствовать цель в качестве основы, на которой воздвигается вся структура действия и которой она должна соответствовать»³⁸. Это уже не звучит так дико по-гегелевски («дико», разумеется, для слуха профессионального историка), как первоначальный тезис насчет «истории мысли» в его нерасшифрованном виде. В историческом познании без анализа целесообразной деятельности обойтись, конечно, нельзя. Вопрос только в том, можно ли весь исторический процесс свести к ней, достаточно ли одного знания человеческих целей, чтобы уловить связь и смысл исторических событий.

Идеализм Коллингвуда в понимании исторического процесса сразу выступает на поверхность, как только он переходит к обсуждению проблемы свободы (шестой параграф «Эпилогмен»). Для него история всегда была, есть и будет ареной человеческой свободы, исключаяющей объективную необходимость в точном смысле этого слова. И этот его тезис не следует понимать примитивно: свобода не синоним произвола и потому вовсе не исключает влияния исторических обстоятельств. Напротив, чем разумнее действует человек, тем лучше он учитывает требования ситуации. И Коллингвуд находит сильные слова для разъяснения своей позиции. «Для человека, собравшегося действовать, ситуация —

³⁸ Ibid., p. 309.

хозяин, оракул и бог. И если он позволит себе пренебречь ситуацией, ситуация не станет пренебрегать им. Она не из тех богов, которые оставляют богохульство безнаказанным»³⁹. Если взять это высказывание в его буквальном значении, то с ним вполне можно было бы согласиться, но уже на следующей странице выясняется, что «твердые факты ситуации» — образ мыслей, интерпретация обстоятельств действующим лицом. Такая точка зрения принципиально не позволяет проводить различие между объективными и субъективными факторами исторической ситуации, а если такое различие все же предусматривается, хотя бы терминологически, то оно всецело остается в рамках исторического сознания той или иной эпохи. Никто не спорит, что люди принимают решения, руководствуясь собственными оценками событий, а не позднейшим объективным знанием, ошибки, иллюзии и предрассудки органически вплетаются в ткань "истории и вносят свою лепту в формирование облика прошлого. И все же сквозь все зигзаги и случайности пробивает себе дорогу историческая необходимость, познание которой и дает историку «нить Ариадны», позволяющую ориентироваться в безбрежном океане частных фактов и единичных явлений.

Этого-то и не хочет признать Коллингвуд, который всякое представление о закономерности автоматически зачисляет по ведомству «натурализма». Но каким образом тогда можно теоретически обосновать преэссенциальность исторических эпох, единство исторического мира, которое (единство) он сам объявил необходимой предпосылкой исторического знания (см. параграф «Историческое воображение»)? У Гегеля события нанизывались на единый стержень абсолютной идеи, развивавшейся во времени и последовательно воплощавшейся в «дух народа», то одного, то другого в зависимости от этапа исторического развития. Один народ передавал эстафету прогресса другому, так шествовал в истории «мировой дух», пока не достиг наконец полного осуществления принципа свободы и не стал «абсолютным». Коллингвуд довольно рано распрощался с таким представлением: «мировой дух — просто мифология»⁴⁰. Действительно, для рационалистической философии XX в. гегелевский взгляд был совсем уже неприемлем из-за своих явных теологических аллюзий. Но что останется от мировой истории, если отказаться от постулата мирового сознания — явно ненаучного допущения, и все же продолжать считать, что историческое сознание и историческое бытие одно и то же?

Приходится признать всеобщую историю, мировой исторический процесс в его целом атавизмом, все того же «натуралистического взгляда» и наложить запрет на историческое обобщение, выходящее за пределы достоверных выводов о прошлом. Единст-

³⁹ Collingwood R. C. The Idea of History, p. 316.

⁴⁰ Collingwood R. C. Speculum Mentis or the Map of Knowledge. Oxford, 1924. P. 298.

венным всеобщим элементом, не позволяющим истории рассыпаться в груду изолированных фактов, остается само историческое сознание. Именно в нем индивидуальное расширяется до всеобщего, интегрируя в себе прошлый опыт, а всеобщее приобретает индивидуальность, возрождаясь в контексте другого сознания, сознания историка. В противовес неокантианскому определению истории как «науки об индивидуальном» Коллингвуд настаивает на том, что предметом истории нужно считать именно всеобщее. «Таким образом, неопределенная фраза, что история есть знание об индивидуальном, одновременно и слишком расширяет, и слишком сужает предмет истории: слишком расширяет, потому что индивидуальность воспринимаемых объектов, явлений природы и непосредственная сторона психической активности лежат за ее пределами... слишком сужает, потому что исключает всеобщее, хотя именно всеобщее в событии или характере делает его действительным и возможным объектом исторического исследования, если под всеобщим мы имеем в виду то, что выходит за пределы чисто локального и временного существования и обладает значением для всех людей во все времена... Поэтому индивидуальные действия и лица выступают в истории не благодаря своей индивидуальности как таковой, но вследствие того, что их индивидуальная природа является также и всеобщей»⁴¹.

Чтобы сделать это рассуждение менее абстрактным, проиллюстрируем его на примере. Допустим, мы вдумываемся в слова «жребий брошен». По преданию, их произнес Цезарь, решив начать еще одну гражданскую войну в республиканском Риме, но вправе ли мы утверждать, что смысл этой фразы уникален и неповторим? Ведь то же самое по существу совершается тысячи раз в самых различных ситуациях и на величественной сцене мировой истории, и в скромной обстановке жизни «частного лица» — всякий раз, когда человек принимает решение, способное перевернуть его прежнее существование. История, по Коллингвуду, есть процесс, в котором мысль Цезаря «оживает» в моем сознании, утрачивая свою мнимую уникальность и обнаруживая всеобщность, т. е. принадлежность человечеству вообще. В этом и состоит единство истории. Но в действительности это «единство» именно в кавычках, так как у нашего автора получается, что без историка нет и истории: «историк — интегральный элемент самого исторического процесса»⁴². Если бы это означало только то, что сам историк живет и действует в потоке истории, но, увы, это означает отождествление исторического процесса с его историографией,

У этой концепции есть и другая парадоксальная импликация: оказывается, историк улавливает в прошлом как раз вечное, непреходящее и всеобщее, то, что выходит за пределы однократного

⁴¹ Collingwood R. C. The Idea of History, p. 303.

⁴² Ibid., p. 164.

локального исторического бытия. Такая точка зрения с необходимостью вытекает из той концепции исторического понимания, которую мы только что довольно подробно разобрали. Она настолько противоречит общему убеждению историков, что кажется совершенно абсурдной. Но тщательный анализ позволяет понять, на какой реальной основе эта концепция возникла. Тезис Коллингвуда: «Вся история есть история мысли» — не что иное, как попытка построить всю историческую науку по образцу истории духовной культуры: истории философии, науки, искусства. Именно в этой области его дефиниция истории действует без всяких натяжек и обнаруживают рациональный смысл рекомендуемые им процедуры «проигрывания» процесса мысли и тем самым ее оживления в новом контексте. История духовной культуры действительно имеет своей целью аккумуляцию общечеловеческих духовных ценностей и «оживление» их в интересах ныне живущих поколений людей, чтобы превратить «классическое наследие» в реальную духовную силу современности. Духовные ценности и в самом деле ничего не значат сами по себе, если нет людей, способных понимать и защищать их всеми средствами, если это потребуется. Но нельзя же специфический способ сохранения культурной традиции отождествлять с природой исторического процесса как такового! Экстраполяция методов изучения истории мысли в иные области исторического знания оказывается на редкость малопродуктивной. Возьмем, например, область социально-экономической истории. Здесь не обойтись без некоторых общих понятий типологического порядка, обозначающих структуры социальных отношений разного временного масштаба и различной степени распространенности. Вот в последнем параграфе книги Коллингвуда промелькнуло понятие «индивидуалистический капитализм». Каким образом оно возникло и каково его содержание? Ясно, что «перемысливание прошлого опыта» никакого ответа на этот вопрос не дает. То же самое относится и к абстракциям, обозначающим исторические эпохи. Концепция исторического понимания не открывает возможности для выработки или пересмотра типологических концептуальных средств познания прошлого. Поэтому автор «Идеи истории» чаще всего пользуется традиционным делением исторического процесса с помощью понятий «античность», «средние века», «новое время» и т. п., неопределенность содержания которых, по-видимому, его вполне устраивает.

Позитивисты прошлого столетия хотели превратить историю в придаток социологии, в кладовую сырья для глобальных социологических обобщений. Исторические факты позитивистам нужны были только для иллюстрации открытых ими «вечных законов», которые моментально превращались в призрак, как только их пытались более или менее серьезно проверить на историческом материале. Злоупотребления позитивистов вызвали к жизни противоположную односторонность — концепцию «автономии исто-

рии», в защите которой Коллингвуд зашел так далеко, что постарался оборвать все связи исторической науки со смежными дисциплинами и особенно с социологией. Поистине пиррова победа над историческим скептицизмом!

III

Идеалистическая философия истории не только на какое-то время заслонила принадлежащие Коллингвуду плодотворные обобщения практики исторического исследования — в кругах историков она создала ему незаслуженную репутацию «иррационалиста» и «агностика». «Агностиком» назвал его маститый А. Дж. Тойнби, и с тех пор этот эпитет не раз возникал на страницах книг и статей при упоминании имени Коллингвуда. Теперь мы можем сами судить, насколько такая оценка справедлива. Смысл и пафос разобранный нами концепции исторического понимания как раз И состояли в обосновании познаваемости исторического прошлого. Ради этого и был воздвигнут частокол парных понятий: субъективное — объективное, непосредственное — опосредствованное, живое прошлое — исчезнувшее событие, — сквозь который нам и пришлось продирааться. Но и Тойнби тоже можно понять: «агностицизм» он именует налагаемый Коллингвудом запрет на широкие исторические обобщения и на употребление общеисторических понятий, сконструированных в манере естествознания. Присмотримся к тем возражениям, которые вызвали у Коллингвуда первые три тома «Исследования истории» Тойнби, вышедшие в 1934 г.

Он утверждает, во-первых, что Тойнби внешними отношениями событий подменяет органическую преемственность в ходе исторического процесса: «...исторический факт, как он на самом деле существует и как его в действительности познает историк, всегда есть процесс, в котором нечто изменяется в нечто иное. Этот элемент процесса и есть сама жизнь истории»⁴³. Акцент на процессуальности исторических явлений в отличие от примитивного событийного повествования составляет сильную сторону методологических воззрений Коллингвуда. Тем более, что это требование перешло и в практику его работы как историка, специалиста по древней истории Британии. В обобщающем труде «Римская Британия», первое издание которого было воспринято современниками как «шедевр»⁴⁴, он изображает прежде всего сам процесс «романизации» Британии, ее вовлечение в орбиту римской цивилизации, а затем и противоположный процесс «варваризации» по мере упадка императорского Рима. Исходные условия проблемы он описывает так: «Что касается римской Британии, то у этого вопроса

⁴³ Collingwood R. C. The Idea of History, p. 163.

⁴⁴ Richmond J. A. An appreciation of R. G. Collingwood as an archeologist. Proceedings of British Academy, v. XXIX, 1943, p. 4076.

две стороны, британская и римская. Иначе говоря, ее можно рассматривать либо как эпизод в истории Англии, либо как часть Римской империи. Если мы хотим правильно понять суть дела, то должны учитывать обе эти стороны... Без сомнения, римская оккупация была бы изолированным эпизодом английской истории, если бы в истории были такие вещи, как изолированные эпизоды»⁴⁵.

Второй недостаток глобальной конструкции Тойнби он усматривает в схематизировании, основанном на компиляции из готового материала, что он называет «раскладыванием по ящикам» (pigeon-holing)⁴⁶. Здесь мы попадаем в самое средоточие учения Коллингвуда о логике и методологии исторической науки. Ошибочное отнесение его к «интуитивистам» объясняется тем, что концепция исторического понимания рассматривается как учение об историческом методе. Между тем следует проводить строгое различие между логико-методологическим и философско-гносеологическим аспектами исторического знания в интерпретации Коллингвуда. Одно дело, если нас интересует процедура получения знания в исторической науке, способ обоснования и проверки полученных результатов. Это логико-методологический вопрос. Другое дело, когда нас интересует, как возможно познание прошлого вообще, как объяснить познаваемость исторического объекта и каковы, следовательно, гносеологические предпосылки деятельности историка. Ясно, что ответ на вопрос первого рода можно получить независимо от решения философско-гносеологического вопроса, ибо здесь речь идет, так сказать, об операциональном определении практики исторического исследования, о более или менее точном отображении фактически применяемой процедуры. Второй вопрос носит действительно философский характер, потому что касается уже не факта, а условия его возможности, того, что Коллингвуд называет «абсолютной предпосылкой» исторического мышления.

Адекватная реконструкция философии истории Коллингвуда невозможна без четкого расчленения двух только что намеченных аспектов, чего, повторяем, не сделал, вернее не успел сделать, сам автор. Но все же и в существующей редакции «Эпигеомен» это различие слегка намечено: так, третий параграф «Историческая достоверность» посвящен главным образом логике исторического метода, а следующие два — познаваемости исторических явлений. Завершают раздел, а вместе с ним и книгу в целом два параграфа, в которых исторический процесс рассматривается преимущественно с онтологической стороны, т. е. как духовная реальность человеческой свободы.

Правда, граница между историческим мышлением (гносеологический аспект) и историческим событием как манифестацией сво-

⁴⁵ Collingwood R. C. Roman Britain. Oxford, 1932, p. 1, 2.

⁴⁶ Collingwood R. G. The Idea of History, p. 263.

боды (онтологический аспект) порой совсем неуловима, но это общее свойство гегельянской рефлексии, для которой практическое действие — всего лишь модификация мышления.

Теперь посмотрим, как выглядит методология истории в понимании Коллингвуда. Он опять-таки подходит к своему предмету исторически: история не всегда была наукой и долго не получала признания как наука. Очень и очень долго длилась фаза «компилятивной историографии», которая явно не отвечала критерию научного знания, а между тем именно она и представляла историографию от Геродота и до конца прошлого столетия. Компиляция как метод исторического исследования означает сводку готового знания, которое нужно только найти в «источниках» порывшись в них со всевозможной тщательностью, и, «пыль веков от хартий отряхнув», обнародовать в своем ученом труде.

Однако недаром с незапамятных времен ученость эрудита безошибочно отличали от подлинно научного знания, как сохранение унаследованных сведений, освященных авторитетом традиции, от приращения достоверного знания, основанного не на доверии к «свидетелям», а на проверке логикой и твердо установленными фактами. В сравнении с эрудицией, таким образом, настоящее знание отличается, во-первых, тем, что оно выработано самостоятельным усилием разума исследователя, а не получено в готовом виде от прошлого; во-вторых, оно обосновано теоретически, а не ссылкой на авторитеты; в-третьих, оно логически связано с остальной совокупностью научных положений, тогда как в исторической компиляции связь тематическая и хронологическая.

Отсюда и пренебрежительное отношение ученых, воспитанных в строгих правилах физико-математического естествознания, к историческим изысканиям, в которых видели лишь область общей литературы, в лучшем случае обладающей достоинствами художественной прозы, способной возбуждать патриотические чувства. При таком понимании ценность истории лежит в сущности за пределами ее самой и заключается в тех целях, которые с ее помощью могут быть достигнуты, будь то воспитание гражданина или, наоборот, истинного христианина, для которого сами исторические факты — лишь символ надвременных свершений или кладезь поучительных примеров для государственного мужа.

Позднее, начиная с XVII в., когда возникла идея «социальной физики», спустя два столетия оформившаяся в позитивистскую социологию, на историю стали смотреть как на кладовую фактов для социологического обобщения. И даже в этом случае статус самостоятельной науки за историей не признавали.

А между тем вопреки веками складывавшемуся предубеждению в самой истории происходили важные изменения, которым суждено было в конечном счете превратить невзрачное занятие «копииста» и архивариуса в настоящую деятельность научного мышления. И первой ласточкой грядущего переворота было рож-

дение «критической истории», относящееся все к тому же XVII в., когда закладывались основы нового миропонимания, сменившего религиозную идеологию средневековья. Строгие методы исторического критицизма были выработаны, правда, много позже, к началу XIX столетия, в трудах Б. Нибура по древней истории римлян и Л. Ранке в курсе истории романских и германских народов.

Метод «критической историографии» существенно иной по сравнению с компилятивной. Историк не пассивно воспроизводит содержание исторического источника, а старается с помощью соответствующей техники установить достоверность имеющихся у него сообщений. В конечном счете он сам решает, принять или отвергнуть сообщение источника, он, стало быть, несет критерий истины в себе самом.

Так субъекту исторического познания возвращается необходимая ему самостоятельность, без которой вообще невозможно познание в какой бы то ни было сфере. Научное знание не дар небес, а результат собственных интеллектуальных усилий субъекта, который всегда сам решает, «что есть истина» в том или ином случае. Если же он передоверяет это решение кому-либо другому, отдельно индивидууму или целой корпорации, он моментально перестает быть ученым, часто сам того не замечая и с комической важностью претендуя на роль человека знания, тогда как он всего лишь хранитель догмы, «сказитель», но никак не ученый.

И тут мы в нашем свободном пересказе подошли к решающему пункту методологической доктрины Коллингвуда, где в наибольшей степени сказывается своеобразие его взглядов, которое, как ни парадоксально, менее всего подчеркивается в комментаторской литературе. Это его концепция «научной истории» как завершающей фазы эволюции историографии. И здесь самое главное — недвусмысленное и многократно повторенное автором признание научного характера истории. История есть наука, вернее сказать, она сравнительно недавно стала настоящей наукой, и случилось это «за последние пятьдесят лет» (писано в 30-х годах), т. е. в 80—90-е годы прошлого столетия. До того времени она еще не сформировалась в науку, и даже «критическая история», по мнению Коллингвуда, была лишь последней фазой компилятивной, так как она не изменила рабской приверженности историка к источнику и только предоставила ему свободу решения принять или отвергнуть данное сообщение,

Решающую роль в эмансипации историка от гнета внешнего авторитета писаной традиции сыграла археология. Именно ее Коллингвуд именует «методологической лабораторией» исторического мышления. Дело не только в массе новой исторической информации, которой мы обязаны археологическим раскопкам и которая позволила устранить ошибки рационалистического гиперкритицизма, возвратив значение исторического источника Библии и

эпическим сказаниям древних народов вообще. Гораздо важнее то, что археологические изыскания позволяют моделировать процесс познания в исторической науке без затемняющих деталей, привносимых письменностью.

Здесь уж никак не скажешь, что историк просто заново рассказывает, повторяет содержание древних текстов. Ведь археолог по характеру своей деятельности очень напоминает естествоиспытателя: перед ним не пыльные архивы, которые нужно перетряхнуть, чтобы найти золотые крупы готового знания о прошлом, он имеет дело с вещественной реальностью, немой хранильницей тайн, такой же, как и природа. Как и естествоиспытатель, он еще должен заставить эту реальность заговорить, т. е. распознать в ней следы социокультурной деятельности (здесь, разумеется, аналогия с естествознанием перестает работать).

Таким образом, как это ни может показаться странным для приверженца критической философии истории, Коллингвуд подчеркивает общность логико-методологической процедуры в естествознании и исторической науке.

Поскольку история является наукой, ее методология совпадает с методологией естествознания. Правила научного метода, сформулированные Бэконом и Декартом, в равной мере относятся и к естествознанию, и к истории. На эту тему Коллингвуд высказывался неоднократно и совершенно недвусмысленно. Логическая природа метода в обоих случаях одинакова. «Весь современный научный мир основан на предпосылке, что природа одна и что наука едина»⁴⁷.

Научное мышление не находится по отношению к своему объекту в состоянии пассивной рецептивности, оно само, как говорил Бэкон, призывает природу к ответу, выпытывает у нее тайну (отсюда и само название: естествоиспытатель). То же самое относится и к исследованию истории. Историк только в той мере заслуживает звания ученого, в какой стремится мыслить систематически, добываясь ответа на им самим поставленный вопрос и не довольствуясь тем, что уже содержится в документах.

Следовательно, историческая наука есть дело систематического мышления, а не бездумного повторения чужих суждений, хотя бы и выдержавших критическую проверку, или монтажа из готовых кусков. Но что такое систематическое мышление? «Здесь есть две стадии, первая — расчленение, вторая — расположение по порядку. Когда вопрос впервые возникает в уме, Он обычно... представляет собой смешанную массу различных вопросов, которые... я задаю себе сразу. Но на них нельзя сразу ответить. Прежде чем ответить, их нужно расчленить и превратить клубок вопросов в перечень вопросов, в котором каждый пункт есть один, и только один вопрос... После расчленения очередь за упорядоче-

⁴⁷ Collingwood R. G. Essay on Metaphysics, p. 206.

нием. Вопросы следует упорядочить, потому что возникновение одного вопроса зависит от того, что дан ответ на некий иной вопрос»⁴⁸.

Теперь можно объяснить постоянные ссылки на Бэкона и Декарта, встречающиеся в работах Коллингвуда. От Бэкона идет требование привлечь природу «к ответу», «пытать» ее целенаправленно и систематически, не надеясь на случайную находку. Расчленение же проблем и их рассмотрение в логическом порядке как раз то, что Декарт считал необходимым элементом научного метода. Однако самое любопытное во всем этом одно ускользнувшее от внимания комментаторов обстоятельство: названные правила основоположники новой философии адресовали исключительно естествознанию, совсем не помышляя об истории!

У Коллингвуда эти общенаучные требования распространяются и на историческое познание, они-то и делают историю наукой. В общем ход мыслей Коллингвуда прямо противоположен логике рассуждений неокантианцев школы Виндельбанда — Риккерта: те констатировали методологическую несовместимость «наук о природе» и «наук о культуре» при одинаковом эмпирическом базисе обеих групп наук. Коллингвуд, напротив, отстаивает методологическое единство науки вообще без какого бы то ни было разделения их в данном отношении, в то же время отмечая своеобразие предметных областей, отражающееся на их структуре.

Как действует эта методология непосредственно в процессе исторического исследования, читатель может узнать из третьего параграфа «Эпилогмен». Здесь мы только хотим обратить внимание на аналогию между историческим исследованием и работой детектива, ломающего голову над разгадкой очередного преступления. Аналогия эта развернута самым подробным образом, ибо Коллингвуд придавал ей, по-видимому, важное значение, и нетрудно понять почему. Она позволяет наглядно продемонстрировать различие между историческим исследованием, которое проводит подлинный ученый, и исторической компиляцией, пусть даже включающей критику источников.

Мысль нашего автора можно пояснить и без помощи вымышленной детективной истории, которую он нам рассказывает в своей книге. Действительная история (это теперь все чаще и чаще вспоминают) преподносит порой такие сюрпризы, перед которыми отступает самое изощренное воображение. Наше время полно примеров политических убийств, совершившихся при весьма «таинственных», т. е. невыясненных, обстоятельствах. Одним из таких примеров мы и воспользуемся. Допустим, нас интересует, кто убил президента Кеннеди.

Здесь уже методы компилятивной историографии никуда не годятся. Во-первых, нет такого документа, в **котором** было бы прямо

⁴⁸ Ibid., p. 38. 39.

сказано, кто подлинный убийца и его сообщники, без которых это «мероприятие» не могло быть успешным. Организаторы политических убийств, естественно, не думают о нуждах историков и предпочитают не фиксировать свои замыслы в порядке установленного делопроизводства. Во-вторых, вообще неясно, где искать желанный «материал» и какого он должен быть рода: клочок бумаги или кадр киноплёнки, а может, и другие вещественные улики, вовсе не содержащие прямого сообщения о происшедшем. Это может быть совсем неприметная деталь, тысячи раз уже попадавшая в поле зрения изыскателей, но не расшифрованная как улика, позволяющая прийти к выводу о том, кто виновник преступления.

Ответ на подобный вопрос был бы действительным открытием, новым знанием в подлинном смысле слова, а не находкой нового документа, в котором решение головоломки дано в письменном **виде**, готовом к употреблению в целях компиляции. Компилятор оперирует «блоками» готовой информации (вот почему Коллингвуд называет компиляцию «историей ножниц и клея»), сцепление материалов в его конструкции обеспечивается простой хронологической последовательностью, которая заранее «дана» и на которую факты «нанализываются». Это избавляет компилятора от изнурительного труда логической организации изложения, и не только изложения уже полученных результатов, а организации самого **поиска**, т. е. проведения собственно исследования. Иначе говоря, для компилятора изложение стоит на первом плане, более того, «то вообще единственная его задача, поскольку исследования как такового процедура его работы не предусматривает. Здесь нет проблемы в научном смысле, а потому нет и исследования.

Параллель с расследованием уголовного дела служит одной цели: показать, что для научной истории не существует готовых исторических источников, а есть лишь «фактические данные» (evidence), которые становятся таковыми лишь в процессе исторической интерпретации, если исследователь умеет применять «логику вопроса и ответа». Любой элемент чувственно воспринимаемого историком настоящего, т. е. окружающей его социокультурной среды, может в принципе стать фактическим подтверждением для умозаключения историка, если только тот знает, какой вопрос задать, чтобы немой свидетель прошлого вдруг «заговорил». Но окончательный ответ венчает длительную процедуру розыска, длинную цепочку вопросов и **ответов**, и стоит только промахнуться в одном каком-нибудь звене, задать «не тот» «опрос, который требуется именно в данной ситуации, на данной стадии исследования, как весь процесс мышления либо отклоняется в сторону, либо начинает работать вхолостую.

Что значит «тот вопрос»? С методологической точки зрения можно указать только один его признак — «логическую эффективность», благодаря которой он позволяет продвинуть исследование на ступеньку дальше, какой бы маленькой она ни была, а не

заводит в тупик. Мастерство исследователя, сила его мышления как раз и проявляются в неуклонном, систематическом продвижении к цели. «Счастливые случайности», которым в свое время придавал такое значение Гельвеций, играют «наводящую» роль только в той мере, в какой включаются в «железную» логику исследовательского мышления. В противном случае дары Фортуны остаются втуне.

Мы видим, что в рамках методологии Коллингвуд стоит на позициях рационализма и безоговорочного признания научного статуса истории. История после долгих веков презрения со стороны людей науки наконец-то усвоила методологические предписания Бэкона и Декарта и в этом отношении стала вровень с естествознанием! Это основная мысль «Эпилогмен»: свершилась «бэконовская революция», и история стала наукой.

В своих методологических размышлениях Коллингвуд отнюдь не одинок, примерно так думали многие передовые историки его поколения, например Марк Блок, который был тремя годами старше и выражал то же самое историческое сознание, боровшееся с окаменелыми предрассудками позитивизма. Вот как Блок критикует «теорию пассивности», против которой возражал еще Брэдли и критика которой составляет основное содержание параграфа «Исторические данные» в «Идее истории». Он пишет: «Знаменитая формула старика Ранке гласит: задача историка всего лишь описывать события, „как они происходили“... В ней можно скромно вычитать всего-навсего совет быть честным — таков, несомненно, смысл, вложенный в нее Ранке. Но также — совет быть пассивным»⁴⁹. «Всегда вначале — пылливый дух. Ни в одной науке пассивное наблюдение не было плодотворным. Если допустить, впрочем, что оно вообще возможно»⁵⁰ (это и отрицает Коллингвуд, ссылаясь на бэконовский принцип активности исследования).

Развивая ту же самую мысль, этот выдающийся медиэвист продолжает: «При нашей неизбежной подчиненности прошлому мы пользуемся по крайней мере одной льготой: хотя мы обречены знакомиться с ним лишь по его следам, нам все же удается узнать о нем значительно больше, чем ему угодно было нам открыть. Если браться за дело с умом, это великая победа понимания над данностью»⁵¹.

«Победа понимания над данностью» — лучшего резюме для учения Коллингвуда о научной историографии в отличие от компилятивной не придумаешь. Вообще критика компилятивной историографии составляет наиболее ценный, на наш взгляд, момент философии истории Коллингвуда и к тому же, насколько мы знаем, уникальный в литературе буржуазного историзма. Для диалектико-материалистической теории познания принципиальное

⁴⁹ Блок М. Апология истории. М, 1973, с. 76.

⁵⁰ Там же, с. 38.

⁵¹ Там же, с. 37.

отстаивание активности научного мышления в процессе исследования всегда было одним из фундаментальных положений, но в атмосфере позитивизма с его примитивно-сенсуалистическим пониманием данности, эмпирии акцент на творческой самостоятельности субъекта вполне оправдан.

И все же, несмотря на ряд плодотворных предписаний, методологическая доктрина Коллингвуда неполна, а в сочетании с его идеалистической метафизикой способна даже отрицательно влиять на практику исторического мышления. Во-первых, его методология явным образом сконцентрирована на выявлении индивидуального агента исторического действия. Хотя во многих случаях это действительно очень важно, но в общем задача исторической науки гораздо шире и сложнее. И нельзя даже сказать, что Коллингвуд этого не учитывал: мы уже приводили цитату из его книги, где говорится о необходимости исследовать процесс социального изменения в противоположность поверхностному событийному повествованию, принятому в традиционной политической историографии. В «Идее истории» он порицает Гегеля за то, что тот, преодолев в теории этот поверхностный способ рассмотрения исторического процесса, на практике, в лекциях по философии истории, сбился на проторенный путь односторонней политической историографии.

Во-вторых, подчеркивание познавательной активности субъекта очень легко может перерасти в субъективизм интерпретации, если не соединяется органически с материалистической теорией отражения. И действительно, как отмечает с должным пиететом по отношению к учителю проф. Ричмонд, Коллингвуд иногда по отношению к учителю проф. Ричмонд, Коллингвуд иногда по виду объективного повествования смешивал факты со своим домыслами, что резко всего проявилось в совершенно произвольной интерпретации легенды о короле Артуре⁵². Конечная причина этого — идеалистический априоризм метафизики истории Коллингвуда, явно не согласующейся с подчеркиванием методологической общности истории и естествознания. Иначе говоря, методологическая доктрина Коллингвуда требует совершенно иной философско-гносеологической основы, чем идеалистический постулат «автономии истории».

Но как бы ни оценивать с современной точки зрения работы Коллингвуда по древней истории Британии, есть одна область исторического исследования, в которой его книги не устарели и по сей день. Это история идей. Здесь он был — без преувеличения — настоящим мастером. Его умение сжато, связно, ясно и впечатляюще выразить смысл идеи, проследить этапы ее развития в хаосе хронологической последовательности различных точек зрения, несомненно, бросится в глаза читателю. Разумеется, в науке ничего нельзя принимать на веру, и многие его построения

⁵² *Richmond f. A. Op. cit.*, p. 478, 479.

требуют проверки и критики, но они, как правило, глубоки, интересны и способны пробуждать мысль.

Приведем пример из одной его книги, о которой мы еще не говорили. Есть давняя историко-философская проблема: Аристотель подверг критике платоновскую теорию идей, или «форм», но в то же время известно, что его критика повторяет ту, которая содержится в платоновском диалоге «Парменид», а кроме того, известно, что Аристотель в общем теорию идей Платона разделял, а не отвергал. Как совместить эти, казалось бы, абсолютно противостоящие друг другу данные? В учебниках по истории философии иная проблема чаще всего решается простым и весьма распространенным способом: сообщают только о критике Платона Аристотелем и умалчивают обо всем остальном, что этому противоречит и, следовательно, требует объяснения.

Коллингвуд по крайней мере предлагает объяснение, которое, если и не рассеивает всех сомнений, то во всяком случае выглядит как вполне обоснованная гипотеза: критика Аристотеля преследовала цель улучшить теорию идей Платона в том, что касалось соотношения между вечными формами вещей и верховным принципом мира. В итоге появилась концепция «неподвижного перво-двигателя». «Платон в „Тимее“ представляет бога благодаря творческому акту его воли как действующую причину природы, а формы ввиду их статического совершенства — как ее целевую причину; Аристотель, отождествляя бога с формами, приходит к одному единственному двигателю со специфической самодовлеющей активностью самопознания... мыслящего эти формы как категории собственного мышления и, поскольку эта деятельность высочайшая и лучшая из всех возможных, вызывающего во всей природе желание ее и влечение — „визус“ — к воспроизведению в разной степени и соответственно наивысшим потенциям каждой вещи»⁵³. Для нас важен, конечно, не бог и прочие аксессуары «философской веры», интересен анализ развития идей в истории философии, преемственность традиции и одновременно изменения в ее лоне, изменения, которые, накапливаясь, приводят к возникновению нового, резко отличающегося от предшествующего, но вместе с тем выношенного и взращенного временем.

Нашему читателю не может не imponировать призыв Коллингвуда к интеллектуальной честности и гражданской ответственности гуманитария, его защита диалектического способа мышления, хотя и на идеалистической основе, и отстаивание рационализма в исторической науке. В его работах поставлены важнейшие проблемы исторического знания, которые еще долго будут привлекать внимание исследователей.

М. А. Киссель

⁵³ Collingwood R. C. The Idea of Nature. New York, 1960, p. 87.

ПРИМЕЧАНИЯ

Первое издание «Идеи истории» увидело свет в 1946 г., после смерти автора. В дальнейшем это сочинение переиздавалось в 1948, 1949, 1951 гг. Настоящий перевод сделан с оксфордского издания 1961 г.

Первое издание «Автобиографии» вышло в Оксфорде в 1939 г. Настоящий перевод сделан с лондонского издания 1944 г.

На русском языке произведения Р. Дж. Коллингвуда публикуются впервые.

ИДЕЯ ИСТОРИИ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Коллингвуд иронизирует над фрейдистскими концепциями исторического сознания. По Фрейду, «истерические пациенты страдают от воспоминаний», а невроз — это неспособность уйти от власти прошлого. Психотерапия в ортодоксальном фрейдизме — анализ психического прошлого пациента, преимущественно отдаленного, ушедшего в подсознание, но мучающего его и в настоящем. Во время работы Коллингвуд над «Идеей истории» (30-е годы) делались попытки перенести эту теорию невротических заболеваний на историческое сознание вообще. См., например: *Мангейм К.* Рациональные и иррациональные элементы в современном обществе. Лондон, 1934. Коллингвуд, вообще крайне враждебно относящийся к любым психологическим интерпретациям как исторического процесса, так и исторического сознания, указывает на полный субъективизм фрейдистских концепций исторического мышления и в ходе дальнейшего изложения более не обращается к фрейдизму в историографии.

² Эпистемология (греч.: наукоучение) — теория познания. употребле-

ние термина «эпистемология» вместо «гносеология» или «теория познания» характерно для английской философской литературы.

³ Имеется в виду критика формально-схоластической логики средневековой науки с ее канонизацией дедуктивных силлогистических моделей мышления. Эта критика, ознаменовавшая собой начало философии нового времени (Бэкон, Декарт), была тесно связана с поисками нового, индуктивного и экспериментального метода познания природы.

⁴ Шарль Жан — профессор Эколь Нормаль, ученый секретарь Института семитологических исследований Парижского университета, составитель словаря семитских надписей.

⁵ «Оккультная сущность» — таинственная сущность вещей, находящаяся вне временно-пространственного мира явлений, но управляющая последним. Корни оккультизма в философии восходят к теории идей Платона и неоплатонической мистике. Подхваченный средневековой наукой, оккультизм явился тормозом на пути познания реального мира. Приводимое Коллингвудом положение: «Не следует умножать сущности без необходимости» — принадлежит английскому логике

Вильяму Оккаму и вошло в историю философии под названием «бритвы Оккама».

ЧАСТЬ I

¹ **Моавитский камень** — надпись, найденная в 1868 г. и хранящаяся в Лувре. Это — один из древнейших памятников, относящихся к истории Палестины. Моав — рабовладельческое государство, существовавшее с конца второго тысячелетия до н. э. до второй половины первого тысячелетия до н. э. на юге современной Иордании.

² *Геродот*, I, 1.

³ *Фукидид*, I, 1.

⁴ Там же.

⁵ Коллингвуд стремится доказать, что в древнегреческой философии движение, процесс считались непознаваемыми и рассматривались как предмет не точного знания, а всего лишь мнения. В утрированном виде эта точка зрения выражена у элеатов (Ксенофан, Парменид, Зенон), одной из школ греческой философии конца VI — начала V в. до н. э. Учение о непознаваемости движения у элеатов превращается в отрицание самого существования движения, которое для них является чем-то кажущимся, но не реальным.

⁶ Имеется в виду пятидесятилетие, отделяющее греко-персидские войны от Пелопоннесской войны. Коллингвуд ссылается здесь на известное высказывание **Фукидида** (I, 97) о недостоверности рассказов, описывающих события до греко-персидских войн.

⁷ В своем основном труде — «История упадка и разрушения Римской империи» (1776—1788) — Э. Гиббон с антиклерикальных позиций Просвещения анализирует причины упадка и падения Римской империи после правления Антонинов. Главную причину гибели Римской империи Гиббон видит в распространении христианской религии.

⁸ Главный труд английского историка античности Дж. Грота — 12-томная «История Греции».

⁹ *Фукидид*, I, 23.

¹⁰ Имеется в виду восстание на острове Керкире, союзнице Афин, на пятом году Пелопоннесской войны. См.: *Фукидид*, III, 69—82.

¹ Мелийский диалог — изложение Фукидидом переговоров послов афинян с советом осажденной Мелы, спартанской колонии.

¹² **Кекропс** — легендарный основатель Афин.

³ Имеются в виду авторы, писавшие местную, локальную историю или занимавшиеся конкретными историческими изысканиями, но не освещавшими всемирную историю в целом.

⁴ Т. е. Рим.

¹⁵ **Сикофантаи** (греч.: доносчики, соглядатаи) — каста профессиональных обвинителей в афинских судах. Предъявляя иск какому-нибудь афинскому гражданину, они получали процент от конфискованного имущества, если суд решал дело в их пользу. Эта каста профессиональных жалобщиков широко использовалась афинской демократией в борьбе с чрезмерной концентрацией имущества или власти у отдельных лиц. С течением времени слово «сикофант» приобрело нарицательное значение клеветника, сутяги, человека, с помощью властей обдeldывающего свои грязные дела.

¹⁶ **Хенгист** — полулегендарный вожь первых англосаксонских завоевателей Британии. По преданию, был приглашен королем Британии Вортигерном для помощи в войне с пиктами. Предательски убив короля, Хенгист основал первое англосаксонское королевство на территории Кента. Имя Хенгиста упоминается во всех древнейших источниках по английской истории.

ЧАСТЬ II

¹ **Св. Августин** — Августин Аврелий, Августин Блаженный (354—430) — епископ Гиппона (Северная Африка), богослов, один из крупнейших представителей патристики на Западе. Основной труд Августина в области христианской философии **истории** — «О граде **Божьем**» — заложил основы всей средневековой философии истории. Оказал также громадное влияние на идеологию раннего средневековья своими трудами по экзегетике Священного писания.

- ² Евсевий Кесарийский — основоположник церковной истории, автор трудов: «Жизнь Константина», «Церковная история», «Приготовление к Евангелию» и др.
- ³ Иероним Стридонский — один из «отцов» западной католической церкви. Переводчик Библии на латинский язык. Перевод известен под именем «Вульгаты».
- ⁴ Амвросий Медиоланский — епископ Миланский, один из «отцов церкви». Автор книг по церковному праву, догматике, экзегетике.
- ⁵ Исидор Севильский — епископ Севильи, святой католической церкви. Автор популярной средневековой энциклопедии «Начала, или Этимологии».
- ⁶ Беда Достопочтенный — англосаксонский летописец, монах. Автор многочисленных работ по экзегетике Ветхого и Нового завета и «Церковной истории англоv» — ценнейшего источника по истории Англии со времени римского завоевания Британии по VIII в. н. э.
- ⁷ «Flores Historiarum» — памятник английской средневековой историографии XIII в. Длительное время приписывался несуществовавшему Матвею Вестминстерскому. На самом деле написана Матвеем Парижским (ум. в 1259), монахом в Сент-Олбане. Последнее критическое издание памятника осуществлено в 1890 г. Упомянутые автором легенды см. в записях за 878, 1035 и 1057 годы.
- ⁸ Альфред Великий — король Англии, организатор борьбы с датскими и норманскими вторжениями, законодатель, создатель административного и судебного устройства Англии в эпоху раннего средневековья. Имеется в виду легенда о пребывании короля Альфреда, скрывшего свое имя, в хижине пастуха после разгрома его войска и завоевания Уэссекса датскими викингами в 878 г. По легенде, чрезвычайно популярной в англоязычной культуре, король получил резкую отповедь от жены пастуха за подгоревшие по его вине пироги.
- ⁹ Леди Годива (Годгифу) — легендарная основательница Бенедиктинского монастыря в Ковентри (1043). По легенде, впервые упомянутой в «Англо-саксонских хрониках» (под 1057 г.), добилась освобождения жителей Ковентри от тяжелых налогов, согласившись проехать по Ковентри верхом, будучи обнаженной.
- ¹⁰ Кнут — король Дании, Англии и Норвегии. Восстановил утраченные датчанами завоевания Англии. Имеется в виду рассказ о последней, предсмертной речи Кнута, обращенной к волнам Северного моря. Драматически построенная сцена обращения Кнута к морю содержит слова, полные христианского смирения перед всевышним, повелевающим всеми стихиями и всеми, кто их населяет.
- ¹¹ Ипполит — раннехристианский писатель-апологет, религиозный лидер одной из римских христианских сект, провозглашенный ею «антипапой». Известен своими работами, отстаивающими принцип троициности божества, и резкой критикой монотеистических ересей II—III вв. Главный труд Ипполита — «Философумена, или Опровержение всех ересей» (ранее ошибочно приписывали Оригену). Приводимое Коллингвудом положение — цитата из дошедшего до нас отрывка другого труда Ипполита — «Об антихристе».
- ¹² Иоахим Флорский (1132—1202) — итальянский мыслитель, создатель мистико-диалектической концепции всемирно-исторического процесса, основоположник мессиянистических движений итальянской религиозной мысли конца XII—XIII в. Деление мировой истории на три эпохи, соответствующие трем ипостасям божественной троицы, с ожиданием наступления эпохи Святого духа оказало большое влияние на средневековую и возрожденческую философию истории. Влияние Иоахима Флорского прослеживается и в настоящее время в мистических философско-исторических построениях, в частности в русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. (В. Соловьев, Н. Бердяев).
- ¹³ Жан Боден — французский историк, правовед, публицист, теоретик абсолютизма. Здесь Коллингвуд имеет в виду его работу «Метод легкого изучения истории» (1566), в частности гл. VII: «Опровержение тех, кто учит о четырех империях».

ском фольклористики и оказал большое влияние на зарождавшееся романтическое движение.

См.: *Кант И.* Соч. В 6-ти т. М., 1966, т. 6.

Александр Готлиб Баумгартен — немецкий философ школы Вольфа (докантовская метафизика), основоположник эстетики как специальной философской дисциплины. Принципы этой науки изложены в его двухтомной «Эстетике» (1750—1758). Баумгартен оказал большое влияние на Канта, введя, в частности, понятие «вещи в себе».

См.: *Юм Д.* Соч., т. 2, с. 819.

Термином «эмпатический» (от греч. *эмпатия* — вхождение внутрь, «чувствование») в том направлении философии, к которому принадлежал Коллингвуд, обозначается проникновение историком во внутренний мир исторических деятелей, в дух описываемых событий.

Так обозначаются посылка и заключение в логическом выводе. Антецедент — то, из чего следует, консеквент — то, что следует.

Интеллигивельный (от лат. *intelligibilis* — рассудочный) — предмет, постигаемый только разумом.

Бенедетто Кроче — итальянский философ-идеалист, историк, публицист, политический деятель, профессор Неаполитанского университета. Его философия сложилась под сильным влиянием Гегеля, Вико, немецкой философии истории конца XIX в. с ее резко выраженным антипозитивизмом. Гипостазируя принципы исторического объяснения, Кроче кладет их в основу системы «абсолютного идеализма», превращая историю в единственную науку о подлинной реальности и отождествляя ее с историей духа. Философские и философско-исторические взгляды Кроче изложены в его четырехтомном труде «Философия как наука о духе» (1903—1913). Антипозитивизм и углубленная разработка принципов историзма у Кроче оказали большое влияние на западноевропейские гуманитарные науки. Марксистскую критику взглядов Кроче см.: *Аббате М.* Философия Бенедетто Кроче и кризис итальянского общества. М., 1959; *Богомолов А. С.* Неогегельянство в Ита-

лии.— В кн.: Современная буржуазная философия. М., 1972.

Леопольд фон Ранке — крупнейший немецкий историк, профессор Берлинского университета, официальный историограф Прусского королевства. Многочисленные труды Ранке охватывают историю нового времени почти всех западноевропейских стран. Лучшие работы посвящены истории папства в XVI—XVII вв. и Реформации в Германии. Наряду с Нибуром Ранке считается основоположником критического метода анализа источников (для повой истории). Философско-историческая концепция Ранке окрашена протестантским провиденциализмом. Будучи идеалистом, он выступал как теоретик так называемого «индивидуализирующего метода в историографии» с его исключительным вниманием к деятельности «великих людей» и недооценкой социально-экономических и структурных факторов исторического процесса. Марксистскую оценку философии истории и исторических работ Ранке см.: *Вайнштейн О. Л.* Леопольд фон Ранке и современная буржуазная историография.— В кн.: К критике новейшей буржуазной историографии. М.; Л., 1961.

Коллингвуд цитирует неточно. В Послесловии к 2-му изданию I тома «Капитала» К. Маркс писал: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо поставить ее на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 22).

Календари королевских рескриптов и патентов (Calendars of closed and patent rolls) — годовая регистрация королевских рескриптов (административные распоряжения временного характера, скрепленные Большой Государственной печатью Англии) и патентов (указы более длительного срока действия), осуществляемая канцелярией лорда-канцлера с начала XIII в. Первоначально охватывали всю область государственного управления. С XVI в. содержанием рескриптов стали прежде всего имущественные бенефиции короны, а частностью разрешение на «огораживанис» общинных земель. В это же

- время «патенты» превратились в указы о назначении на государственные должности, пожалованиям дворянства и титулов.
- ¹⁴ Теодор Моммзен — крупнейший немецкий историк античности. Широко известен своими работами по римскому праву, конституционной и общей истории Рима. Внес большой вклад в эпиграфику и источниковедение Рима.
- ¹⁵ Фредерик Уильям Мейтленд — английский историк, специалист по истории средневековой Англии и права. Издатель и комментатор ценнейших средневековых источников.
- ¹⁶ Бертольд Георг Нибур — немецкий историк античности. Считается основателем критического метода анализа источников в историографии XIX в.
- ¹⁷ Королларий — положение, непосредственно вытекающее из доказанного.
- ¹⁸ Здесь у Коллингвуда неточность. «История Рима» Моммзена не была доведена до конца (вышли первые три тома и пятый, посвященный римским провинциям), однако изложение событий римской истории доведено лишь до 46 г. до н. э., до победы Юлия Цезаря в битве при Тапсе. Битва же при Акциуме, в которой Антоний потерпел поражение от Августа, произошла в 31 г. до н. э.
- ² Эдуард Фримен — английский историк, занимавшийся проблемами исторического познания, теоретик сравнительно-исторического метода. Его исторические работы посвящены средневековой истории Англии.

ЧАСТЬ IV

- Юд научным методом имеется в виду естественнонаучный.
- ⁵ Фрэнсис Герберт Брэдли — английский философ-идеалист, глава английского неогегельянства. В конце XIX в. выступил с резкой критикой доминирующей традиции английской философии — субъективного идеалистического эмпиризма Беркли Юма — Милля с позиций так называемого абсолютного идеализма с его учением о духовной природе подлинной реальности. Основная работа Брэдли — «Видимость и реальность» (1893) — возрождает

идеи объективно-идеалистического трансцендентализма немецкой классической философии (Кант, Гегель). В последующем развитии английской философской мысли теория Брэдли явилась главным объектом критики со стороны эмпирически ориентированных реалистических и позитивистских школ (Дж. Мур, Б. Рассел, К. Вилсон). См. раздел «Мелкие философы» в «Автобиографии» Коллингвуда.

- ³ Тьюбингенская или новотьюбингенская школа — группа немецких протестантских богословов во главе с Фердинандом Бауром, связанная с Тьюбингенским университетом. Критические исследования новозаветной литературы, осуществленные этой школой в 30—40-х годах XIX в., вызвали ожесточенную борьбу мнений в религиозной и философской мысли Германии, хотя сами представители школы и не стремились делать атеистических выводов из своих исследований.
- ⁴ Фердинанд Баур — немецкий теолог, глава новотьюбингенской школы, основоположник критического и рационалистического метода анализа текстов новозаветной литературы. Давид Фридрих Штраус — немецкий теолог, философ-младогегельянец. Выявил мифологические элементы Священного писания. Происхождение новозаветных мифов объяснял с так называемой «субстанциальной» точки зрения, т. е. как порождение коллективного сознания. Впоследствии перешел к радикальной критике христианской религии, к отрицанию религии откровения вообще, к пантеизму.
- Джон Стюарт Милль — английский философ-позитивист, логик. В XIX в. явился главным представителем субъективно-идеалистической и агностической традиции в английской философии (Беркли, Юм). Наиболее известное произведение Милля — «Система логики дедуктивной и индуктивной» (1843). Милль внес значительный вклад в разработку принципов индуктивной логики и эмпирических методов исследований в общественных науках.
- ⁶ Джон Кук Вилсон — малозначительный английский философ-неореа-

- лист, профессор логики в Оксфордском университете. Примкнул к критике «абсолютного идеализма» Брэдли, данной Дж. Муром, Б. Расселом и др. с позиций неореализма (общую характеристику неореализма см. ниже, прим. 7). В оксфордскую школу неореализма наряду с Вилсоном входили также Г. Причард и Г. Прайс.
- 7 Бертран Рассел — крупный современный английский философ, логик, математик, общественный деятель (один из учредителей Пагуошского движения). Автор отмечает один из этапов сложной философской эволюции Рассела — кембриджский период его деятельности (1898—1916), характеризующийся «возвращением» против английского неогегельянства и переходом на позиции так называемого неореализма. Неореализм восстанавливает гносеологическую противоположность субъекта и объекта в познавательном акте, независимость познаваемого от познающего. Однако признание объективного существования предмета при этом не сопровождается переходом на позиции материалистического монизма, что создает внутренние противоречия и непоследовательность в развитии школы, выявившиеся в дальнейшей эволюции философских взглядов Рассела. В состав кембриджской школы неореализма, в отличие от оксфордской тесно связанной с развитием точного естествознания, в начале века наряду с Расселом входили также крупные представители английской философии, как Дж. Мур, А. Н. Уайтхэд. Свой кембриджский период Рассел описал в книге «Мое философское развитие» (1959).
- 8 Самюэл Александер — один из главных представителей в Англии «идеалистического эволюционизма». В главном своем произведении — «Пространство, время, божество» (1920) — он пытался построить иерархизированную систему бытия с качественно несводимыми друг к другу ступенями. Критику «идеалистического идеализма» с его теорией так называемой эмерджентной эволюции (эволюции, основанной на телеологическом понятии конечной причины) см.: Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии. М., 1962, гл. 5.
- 9 Роберт Флинт — шотландский священник и философ, профессор этики и политической экономики в Университете Сент-Эндрю, затем профессор теологии Эдинбургского университета. Коллингвуд имеет в виду книгу Флинта «Философия истории в Европе» (1874, частично переработанное и дополненное издание — 1894).
- 10 Бернард Бозанкет — английский философ-неогегельянец. Первые его работы связаны с логикой, которая трактовалась в гегелевском духе как «ключ» к познанию процессов реальности. Большая часть трудов Бозанкета посвящена разработке эстетических, этических, социально-философских положений английского неогегельянства. Основные работы этого периода: «История эстетики» (1892), «Философская теория государства» (1899), «Мысли по этике» (1918).
- 11 Уильям Рольф Индже — английский священник, преподаватель философии в Кембридже, с 1911 г. — настоятель собора св. Павла в Лондоне. Автор ряда философских работ, написанных под сильным влиянием неогегельянства и платонизма. Кроме указанной Коллингвудом последней работы Индже, можно назвать: «Христианский мистицизм» (1899), «Философия Плотина» (1918).
- 12–13 Шарль Лангва — французский историк-медиевист, профессор Сорбонны, директор Национального архива. Автор (вместе с Сеньбосом) популярного в начале века «Введения в изучение истории», на которое и ссылается Коллингвуд, неточно приводя год издания — 1898 (на самом деле — 1899).
- 14 Шарль Сеньбос — французский историк, исследовавший различные области французской истории, в частности парламентскую и политическую историю.
- 1 Генри Томас Бокль — английский историк и социолог, автор знаменитой в XIX в. «Истории цивилизации в Англии» (1858—1861), представлявшей собой введение к неосуществленному труду по исто-

- рии западноевропейской духовной и материальной культуры. В завершённой части работы сформулированы общие принципы анализа исторического процесса: географический детерминизм, прогрессистский эволюционизм, фритредерство и т. д.
- 16 Герберт Спенсер — английский философ, представитель биолого-эволюционного этапа развития позитивизма. Пытался строить общую систему философии, основываясь на эволюционных теориях своего времени, по преимуществу дарвиновских (эмбриология К. Бэра, эволюционное учение Ламарка и т. д.). Автор имеет в виду распространение Спенсером своего абстрактного эволюционизма на динамику человеческого сообщества и теорию исторического прогресса (прежде всего в «*Основаниях социологии*», 1877—1896). Само понятие исторического прогресса у Спенсера формально-описательно, лишено исторической необходимости и увековечивает специфические черты «манчестерского» (домонополистического) капитализма, подводя под них псевдocosмическую базу. Критику спенсеризма см.: *Нарский И. С.* Очерки по истории позитивизма. М., 1960, гл. IV; *Кон И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964, гл. 2 и др.
- 17 Томас Генри Гексли — английский биолог-эволюционист, выдающийся пропагандист эволюционного учения Дарвина. Романизовские лекции — лекции, учрежденные английским биологом-эволюционистом Романизом в Оксфорде в 1891 г.
- 18 Вильям Стабс — английский историк, епископ в Оксфорде. Работал в области истории англиканской церкви и государственного права Великобритании. Главная его работа — «*Конституционная история Англии*» (1873). Издатель ряда ценных документов по истории английского государства и церкви в средние века.
- 19 Джон Багнелл Бьюри — английский историк, профессор истории в Дублинском и Кембриджском университетах. Исторические труды его в основном посвящены Поздней Римской империи. Издатель и комментатор сочинения Гиббона.
- 20 Джон Актон — английский историк и политический деятель, профессор истории в Кембриджском университете, один из редакторов «*Кембриджской истории нового времени*». Основные работы Актона посвящены истории политической и религиозной свободы (веротерпимости), рассматриваемой с позиций викторианского либерализма.
- 21 В английском языке слово «наука» (science), как правило, обозначает науку естественно-математического цикла.
- 22 Майкл Джеймс Оукшотт — профессор политологии Лондонского университета. Его единственное историко-философское исследование — анализируемый Коллингвудом «*Опыт и его формы*» (1933). В дальнейшем занимался политологией и историей политической мысли Англии (цикл работ о Гоббсе).
- 23 Дизъюнкция — логическая операция, образующая сложное высказывание из объединения двух высказываний с помощью логического союза «или».
- 24 Арнольд Тойнби — английский историк, автор одного из самых капитальных трудов в западноевропейской философско-исторической мысли — 12-томного «*Исследования истории*» (1934—1961). Из многочисленных советских работ, в которых анализируются взгляды Тойнби на историю, см., например: *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959.
- 25 Мелхиседек (др.-евр. — «Царь мира») — загадочная фигура Библии (Бытие, XIV, 18—20). Называя некоторые общества мелхиседековыми, Коллингвуд характеризует таким образом отсутствие у них связи, родства с другими обществами. Мелхиседек, по Библии, достиг высокого положения в еврейской общине, хотя не принадлежал к «избранному» роду.
- 26 Рудольф Герман Лотце — немецкий философ (по образованию физиолог и врач), профессор философии в Лейпцигском, Геттингенском и Берлинском университетах. Предшест-

ВЕННИК неокантианского движения в философской мысли Германии в конце XIX в. «Микрокосмос» — одно из основных философских произведений Лотце. Автор ссылается на первый (из трех) том книги. Иоганн Густав **Дройзен** — немецкий историк, профессор истории в Кильском, Йенском и Берлинском университетах. Исторические работы Дройзена посвящены эпохе эллинизма. В философско-историческом сочинении «Основы истории» (1858, 2-е изд.— 1943) Дройзен выступает как предшественник Риккерта и Дильтея (см. ниже), утверждая принципиальное различие между методами познания в естественных и гуманитарных науках. Вильгельм **Виндельбанд** — немецкий философ и историк философии, основатель баденской школы неокантианства с ее резким противопоставлением в теоретико-познавательном плане естественных и гуманитарных наук. Из философско-исторических работ Виндельбанда наряду с указанной автором знаменитой речью «История и наука», вводящей разграничения «**номотетических**» (обобщающих) и «**идиографических**» (индивидуализирующих) наук, может быть указана «Философия истории» (фрагменты из литературного наследства, 1916). Марксистскую критику взглядов баденской школы неокантианства см.: *Асмус В. Ф.* — В кн.: Современная буржуазная философия. М., 1972, гл. I. В истории философии **Виндельбанд** — создатель так называемого «проблемно-исторического метода», очень сильно повлиявшего на всю философию истоии **Коллингвуда**, в особенности на его теорию исторического прогресса. Генрих Риккерт — немецкий философ, основатель (вместе с Виндельбандом) баденской школы неокантианства, профессор философии Фрейбургского, затем Гейдельбергского университета. В философии наряду с систематической разработкой теории ценности уделяя большое внимание проблемам гносеологической специфики исторических (шире — историко-культурных) наук. Указываемая Коллингвудом работа «Границы естественно-науч-

ного образования понятий» вышла в свет в 1896 г. Той же проблеме посвящена другая работа Риккерта — «Наука о культуре и наука о природе» (1889, 5—6-е изд.— 1929). О Риккертe см.: *Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М.; Л., 1933; *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959.

- ³⁰ Георг **Зиммель** — немецкий философ и социолог, профессор философии в Страсбургском, затем в Берлинском университетах. Один из основоположников так называемой «философии жизни» в Германии в конце XIX в. По философским взглядам Зиммель близок к Ницше (пропагандистом которого он был в начале XX в.) и Бергсону. Философско-историческая проблематика творчества Зиммеля, анализируемая Коллингвудом, не получила у него дальнейшего развития. Указываемая автором работа «Проблема философии истории» (1892) имела, однако, очень большое влияние, выдержав шесть переизданий в Германии.
- ³¹ Вильгельм **Дильтей** — основоположник «философии жизни» с ее критикой абстрактно-спиритуалистической теории природы человека в немецком классическом идеализме, историк философии и духовной жизни Германии. В мстодологии исторического познания известен как создатель так называемой «**пнимающей**» историографии, т. е. историографии, стремящейся постичь духовный мир исторических деятелей путем эмпатического сопереживания. Основное методологическое произведение Дильтея — «Введение в науки о духе» (1883).
- ³² Вильгельм **Бауэр** — австрийский историк, профессор Венского университета. Основные работы Бауэра посвящены истории культуры, прессы, общественного мнения.
- ³³ Карл **Лампрехт** — немецкий историк, профессор истории в Марбургском и Лейпцигском университетах. Историк аграрных отношений в средневековой Германии, автор ряда методологических и философско-исторических работ: «Культурно-исторический метод» (1900), «Введение в историческое мышление»

(1912). Взгляды Лампрехта на исторический процесс как на прогресс культуры (понимаемой в качестве целостности форм и продуктов коллективной человеческой деятельности), направленные против индивидуализирующего метода школы Ранке и его последователей, вызвали в конце века бурную дискуссию среди немецких историков. Отголоски этой дискуссии чувствуются и в оценках Коллингвуда. Лампрехт не является «крайним позитивистом», а некоторые его положения заставляют видеть в нем предшественника ряда плодотворных социо-культурных и структуралистических направлений современной западноевропейской историографии.

- 34 Пауль Барт — немецкий историк-позитивист. Для Барта характерно понимание истории как «конкретной социологии». Основная философско-историческая работа Барта — «Философия истории как социология» (1897).
- 35 Курт Брейзиг — историк культуры, профессор Берлинского университета. Для исторических работ Брейзига характерна тенденция к выявлению универсально-исторических законов развития культуры. Он сильно повлиял на становление концепции морфологии культуры Шпенглера. Основные философско-исторические труды Брейзига: «История культуры нового времени» (1901), «Ступени и законы мировой истории» (1905), «О бытии и познании исторических явлений» (1935—1944). Как и во многих других случаях, вызывает возражение стремление Коллингвуда отнести даже такого спекулятивного «системосозидателя», как Брейзиг, к числу «крайних позитивистов».
- 36 Эдуард Мейер — немецкий историк античности. Философско-исторические работы Мейера обосновывают принципы спекулятивно-морфологического подхода к историческому процессу, теорию цикличности истории с ее отрицанием исторического прогресса. Один из прямых предшественников О. Шпенглера в философии истории.
- 37 Освальд Шпенглер — крупный немецкий философ, **один из основопо-**

ложников современной зарубежной философии культуры. Философско-историческая концепция Шпенглера неоднократно подвергалась обстоятельной критике в советской литературе. См.: *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959. Как и в других случаях, вызывает возражение отнесение Коллингвудом Шпенглера к разряду «натуралистов». И по истокам своей философии (Ницше и немецкий неоромантизм последней трети XIX в.), и по складу мышления (антиэмпиричность, спекулятивность, апокалиптичность) Шпенглер ничего общего с натурализмом не имеет. В философии истории Шпенглера следует скорее видеть симптоматичное проявление «пророческих» и «эсхатологических» тенденций западноевропейской философии мысли XX в., принимающей иногда чисто религиозные формы (например, у Ясперса, Бердяева), иногда же внешне сциентистские, псевдонатуралистические формы (заигрывание с идеей культуры у Шпенглера и Тойнби).

Феликс Равессон-Мольен — французский философ-спиритуалист, археолог. Специалист по истории античной философии, автор цикла работ об Аристотеле и стоицизме. В основу собственной философии Равессон кладет освобождение от материалистических элементов учения Аристотеля об идеальной форме как о духовной субстанции мира. Жюль Лашелье — французский философ и логик, профессор в Эколь Нормаль. Приход туда Лашелье ознаменовал собою конец эпохи господства во французской философии середины XIX в. эклектической и догматической философии В. Кузена. Философия Лашелье — критический идеализм, исследующий способности человеческого познания в духе кантовской традиции философии, но в отличие от Канта делающий онтологические выводы о духовной природе реальности: каким условиям должна отвечать реальность чтобы быть познаваемой. Главное произведение Лашелье — «Психология и метафизика» (1885).

⁴⁰ Анри Бергсон — французский философ, профессор философии в Коллеж де Франс, Лауреат Нобелевской премии по литературе 1927 г. Один из самых влиятельных философов-иррационалистов XX в. Для «философии жизни» Бергсона характерна резкая поляризация органического и неорганического, учение о так называемой «творческой эволюции», резкая критика дарвинизма за якобы присущий ему механицизм. В области гносеологии Бергсон — один из основоположников современного интуитивизма с его противопоставлением «интуиции» как метода познания живого (в том числе и исторического) «геометризованному» рационализму, характерному для физико-математического естествознания. Излагаемые Коллингвудом положения бергсонизма взяты из докторской диссертации Бергсона «Непосредственные данные сознания» (1889), в которой анализируется время как форма существования жизни и сознания в противопоставлении пространству — основной характеристике неорганического. Среди многочисленных марксистских работ, дающих критический анализ философии Бергсона, можно назвать работу: *Асмус В. Ф., Богомолов А. С. Антиинтеллектуалистический интуитивизм Анри Бергсона.* — В кн.: Современная буржуазная философия. М., 1972.

⁴¹ Под «главной проблемой французского спиритуализма» имеется в виду критика естественнонаучных методов мышления, рассматриваемых в качестве модели для любых форм познания, и разработка теорий сознания во французском идеализме XIX—XX вв.

⁴² Камилл Жюльиан — французский историк, профессор Бордоского университета и Коллеж де Франс. Специализировался по истории Поздней Римской империи и истории древней Галлии. Основная его работа — «История Галлии» (1907—1926) — рассматривает историю римской провинции Галлии как древнейшую историю Франции.

⁴³ Эли Галеви — французский историк политической мысли. Автор работы «Возникновение политического

радикализма» (1801—1904) и «Истории английского народа в XIX веке».

ЧАСТЬ V

¹ Под «механическими искусствами» — в отличие от «свободных» — в XVIII в. понимали ремесла и виды прикладного знания, тесно связанные с материальным производством.

² Альфред Норт Уайтхэд — английский философ-неореалист и математик, с 1924 г. — профессор философии в Гарвардском университете. Специализировался в области философии науки неореалистического типа, впоследствии перешел от нее к метафизике, реставрирующей некоторые идеи философии Платона. Для философии Уайтхэда характерно стремление к построению системы универсальных категорий, позволяющих описывать не только природные, но и социальные явления. Основные его работы: «Основания математики» (1910—1913) в соавторстве с Б. Расселом; «Наука и современный мир» (1926); «Процесс и реальность» (1929), а также цикл философских работ, в частности «Приключение идей» (1933). Марксистскую критику взглядов Уайтхэда см.: Концепция науки в буржуазной философии и социологии. М., 1973, с. 132—157.

³ Джордж Сантаяна — американский философ, представитель так называемого критического реализма, ооманист, литературный критик. Основные философские работы: «Жизнь разума» (1905—1911), «Скептицизм и животная вера» (1923), «Царства бытия» (1927—1940). Общую характеристику его критического реализма см.: Современная буржуазная философия. М., 1972, с. 337—342.

⁴ Релевантный — относящийся к делу, значимый аргумент в цепи рассуждений, доказательств.

⁵ В общем смысле термин «валидный» употребляется применительно к аргументу в доказательстве или же к доказательству в целом, когда хотя бы сказать, что они выдержали проверку на истинность.

- ⁶ Роман «Высота Вутеринга» (в русском переводе — «Грозовой перевал». М., 1964) принадлежит Эмили Бронте.
- ⁷ Фридрих Август Вольф — немецкий филолог-классик. Его работа «Prolegomena ad Homerum» (Halle, 1795) заложила основу современного научного анализа гомеровских текстов. Вольф выдвинул идею необходимости создания «науки о древностях» (Altertumswissenschaft), понимаемой в самом широком смысле как изучение образа жизни древних греков и римлян.
- ⁸ Вильям Флиндерс Петри — английский археолог. Занимался изучением Стоунхэнджа в Англии, осуществил ряд раскопок в Египте. Профессор египтологии Университетского колледжа в Лондоне. Основатель Британского Археологического института Египта. Важнейшей работой Института, осуществленной под руководством Петри, считается раскопки Мемфиса. Автор многочисленных работ по археологии Египта, Британии, Палестины.
- ⁹ Изменение доказываемого тезиса доказывающим, когда в ходе своего доказательства он приходит к неприемлемым для него выводам.
- ¹⁰ Томас Бекет, Томас Лондонский — архиепископ Кентерберийский. Канонизирован в 1173 г. как святой и мученик католической церкви. Убийство Бекета в кафедральном соборе во время службы по приказу Генриха II Плантагенета, канцлером которого он был в течение длительного времени, явилось одним из драматических эпизодов типичной для XI—XIII вв. борьбы светской и духовной власти за руководящую роль в государстве.
- ¹¹ Сожженный Ньял — один из героев древнеисландских так называемых «родовых» саг, описывающих борьбу родовых кланов между собою.
- ¹² Самуэл Батлер — крупный английский сатирик, романист, эссеист и критик поздневикторианской эпохи.
- ¹³ Отождествляя эстетику и теорию языка, Коллингвуд опирается на определение термина «эстетика» в немецком классическом идеализме (Кант). Для последнего эстетика — наука о форме и учение о чувственном данном. Чувственно воспринимаемой формой мысли является язык.

АВТОБИОГРАФИЯ

- ¹ Имеются в виду «Начала философии» Р. Декарта (первая публикация на латинском языке в 1644 в Амстердаме). Учение о «вихрях» — основном космогеническом механизме декартовской физики — излагается в IV книге.
- ² «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» — произведение Канта, вышло в 1785 г. В нем Кант впервые изложил принципы своей формально-универсальной этики, впоследствии развитые в «Критике практического разума».
- ³ Имеется в виду дискуссия о характере среднего образования, развернувшаяся между сторонниками классического образования, ориентированного на изучение древних языков и религиозное воспитание, и «модернистами», требовавшими всеобщего образования, реальной средней школы, трудового воспитания. К числу последних относились Дж. Мильтон, У. Петти и один из основоположников теории трудового воспитания — Дж. Беллерс. Отрицательная характеристика этой дискуссии, данная Коллингвудом, неверна.
- ⁴ Регби — закрытая мужская средняя школа-пансионат для детей привилегированных сословий с высокой платой за обучение. Основана в 1567 г. и тесно связана с Оксфордским университетом.
- ⁵ «Дунсиада» (Dunciad) — сатирическая поэма А. Попа, посвященная Дж. Свифту. Вышла в свет в 1720 г. Название поэмы от английского dunce — болван, тупица.
- ⁶ «Верхняя скамья» (Upper Bench) — последний, выпускной класс Регби.

- ⁷ Университетский колледж — старейший колледж Оксфорда. Вместе с Баллиол-колледжем и Мертон-колледжем образует так называемые колледжи «первой» группы, основанные в XIII в. Университетский колледж основан в 1249 г.
- ⁸ «Публичные школы» (Public Schools) — группа привилегированных средних учебных заведений, как правило, интернатов, с высокой платой за обучение для детей господствующих классов. Термин возник в XIX в. Ранее эти школы назывались «грамматическими». «Публичные школы» — самые старые средние школы в Великобритании.
- ⁹ Классический экзамен — устный экзамен на степень бакалавра по дисциплинам классической древности в Оксфорде.
- ¹⁰ «Школа великих» — цикл письменных контрольно-экзаменационных работ, предшествующих получению степени бакалавра в Оксфорде.
- ¹¹ Томас Хилл Грин — английский философ-идеалист, профессор философии в Оксфорде. В 60—70-х годах XIX в. выступал против господствующего позитивистского ассоцианизма и натурализма Дж. Ст. Милля и Г. Спенсера. Современники называли школу Грина (Брэдли, Бозанкет, Мак Таггарт и др.) неогегельянской.
- ¹² Александр Бэн — английский философ, психолог и педагог, профессор Абердинского университета в Шотландии. Известен своими работами по логике, этике, педагогике.
- ¹³ Генри Мансель — английский философ, профессор философии в Оксфорде. Философия Манселя — «сплав» формально-логической доктрины Аристотеля, агностицизма Канта и философии «здорового смысла» шотландской школы (Рид, Гамилтон). Метафизика (онтология) Манселя изложена в одноименной статье в 8-ом издании Британской энциклопедии.
- ¹⁴ Коллингвуд вольно перелагает знаменитый совет Юма выбросить в огонь все книги, которые не содержат описаний фактов и математических формул.
- ¹⁵ Здесь имеется в виду дядя известного историка А. Тойнби — английский реформатор и экономист Ар-

нольд Тойнби, автор книги «Промышленная революция» (1884). Джон Александр Смит — профессор философии в Оксфордском университете с 1910 по 1936 г. Главный редактор перевода полного собрания Аристотеля на английский язык.

Гарольд Генри Иоахим — английский философ, логик, историк философии, профессор логики Оксфордского университета, издатель ряда работ, Аристотеля. В своих философских сочинениях противостоял господствующим логико-аналитическим направлениям английской философии первой половины XX в.

Джордж Мур — влиятельный английский философ, основоположник (вместе с Б. Расселом) так называемого неореализма и метода «логического анализа».

«Мемориал Альберта» — памятник Альберту, герцогу Саксен-Кобургскому, принцу-супругу королевы Великобритании Виктории, воздвигнутый в Кенсингтонском парке в Лондоне в 1863—1871 гг.

Резко отрицательное отношение Коллингвуда к современным методам и практике логических исследований («логический язык», «символизация») не может не вызвать возражений. Сам термин «пропозициональная логика» употребляется Коллингвудом в специфическом смысле. Под ним он понимает логику, фиксирующую отношения «готовых» результатов мышления и не включающую в себя анализ предпосылок их появления («вопрос», эвристические стратегии и т. д.). Пропозициональная логика в современной формальной логике — средство анализа логической структуры дедуктивной теории D целом, и как таковая она не только вполне законна, но и является мощным оружием современной вычислительной математики и кибернетики для логической организации информационных массивов.

«Парменид» — один из самых трудных для понимания диалогов Платона, посвященный проблеме соотношения единого и многого, множества реальных вещей и единой идеальной формы.

- ²² В своем главном философском произведении — «Процесс и реальность» (1929) — Уайтхэд рассматривает биологическое понятие организма как основную категорию философского мышления.
- ²³ Пьер Шарль Вильнев командовал французским флотом в Трафальгарском сражении. План Вильнева состоял в отвлечении главных сил британского флота в Атлантику, форсированном переходе французских судов к Ламаншу и высадке экспедиционного корпуса Наполеона на территорию Англии.
- ²⁴ Речь идет о событиях времен Пелопоннесской войны и об искусном маневре афинского полководца Формиона, одержавшего победу под Навпактом в 429 г. до н. э. См.: Фукидид, II, 83—84.
- ²⁵ Имеются в виду онтологические проблемы философии истории.
- ²⁶ Жак Буше де Перг — французский археолог-любитель. Находясь с 1825 г. в Абвиле (Прованс), он осуществил ряд раскопок в устье Соммы. О найденных им кремневых и каменных орудиях труда первобытного человека он рассказал в опубликованной в 1846 г. книге. Выводы книги, по сути дела утверждавшие законность новой области исторической науки — истории и археологии первобытного общества, были встречены с крайним скептицизмом. Только развитие эволюционных теорий в середине XIX в. укрепило за Буше де Пергом репутацию первооткрывателя первобытной культуры.
- ²⁷ Артур Джон Эванс — знаменитый английский археолог. Известен прежде всего своими раскопками на Крите, открывшими существование доэллинской, так называемой Минойской, культуры.
- ²⁸ Ганс Драгендорф — профессор классической археологии во Фрейбургском, Боннском, Базельском университетах. С 1911 по 1922 г. Генеральный секретарь немецкого Археологического института.
- ²⁹ Фрэнсис Джон Хаверфилд — профессор истории в Оксфорде. Известен многочисленными публикациями по истории римской Британии.
- ³⁰ Перси Гарднер — английский археолог, профессор археологии в Кембридже, затем в Оксфорде. Внес особенно большой вклад в нумизматику древней Греции.
- ³¹ Давид Джордж Хогарт — английский археолог, работал в Египте, на Крите (вместе с Эвансом), в Малой Азии. Особенно известен раскопками хеттских поселений и могильников в Малой Азии. В годы I мировой войны выполнял ряд дипломатических и разведывательных заданий британского правительства.
- ³² «Афинская политика» Аристотеля была найдена в 1890 г. в Египте. Впервые издана была в Лондоне в 1891 г.
- ³³ Коллингвуд сравнивает отношение оксфордских историков классической Греции к древнегреческой археологии с конфликтом между двумя классиками английской литературы XVIII в. — Попом и Аддисоном. Высокомерный и мнительный Поп, обидевшийся на Аддисона, создал его сатирический образ в «Письме к доктору Арбатноту». Аддисон представлен в этом «Письме» под именем Аттика.
- ³⁴ Норман Анджелл — английский журналист, политический деятель, пацифист, лауреат Нобелевской премии мира за 1933 г. Автор имеет в виду пацифистскую книгу Анджелла «Великая иллюзия» (1910).
- ³⁵ Йеху — описанное Дж. Свифтом в «Путешествиях Гулливера» (ч. IV). Путешествие в страну гуингнмов) человекоподобное племя дикарей, отличающихся тупостью и агрессивностью.
- ³⁶ Уильям Джемс — американский философ и психолог, профессор Гарвардского университета, основоположник (вместе с Ч. Пирсом) философии американского прагматизма. «Разнообразие форм религиозного опыта» — основное произведение Джемса по религиозной психологии.
- ³⁷ Ограничение предмета психологии областью эмоционально-волевой сферы представляется совершенно неверным — «высшие» мыслительные процессы при этом отрываются от человеческой психики. В критике психологизма Джемса и психологизма вообще автор правил-но

- подчеркивает несводимость общественного сознания к закономерностям индивидуальной психики. Однако при этом у него обнаруживается тенденция оторвать общественное сознание от индивидуального, представить его в виде некоей гипотетической сферы «духа». Определение психологии как науки об эмоциональных и волевых (мотивационных) проявлениях человеческой психики несостоятельно и противоречит реальному состоянию психологической науки в настоящее время.
- ³⁸ Август Генри Питт-Риверс — английский военный и археолог. Произвел широкие археологические раскопки на территории собственных поместий в Южной Англии. Раскопки дали богатый материал по истории оружия и других предметов материальной культуры в римской Британии и Англии эпохи раннего средневековья.
- ³⁹ Римская стена — стена, отделяющая северную, **незавоеванную** часть Британских островов от римской провинции Британия. Построена римскими завоевателями во II в. н. э.
- ⁴⁰ Юлий Цезарь предпринимал походы в Британию в 55 и 54 гг. до н. э.
- ⁴¹ Имеются в виду «Записки о Галльской войне». О военных действиях в Британии рассказывается в кн. V.
- ⁴² Завоевательный поход римлян при императоре Клавдии происходил в 43 г. н. э.
- ⁴³ Каледония — древнее название Шотландии.
- ⁴⁴ Пикты — племя на севере Британии.
- ⁴⁵ Карл Юнг — швейцарский психолог и психиатр, вначале последователь Фрейда, затем основоположник собственной версии психоанализа. Много занимался проблемами коллективного сознания и подсознательных механизмов его функционирования. Резко отрицательный отзыв Коллингвуда о психологии Юнга связан с тем, что как у Юнга, так и у самого Фрейда (в поздний период его деятельности) психотерапевтическая направленность учения отступает на второй план. Ее место занимают антиисторические спекуляции в области общей философии культуры.
- ⁴⁶ Определяя мораль как теорию чистого действия, действия как такового, Коллингвуд, с одной стороны, опирается на этимологию этого слова, с другой, на философию классического идеализма XIX в.
- ⁴⁷ Р. Дж. К. — инициалы Роб Джорджа Коллингвуда.
- ⁴⁸ Далее (до конца «Автобиографии») автор дает краткую характеристику внешней и внутренней политики последовательно сменявших друг друга кабинетов английского правительства, начиная с конца англо-бурской войны (1902) до кануна второй мировой войны. Эта часть «Автобиографии» выражает личное отношение буржуазного демократа и антифашиста Коллингвуда к политике правящих классов Великобритании в эпоху монополистического капитализма. Его оценки этой политики в ряде случаев не совпадают с оценками марксистской исторической науки. Но они очень хорошо показывают политические настроения прогрессивных сил английского общества в годы, непосредственно предшествующие новой мировой войне: горькое разочарование в верности английских правителей идеалам парламентской демократии, крайне отрицательное отношение к политике попустительства фашистским агрессорам.
- ⁴⁹ Под «южноафриканским урегулированием» кабинета Кэмпбелла — Баннермана (1906) Коллингвуд понимает предоставление двум бурским колониям — Трансваалю и Оранжевой — статуса самоуправления (после насильственного возвращения их в состав Британской империи в результате англо-бурской войны). Положительная оценка этого «урегулирования» Коллингвудом не разделяется советской исторической наукой, так как оно было осуществлено за счет коренного населения, положив начало политике апартеида.
- ⁵⁰ «Социальное законодательство кабинета Асквита» — серия половинчатых реформ в области налогообложения, социального обеспечения, проведенных кабинетом либералов Асквита (1908—1916). Реформы (1909—1913) касались налогового обложения земельных собственни-

- ков, регулирования заработной платы, пенсионного обеспечения и др. Коллингвуд правильно отмечает методы социальной демагогии, широко используемые либеральной партией в борьбе за голоса избирателей.
- ⁵¹ Дэвид Ллойд-Джордж — один из лидеров либеральной партии, с 1916 по 1922 г. — премьер-министр. Говоря об особо важной роли Ллойд-Джорджа в формировании политики сознательного обмана общественного мнения, Коллингвуд, вероятно, имеет в виду некоторые его личностные характеристики как политического деятеля — искусство **оратора-демагога**, сочетающееся с крайней неразборчивостью в достижении личных целей (взяточничество, стремление к власти). Блестящая характеристика Ллойд-Джорджа как политического деятеля дана В. И. Лениным (*Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 23, с. 106).
- ⁵² События 1931 г. в **Испании** — начало Испанской революции (1931—1939): создание республиканско-социалистической коалиции, ее победа на выборах, отречение Альфонса XIII от престола и бегство королевской семьи за границу, провозглашение Испании республикой.
- ⁵³ Джеймс Рамсей Макдональд — один из лидеров лейбористской партии, премьер-министр 1-го и 2-го лейбористских правительств (1924 и 1929—1931).
- ⁵⁴ Стэнли Болдуин — лидер консервативной партии. Неоднократно занимал пост премьер-министра, в частности с 1935 по 1937 г.
- ⁵⁵ Имеется в виду консервативное правительство Невилля Чемберлена (1937—1940). Определение Коллингвудом этого правительства как «фашистского» в точном смысле этого слова неверно. Его надо отнести за счет крайнего недовольства прогрессивных слоев английской общественности преступной политикой «умиротворения» фашистских агрессоров, фактически развязавшей вторую мировую войну. В нем также отражено расплывчатое понимание сути фашизма у Коллингвуда, типичное для буржуазного демократизма в предвоенные годы.
- ⁵⁶ Здесь и далее «британский премьер-министр» — Чемберлен.
- ⁵⁷ Ссылаясь на возможный ущерб национальным интересам Чемберлен убедил членов кабинета не выносить ход переговоров о готовящейся мюнхенской сделке на обсуждение парламента. Фактически дипломатическая подготовка сентябрьских встреч Гитлера и Чемберлена осуществлялась без ведома кабинета в широком составе. Сохранялось в тайне и давление на Прагу с целью заставить ее уступить гитлеровскому шантажу.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Август, Октавиан Клавдий (63 до н. э.—14 н. э.), римский император (27. до н. э.—14 н. э.) 207
- Августин, Аврелий (354—430), католический святой, один из «отцов церкви», философ 46, 51
- Актон, Джон Эмерик Эдуард Дальберг (1834—1902), английский историк и политический деятель 142, 268, 367, 394
- Александр Македонский (356—323 до н. э.) царь Македонии (с 336), полководец и государственный деятель 32, 33, 37
- Александр, Самюэл (1859—1938), английский философ 137, 201, 336, 347, 348
- Альберт, Франц Август Карл Эммануил (1819—1861), герцог саксонский, принц-супруг королевы Великобритании Виктории (1840—1861) 338, 356, 365
- Альфред (ок. 849—ок. 899), английский король (871—899) 52, 68
- Амасис, египетский фараон (569—526 до н. э.) 25
- Амвросий Медиоланский (ок. 340—397), епископ Милана, один из «отцов церкви» 51
- Анджелл, Норман (1874—1967), английский экономист и пацифист 373
- Аристотель (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый 26, 43, 200, 218, 315, 318, 337, 356, 369, 459
- Архимед (ок. 287—212 до н. э.), древнегреческий, ученый математик и механик 274, 283—284, 444
- Асархаддон, царь Ассирии (680—669 до в. э.) 18
- Асквит, граф Оксфорд и Асквит Герберт Генри (1852—1928), лидер либеральной партии, премьер-министр Великобритании (1908—1916) 331, 413
- Асмус В. Ф. (1894—1975), советский философ 418
- Байнес, Норман (р. 1877), английский византинист и историк античности 145
- Барт, Пауль (1858—1922), немецкий философ и социолог 168
- Батлер, Самюэл (1835—1902), английский писатель-сатирик 295
- Бауэр, Бруно (1809—1882), немецкий философ-младогегельянец 118
- Бауэр, Вильгельм (1877—1953), австрийский историк культуры 167
- Баумгартен, Александр Готлиб (1714—1762), немецкий философ, основоположник эстетики 91
- Баур, Фердинанд (1792—1860), немецкий протестантский теолог 130
- Бах, Иоганн Себастьян (1685—1750), немецкий композитор 315
- Беда Достопочтенный (672 или 673—735), англосаксонский летописец 51
- Бекет, Томас (1118—1170), архиепископ Кентерберийский (с 1162) 283—284
- Бергсон, Анри (1859—1941), французский философ 177—181, 189, 201
- Беркли, Джордж (1685—1753), английский философ, епископ 47, 70, 71, 82, 334, 361
- Бернхейм, Эрнст (1850—1942), немецкий историк 168
- Бетховен, Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор 315, 323

- Блок, Марк (1886—1944), французский историк 422, 457
- Богомолов А. С., советский философ 419
- Боден, Жан (1530—1596), французский политический мыслитель, правовед и государственный деятель 57
- Бозанкет, Бернард (1848—1923), английский философ-неогегельянец 137, 149, 330
- Бокль, Генри Томас (1821—1862), английский историк и социолог 139
- Болдуин, Стэнли (1867—1947), лидер консервативной партии, премьер-министр Великобритании в 1923—1924, 1924—1929, 1935—1937 гг. 415
- Браунинг, Роберт (1812—1889), английский поэт 428
- Брейзиг, Курт (1866—1940), немецкий историк и социолог 169
- Брэдли, Фрэнсис Герберт (1846—1924), английский философ-неогегельянец 129—138, 145, 146, 227—229, 330—332, 334, 337, 347, 444, 457
- Бутру, Эмиль (1845—1921), французский философ 178
- Буше де Перт, Жак (1788—1868), французский археолог 368
- Бьюкенен, Джордж (1506—1582), шотландский церковный реформатор, политик и историк 60
- Бьюри, Джон Багнелл (1861—1927), английский историк античности 141—145, 149, 169, 237
- Бэкон, Фрэнсис (1561—1626), английский философ и государственный деятель 10, 57, 58, 61, 63, 68, 71, 82, 226, 231, 240, 252, 256, 260, 335, 339, 342, 343, 369, 373, 421, 454, 455, 457
- Бэн, Александр (1818—1903), английский философ и психолог 330
- Вергилий Марон, Публий (70—19 до н. э.), римский поэт 328
- Вико, Джамбаттиста (1668—1744), итальянский философ и историк 63—70, 75, 125, 247, 421
- Вилсон, Джон Кук (1849—1915), английский логик и философ 136, 138, 332—334, 336—337
- Вильнев, Пьер-Шарль (1763—1806), французский адмирал 362
- Виндельбанд, Вильгельм (1848—1915), немецкий философ и историк философии 158—161, 163, 165, 183, 455
- Винкельман, Иоганн Иоахим (1717—1768), немецкий историк искусства и археолог 85
- Витгенштейн, Людвиг (1889—1951), австрийский философ и логик 363
- Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) (1694—1778), французский писатель и просветитель 5, 70, 74—76, 79, 90, 110, 427
- Вордсворт, Уильям (1770—1850), английский поэт 338
- Галеви, Эли (1870—1937), французский историк 181
- Гарднер, Перси (1846—1937), английский археолог и нумизмат 369
- Галилей, Галилео (1564—1642), итальянский физик 367, 374
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770—1731), немецкий мыслитель 5, 60, 107—122, 124, 128, 129, 158, 171, 201, 202, 251, 330, 347, 377, 422, 426, 427, 429, 436, 438, 442, 447, 458
- Гексли, Томас Генри (1825—1895), английский биолог-эволюционист 141
- Гельвеций, Клод Адриан (1715—1771), французский философ материалист, психолог 457
- Генрих VII (1457—1509), английский король (1485—1509) 231
- Гераклит (конец VI — начало V в. до н. э.), древнегреческий философ 200
- Гердер, Иоганн Готфрид (1744—1803), немецкий философ и писатель-просветитель 84, 86—90, 99, 110, 125
- Геродот (между 490 и 480 — ок. 425 до н. э.) древнегреческий историк 19—21, 24—34, 36, 38, 43, 53, 248, 256, 452
- Гесиод (VIII—VII вв. до н. э.), древнегреческий поэт 20
- Гиббон, Эдуард (1737—1794), английский историк-просветитель 28, 77, 78, 141
- Гиппократ (ок. 460 — ок. 370 до н. э.) древнегреческий врач 31
- Гоббс, Томас (1588—1679), английский философ и социолог 97, 103, 218, 357, 433
- Гомер, легендарный древнегреческий эпический поэт 20, 66, 75, 328

- Гоур, Чарлз (1853—1932), английский епископ и религиозный писатель 331
- Грин, Томас Хилл (1836—1882), английский философ-неогегельянец 330—332, 349—351, 354
- Грот, Джон (1813—1866), английский философ и историк 198
- Грот, Джордж (1794—1871), английский историк античности 28, 32, 248
- Гроций, Гуго де Гроот (1583—1645), голландский политический мыслитель, философ и историк 60
- Дальтон, Джон (1766—1844), английский физик и химик 201
- Данилов А. И., советский историк 418
- Данте, Алигвери (1265—1321), итальянский поэт и философ 75, 325
- Дарвин, Чарлз (1809—1882), английский естествоиспытатель 111, 124, 318
- Декарт, Рене (1596—1650), французский философ, математик и естествоиспытатель 10, 58—61, 64, 65, 146, 221, 260, 299, 333, 335, 339, 342, 343, 434, 439, 440, 454, 455, 457
- Демосфен (ок. 384—322 до н. э.), афинский оратор 328
- Джеймс, Уильям (1842—1910), американский философ-прагматист и психолог 375
- Джозеф, Хорас Уильям (1867—1943), английский философ-неореалист 138, 333, 370
- Джонс, Генря (1852—1922), английский философ-неореалист 333
- Дидро, Дени (1713—1784), французский философ и писатель 429
- Дильтей, Вильгельм (1833—1911), немецкий философ и историк культуры 164—168, 183, 190, 442—444
- Драгендорф, Ганс (р. 1870 г.), немецкий археолог 369
- Драйден, Джон (1631—1700), английский писатель и поэт 327
- Дройзен, Иоганн Густав (1808—1884), немецкий историк 159
- Евклид (III в. до н. э.), древнегреческий математик 251, 271, 274, 285, 286
- Евсевий Кесарийский (между 260 и 265—338 или 339), церковный историк 50—51
- Елизавета I (1533—1603), английская королева (1558—1603) 222
- Жюллиан, Камилл (1859—1933), французский историк Галлии 181
- Жан, Шарль Франсуа (р. 1874), французский востоковед 14
- Зиммель, Георг (1858—1918), немецкий философ и социолог 163, 164, 167, 183
- Иероним Стридонский (330—419), переводчик Библии на латинский, один из «отцов церкви» 51
- Изабелла Кастильская (1451—1504), королева Кастилии с 1474, Испании с 1479 222
- Индже, Уильям Рольф, английский философ и священник 138
- Иоахим Флорский (ок. 1132—1202), итальянский мистик и философ 53
- Ипполит (ок. 165—ок. 235), раннехристианский писатель-апологет 53
- Исидор Севильский (560—636), средневековый энциклопедист, архиепископ 51
- Исократ (436—338 до н. а.), афинский оратор 45
- Йоахим, Гарольд Генри (1868—1938), английский философ-неогегельянец 331, 343
- Кампанелла, Томмазо (1568—1639), итальянский философ, социалист-утопист 67
- Кант, Иммануил (1724—1804), немецкий философ 59, 80, 90—103, 105—108, 112—114, 158, 185, 197, 198, 213, 218—229, 221, 230, 251, 308, 323, 329, 330, 337, 342, 347, 356, 361, 363, 439
- Карлейль, Томас (1795—1881), английский писатель и философ 428
- Катулл, Гай Валерий (ок. 87 — ок. 54 до н. э.), римский поэт 326
- Квинтилиан (ок. 35 — ок. 96), римский оратор и теоретик ораторского искусства 38
- Кейз, Томас (1844—1925), английский философ-неореалист 332
- Кемден, Вильям (1551—1623), английский антиквар и гуманист 58
- Кемош, царь Моава (IX в. до н. э.) 18
- Кеннеди, Джон Фицджеральд (1917—1963), государственный деятель США 455

- Кеплер, Иоганн (1571—1630), немецкий астроном 92
- Киссель М. А., советский философ 418, 419
- Клавдий (10 до н. э.—54 н. э.) римский император (41—54) 398
- Клеопатра (69—30 до н. э.), египетская царица (51—30 до н. э.) 78
- Кнут Великий (ок. 995—1035), норманский король Дании с 1018, Англии с 1016 и Норвегии с 1028 г. 52
- Коллингвуд, Робин Джордж (1889—1943) 418—459
- Кольридж, Самюэл Тэйлор (1772—1834), английский поэт и литературный критик 291
- Кон И. С., советский философ 418, 419, 438
- Кондорсе, Жан Антуан Никола (1743—1794), французский философ и социолог 78, 84
- Конт, Огюст (1798—1857), французский философ-позитивист и социолог 123, 211, 251
- Корнфорд, Фрэнсис Макдональд (1874—1943), английский историк античной литературы и философии 20
- Корнфорд, Морис (р. 1909), английский философ-марксист 419
- Крѐз (595—546 до н. э.), царь Лидии (560—546 до н. э.) 25
- Кроуфорд, Джон (1886—1957), английский археолог 400
- Кроче, Бенедетто (1866—1952), итальянский философ 114—115, 182—195, 270, 420, 421, 440
- Круазе, Альфред (1845—1923), французский историк античной литературы 20
- Круазе, Морис (1846—1935), французский эллинист 20
- Курно, Антуан Огюстен (1811—1877), французский математик, экономист и философ 143—144
- Кэмпбелл-Баннерман, Генри (1836—1908), лидер либеральной партии Великобритании, премьер-министр (1905—1908) 412
- Лампрехт, Карл (1856—1915), немецкий историк 168
- Ланглуа, Шарль (1863—1929), французский историк 138
- Лашелье, Жюль (1832—1918), французский философ 177—178
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ и математик 62, 64, 93, 98, 175, 177, 185, 361, 362
- Ленин Владимир Ильич (1870—1924) 419, 420, 437
- Ллойд-Джордж, Дэвид (1863—1945), лидер либеральной партии Великобритании, премьер-министр (1916—1922) 413
- Локк, Джон (1632—1704), английский философ 63, 70, 71, 80, 96, 97, 137, 196, 198—200, 209, 330, 421
- Лотце, Рудольф Герман (1817—1881), немецкий философ и врач 158
- Лукреций Кар, Тит (I в. до н. э.), римский поэт и философ 328
- Людовик XI (1423—1483), французский король (1461—1483) 187, 188
- Мабильон, Жан (1632—1707), французский историк 76
- Макдональд, Джеймс Рамсей (1866—1937), основатель лейбористской партии, премьер-министр Великобритании в 1924, 1929—1931 415
- Макдональд, Джордж (1862—1940), шотландский археолог 397
- Маколей, Томас Бабингтон (1800—1859), английский историк, публицист и государственный деятель 230
- Макьявелли, Никколо (1469—1527), итальянский политический мыслитель 56, 67, 182
- Мальборо, Джон Черчилль (1650—1772), английский полководец и государственный деятель, герцог 222
- Мансель, Генри (1820—1871), английский философ 330
- Марий, Гай (ок. 157—86 до н. э.), римский полководец, консул 283, 444
- Марк Аврелий (121—180), римский император (161—180) 33, 34
- Маркс, Карл (1818—1883), 118—122, 251, 410, 411, 430, 436, 437
- Матвей Вестминстерский — предполагавшийся автор «Flores Historiarum», памятник создан Матвеем Парижским (ум. в 1259 г.) 52
- Мейер, Эдуард (1855—1930), немецкий историк античности 168—173
- Мейтленд, Фредерик Уильям (1850—1906), английский историк-медиевист 123, 141
- Месилим, царь Лагаша в Шумере (середина III тысячелетия до н. э.) 14
- Меша, царь Моава (IX в. до п. э.) 18
- Милль, Джон Стюарт (1806—1873), английский философ и логик 134, 186—188, 330, 411

- Моммзен, Теодор (1817—1903), немецкий историк античности 123, 127, 369, 407
- Монтескье, Шарль (1689—1755), французский философ, теоретик права 77, 79, 80, 191
- Моцарт, Вольфганг Амадей (1756—1791), австрийский композитор 316, 327
- Наполеон Бонапарт (1769—1821), французский император в 1804—1814 и в 1815 гг. 165, 212, 413
- Негрин, Хуан (1894—1956), испанский государственный деятель, премьер-министр республиканской Испании (1937—1939) 415
- Нельсон, Горацио (1758—1805), английский флотоводец 362, 386—387
- Нерон (37—68), римский император (54—68) 233
- Неттлшип, Роберт Льюис (1846—1892), английский философ-неогегельянец 330
- Нибуэр, Бертольд Георг (1776—1831), немецкий историк античности 125, 453
- Ницше, Фридрих (1844—1900), немецкий философ 283, 443
- Новалис, Фридрих (1772—1801), немецкий поэт и философ, 171
- Ньютон, Исаак (1643—1727), английский математик, механик и физик 92, 299, 318, 319
- Оккам, Уильям (1285—1349), английский философ-схоласт и логик 16
- Омри, царь Израиля (876—869 до н. э.) 18
- Оукшотт, Майкл Джеймс (р. 1901), английский политолог 145—152, 173
- Паскаль, Блез (1623—1662), французский религиозный философ и математик 78, 382
- Патер, Уолтер (1839—1894), английский писатель и критик 85
- Перикл (ок. 500—429 до н. э.), древнегреческий политический деятель, вождь афинской демократии 36
- Перси, Томас (1729—1811), английский фольклорист, епископ 86
- Петрарка, Франческо (1304—1374), итальянский поэт, гуманист 182
- Петри Флиндерс, Уильям Матью (1853—1942), английский египтолог и археолог 251
- Питт-Риверс, Август Генри (1827—1900), английский археолог и военный деятель 394
- Пифагор (VI в. до н. э.), древнегреческий философ и математик 207, 250
- Платон (427—347 до н. э.), древнегреческий философ 23, 24, 30, 36, 43, 64, 67, 95, 96, 200, 218, 260, 287, 288, 299, 315, 318, 329, 333, 342, 356, 357, 363, 444, 445, 459
- Полибий (ок. 200—ок. 120 до н. э.), древнегреческий историк 35—38, 44, 67
- Полидор, Вергилий (ок. 1470—ок. 1555), историк-гуманист 57
- Поликрат (ум. ок. 523 или 522 до н. э.), тиран на о. Самосе с 540 до н. э. 25, 26
- Поп, Александр (1688—1744), английский поэт 369
- Причард, Гарольд Артур (1871—1947), английский философ и логик 333, 348, 349, 355
- Равессон-Мольен, Феликс (1813—1960), французский философ-спиритуалист 175—177
- Ранке, Леопольд фон (1795—1886), немецкий историк 118, 363, 453, 457
- Рассел, Бертран (1872—1970), английский философ, логик и математик 136, 348, 351
- Рескин, Джон (1819—1900), английский теоретик искусства и социальный реформатор 420, 428
- Рид, Томас (1710—1796), английский философ 197
- Риккерт, Генрих (1863—1936), немецкий философ-неокантианец 161—163, 165, 188, 455
- Руссо, Жан-Жак (1712—1778), французский писатель и философ 84, 90, 103
- Сантаяна, Джордж (1863—1952), американский философ и писатель 214, 215
- Светоний, Гай Гранквилл (ок. 70—ок. 140), римский историк и писатель 233
- Сеньобос, Шарль (1854—1942), французский историк 138
- Синахериб, царь Ассирии (705—680 до н. э.) 18
- Скотт, Вальтер (1771—1832), английский писатель 85

- Скотт, Джордж Гильберт (1811—1870), английский архитектор, создатель мемориала Альберта в Лондоне 338
- Смит, Джон (1864—1939), английский философ-неогегельянец 330
- Сократ (470/469—399 до н. э.), древнегреческий мыслитель 30, 36, 40, 260, 299, 342—343, 348
- Солон (между 640 и 635 — ок. 559 до н. э.) 208
- Спенсер, Герберт (1820—1903), английский философ и социолог-позитивист 139, 214
- Спиноза, Бенедикт (1632—1677), нидерландский философ 10, 62, 146, 171, 172
- Стаббс, Уильям (1825—1901), английский историк-медиевист, епископ 141
- Сципион Африканский, Младший (ок. 185—129 до н. э.), римский полководец 37
- Тацит, Публий Корнелий (ок. 56 — ок. 117), римский историк 37, 39—41, 44, 45, 233, 256
- Тернер, Уильям (1775—1851), английский живописец 327
- Тиберий (42 до н. э.—37 н. э.), римский император с 14 н. э. 45
- Тиллемон, Себастьян (1637—1698), французский церковный историк 60, 61, 76
- Тойнби, Арнольд (1852—1883), английский экономист и социальный реформатор 331
- Тойнби, Арнольд (1889—1975), английский историк и социолог 152—158, 175, 251, 450, 451
- Уайтхэд, Альфред Норт (1861—1947), англо-американский математик, логик, философ 201, 207, 284, 347—348, 351
- Уилер, Роберт Мортимер (1890—1976), английский археолог 395
- Уоллес, Уильям (1844—1897), английский философ-неогегельянец 330
- Уш, правитель шумерского города Уммы (середина III тысячелетия до н. э.) 14
- Феодосий I (ок. 346—395), римский император (379—395) 269
- Феокрит (конец IV—первая половина III в. до н. э.), древнегреческий поэт 328
- Фердинанд II Арагонский (1452—1516), король Арагона с 1479, Сицилии с 1468, Кастилии с 1479 187, 222
- Фихте, Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ 102—110, 113, 116
- Флинт, Роберт (1838—1910), шотландский философ и теолог 137
- Фома Аквинский (1225—1274), философ и теолог, систематизатор схоластики 47
- Формион, один из выдающихся афинских полководцев в первые годы Пелопоннесской войны 363
- Франк, Тенни (1876—1939), американский историк античности 392
- Фрэйзер, Джеймс Джордж (1854—1941), английский этнограф, историк 149
- Фрейд, Зигмунд (1856—1939), австрийский психолог и врач 376
- Фридрих II (1712—1786), прусский король с 1740, полководец 90
- Фримен, Эдуард (1823—1892), английский историк 127, 139
- Фюрно, Генри (1829—1900) английский издатель и комментатор Тацита 44
- Хаверфилд, Фрэнсис Джон (1860—1919), английский археолог 370, 391, 392, 394, 402, 407, 420, 425
- Хаммурапи, царь Вавилонии (1792—1750 до н. э.) 208
- Хенгист (ок. 450), полулегендарный вождь первых англосаксонских поселенцев в Британии 44
- Хенли, Уильям Эрнст (1849—1903), английский поэт и драматург 302
- Хогарт, Давид Джордж (1862—1927), английский археолог 369
- Хорсли, Джон (ок. 1685—1732), английский археолог 62
- Цезарь, Гай Юлий (102 или 100—44 до н. э.) римский полководец и диктатор 49, 48—46, 45, 44 (пожизненно) 6, 53, 72, 73, 133, 165, 167, 203, 205, 229, 398, 448
- Шекспир, Уильям (1564—1616) 231
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм (1775—1854), немецкий философ 108—110
- Шиллер, Иоганн Фридрих (1759—1805), немецкий поэт и драматург, просветитель 101—102, 110
- Шопенгауэр, Артур (1788—1860), немецкий философ-иррационалист 160

- Шпенглер, Освальд (1880—1936), немецкий философ-иррационалист историк 173—175, 212, 251, 428
- Штраус, Давид Фридрих (1808—1874), немецкий теолог и философ 130
- Эванс, Артур Джон (1851—1941), английский археолог 369
- Эйнштейн, Альберт (1879—1955) 318, 319
- Элиот, Томас Стернз (1888—1965), английский поэт 429
- Энгельс, Фридрих (1820—1895) 420, 426
- Chalom R. 419
- Donagan A. 419
- Johnston W. M. 419, 421
- Kracz M. 419
- Эпикур (341—270 до н. э.) древне-греческий философ 283, 443
- Эсхил (ок. 525—456 до н. э.) древне-греческий поэт-драматург 328
- Юн Карл Густав (1875—1961), швейцарский психолог и философ 403
- Юм, Давид (1711—1776), английский философ и историк 47, 63, 70—76, 79—81, 85, 137, 185, 197, 211, 213, 330, 389, 421, 422
- Яцук А. И. советский историк 419
- Mink L. O. 419
- Richmond J. A. 425, 450, 458
- Rubinoff L. R. G. 419

СОДЕРЖАНИЕ

ИДЕЯ ИСТОРИИ

§ 1. Философия истории	5
§ 2. Природа истории, ее предмет, метод и значение	10
§ 3. Содержание I—IV частей	14

Часть I

ГРЕКО-РИМСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

§ 1. Теократическая история и миф	16
§ 2. Создание научной истории Геродотом	19
§ 3. Антиисторическая тенденция греческой мысли	22
§ 4. Греческое учение о предмете и значении истории	23
§ 5. Греческий исторический метод и его границы	26
§ 6. Геродот и Фукидид	29
§ 7. Эллинистический период	32
§ 8. Полибий	35
§ 9. Ливий и Тацит	37
§ 10. Характер греко-римской историографии:	
1. Гуманизм	41
§ 11. Характер греко-римской историографии:	
2. Субстанциальность	43

Часть II

ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА

§ 1. Воздействие христианских идей	46
§ 2. Характерные черты христианской историографии	49
§ 3. Средневековая историография	52
§ 4. Историки Возрождения	56
§ 5. Декарт	58
§ 6. Картезианская историография	61
§ 7. Антикартезианство: 1. Вико	63

§ 8. Антикартезианство: 2. Локк, Беркли, Юм	70
§ 9. Просвещение	74
§ 10. Наука о человеческой природе	80

Часть III

НА ПОРОГЕ НАУЧНОЙ ИСТОРИИ

§ 1. Романтизм	83
§ 2. Гердер	86
§ 3. Кант	90
§ 4. Шиллер	101
§ 5. Фихте	102
§ 6. Шеллинг	108
§ 7. Гегель	109
§ 8. Гегель и Маркс	118
§ 9. Позитивизм	122

Часть IV

НАУЧНАЯ ИСТОРИЯ

§ 1. Англия	129
§ 2. Германия	158
§ 3. Франция	175
§ 4. Италия	182

Часть V

ЭПИЛЕГОМЭНЫ

§ 1. Человеческая природа и человеческая история	195
§ 2. Историческое воображение	220
§ 3. Доказательство в исторической науке	237
§ 4. История как воспроизведение прошлого опыта	268
§ 5. Предмет истории	288
§ 6. История и свобода	301
§ 7. Прогресс как продукт исторического мышления	307

АВТОБИОГРАФИЯ

Предисловие	321
I. Ростки будущего	321
II. Весенние заморозки	325
III. Мелкие философы	330

Р. ДЖ. КОЛЛИНГВУД

ИДЕЯ ИСТОРИИ. АВТОБИОГРАФИЯ

Утверждено к печати
Отделением истории
Академии наук СССР

Редактор издательства Ф. Н. Арский
Художественный редактор Н. Н. Власик
Технический редактор А. П. Гусева
Корректоры
Л. И. Левашова, Г. Г. Петропавловская

ИБ № 15572

Сдано в набор 30.06.80.

Подписано к печати 11.11.80.

Формат 60×90¹/₁₆.

Бумага типографская № 1.

Гарнитура академическая.

Печать высокая.

Усл. печ. л. 30,6. Уч.-изд. л. 35,3.

Тираж 42 000 экз. Тип. зак. 3256.

Цена 4 р. 50 к.

Издательство «Наука».

117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука».

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10