

хейден уайт

hayden white

МЕТАИСТОРИЯ

metahistory



studia humanitatis

**STUDIA
HUMANITATIS**



Hayden WHITE
METAHISTORY

МЕТАИСТОРИЯ
Хейден УАЙТ

ТОМ VIII



STUDIA HUMANITATIS

- I *Хэролд Блум*
СТРАХ ВЛИЯНИЯ. КАРТА ПЕРЕЧИТЫВАНИЯ
- II *Сергей Зенкин*
РАБОТЫ ПО ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
- III *Каролина де Магд-Созп*
ЭМАНСИПАЦИЯ ЖЕНЩИН В РОССИИ:
ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ
- IV *Поль де Ман*
АЛЛЕГОРИИ ЧТЕНИЯ
- V *Наталия Купина*
ЯЗЫКОВОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ
В КОНТЕКСТЕ ТОТАЛИТАРНОЙ КУЛЬТУРЫ
- VI *Мария Литовская*
«ФЕНИКС ПОЕТ ПЕРЕД СОЛНЦЕМ»:
ФЕНОМЕН ВАЛЕНТИНА КАТАЕВА
- VII *Петер Слотердаик*
КРИТИКА ЦИННИЧЕСКОГО РАЗУМА
- VIII **Хейден Уайт**
**МЕТАИСТОРИЯ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ВОООБРАЖЕНИЕ
В ЕВРОПЕ XIX ВЕКА**
- IX *Камилла Палья*
ЛИЧИНЫ СЕКСУАЛЬНОСТИ: ИСКУССТВО И ДЕКАДАНС
ОТ НЕФЕРТИТИ ДО ЭМИЛИ ДИКИНСОН

**Хейден
УАЙТ**

МЕТАИСТОРИЯ

Историческое
воображение
в Европе XIX века

Перевод с английского
под редакцией
Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонова

И

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2002

ББК 63.2
У13

Серия «*studia humanitatis*»
Ответственный редактор В. В. Харитонов

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI—Budapest) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия.



Перевод с английского	Е. Г. Трубина, В. В. Харитонов при участии М. Перцева, Л. Сахановой и А. Сериковой
Научная редакция и примечания	Е. Г. Трубина, В. В. Харитонов
Выпускающий редактор	К. В. Жвакин
Дизайн	В. В. Харитонов
Редакторы	И. М. Харитонova, Н. В. Шевченко

У 13 Уайт Х.

Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонova. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. — 528 с.
ISBN 5-7525-1129-1
ISBN 5-7525-1128-3 (т. VIII)

Книга посвящена анализу особенностей исторического сознания и нарратива, присущих как историографии, так и философии истории в Европе XIX века.

ББК 63.2

© 1973 The Johns Hopkins University Press
All rights reserved. Published by arrangement with The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland.
No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Proprietor.

ISBN 5-7525-1129-1
ISBN 5-7525-1128-3 (т. VIII)

© Издательство Уральского университета, 2001
© Е. Г. Трубина, В. В. Харитонов, перевод, 2001

ОГЛАВЛЕНИЕ

Х. Уайт	ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ	7
	ПРЕДИСЛОВИЕ	17
	ВВЕДЕНИЕ: ПОЭТИКА ИСТОРИИ	22
Часть I	ВОСПРИНЯТАЯ ТРАДИЦИЯ: ПРОСВЕЩЕНИЕ И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ	63
❧ 1	Историческое воображение между Метафорой и Иронией	65
❧ 2	Гегель: поэтика истории и путь за пределы Иронии	106
Часть II	ЧЕТЫРЕ ВИДА «РЕАЛИЗМА» В ИСТОРИОГРАФИИ XIX ВЕКА	163
❧ 3	Мишле: исторический реализм как Роман	165
❧ 4	Ранке: исторический реализм как Комедия	195
❧ 5	Токвиль: исторический реализм как Трагедия	226
❧ 6	Буркхардт: исторический реализм как Сатира	269
Часть III	ОТКАЗ ОТ «РЕАЛИЗМА» В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ КОНЦА XIX ВЕКА	307
❧ 7	Историческое сознание и возрождение философии истории	309

- 8 Маркс: философская защита истории посредством
Метонимии 326
- 9 Ницше: поэтическая защита истории посредством
Метафоры 380
- 10 Кроче: философская защита истории посредством
Иронии 433

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 491

ОТ ПЕРЕВОДЧИКОВ 501

Е. Г. Трубина «МЕТАИСТОРИЯ» И ИСТОРИКИ 505

БИБЛИОГРАФИЯ 519

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

«Метаистория» принадлежит определённому, «структуралистскому» этапу развития западной гуманитарной науки. Сегодня я писал бы её иначе. Тем не менее, я думаю, что она внесла свой вклад во всестороннюю теорию историографии, поскольку с одинаковой серьёзностью отнеслась к статусу историографии как письменного дискурса и к её статусу как научной дисциплины. Большинство исторических трактовок историографии исходят из того, что со сциентизацией истории в XIX веке (с обретением историей статуса научной дисциплины) исторические исследования утратили свои тысячелетние связи с риторикой и литературой. Но описание истории остаётся риторическим и литературным, поскольку продолжает использовать обычные грамотные речь и письмо как наиболее предпочтительные средства для выражения результатов исследования прошлого. Пока историки продолжают использовать обычные грамотные речь и письмо, их репрезентации феноменов прошлого, равно как и мысли о них, останутся «литературными» — «поэтическими» и «риторическими» — отличными от всего, что считается специфически «научным» дискурсом.

Я убежден, что наиболее продуктивный подход к изучению историографии — это отношение к литературному аспекту последней более серьёзным образом, чем позволяет туманное и не вполне теоретическое понятие «стиля». Та ветвь лингвистической, литературной и семиотической теории, что называется «тропологией», понятая как теория преобразования [figuration] и дискурсивного построения сюжета, даёт нам инструмент для соединения двух измерений денотативной и коннотативной сигнификации, с помощью которых историки не только придают прошлым событиям статус факта, но и наделяют их смыслом. Тропологическая теория дискурса, восходящая к Вико и современным аналитикам дискурса (Бёрк, Фрай, Барт, Перельман, Фуко, Греймас и многие другие), остаётся в центре моих размышлений об историогра-

фии и её связи с литературным и научным дискурсом, с одной стороны, и с мифом, идеологией и наукой — с другой. Моя приверженность тропологии как инструменту анализа различных измерений исторического дискурса — онтологического и эпистемологического, этического и идеологического, эстетического и формального — обуславливает несхожесть моего взгляда с взглядами других теоретиков истории на то, как отличить факт и вымысел, описание и повествование [narrativization], текст и контекст, идеологию и науку и т. д.

Тропология — это теоретическое объяснение вымышленного дискурса, всех способов, какими различные типы фигур (метафора, метонимия, синекдоха и ирония) создают типы образов и связи между ними, способные служить знаками реальности, которую можно лишь вообразить, а не воспринять непосредственно. Дискурсивные связи между фигурами (людей, событий, процессов) в дискурсе не являются логическими связями или дедуктивными соединениями одного с другим. Они, в общем смысле слова, метафоричны, то есть основаны на поэтических техниках конденсации, замещения, символизации и пересмотра. Вот почему любое исследование конкретного исторического дискурса, которое игнорирует тропологическое измерение, обречено на неудачу в том смысле, что в его рамках невозможно понять, почему данный дискурс «имеет смысл» вопреки фактическим неточностям, которые он может содержать, и логическим противоречиям, которые могут ослаблять его доказательства.

Указание на то, что историография содержит неотъемлемый поэтико-риторический компонент, заключается в традиционной идее о том, что историческая репрезентация собственно исторических процессов должна принимать форму повествования [narrativization]. Поскольку никакое событийное поле, понятое как совокупность или серия отдельных событий, не может быть правдоподобно описано как обладающее структурой истории, я считаю повествование о совокупности событий скорее тропологическим, нежели логическим. Операции, с помощью которых совокупность событий преобразуется в серию, эта серия — в последовательность, эта последовательность — в хронику, а хроника — в повествование [narrativization], — эти операции, я полагаю, более продуктивно понимать как тропологические по своему типу, а не как логико-дедуктивные. Более того, я считаю, что отношения между историей, образованной на основе событий, и какими бы то ни было формальными доказательствами, выдвигаемыми для объяснения этих событий, состоят из комбинации логико-дедуктивных и тропологически-фигуративных компонентов. Поэтому тропологический подход к изучению исторических дискурсов кажется если не требуемым, то вполне оправданным, различиями между историческим и научным дискурсом, с одной

стороны, и сходством между историческим и литературным письмом — с другой.

Меня всегда интересовало, как фигуративный язык может быть использован для создания образов объектов, которые более недоступны восприятию, и наделения их аурой своего рода «реальности» таким образом, чтобы они подпадали под избранные данным историком техники объяснения и интерпретации. Так, характеристики Марксом французской буржуазии и рабочего класса в ходе волнений 1848 года в Париже подготавливают диалектико-материалистический анализ, который был использован для объяснения поведения этих классов в ходе следовавших далее событий. Достигаемая в дискурсе Маркса последовательность первоначальных характеристик и дальнейших объяснений — это последовательность модальная, а не логическая. Это не проблема «ложной последовательности», маскирующей «реальную непоследовательность», но проблема повествования о событиях, которое показывает изменения в группах и трансформацию отношений между ними в течение некоторого времени. Невозможно изобразить реальную последовательность событий как обладающую смыслом «комедии», не прибегая к преобразованию [figuration] вовлеченных в эти события действующих лиц и процессов так, чтобы в них можно было узнать «комические» типы. Дискурсивная последовательность, в которой различные уровни репрезентации связаны друг с другом аналогически, значительно отличается от логической последовательности, при которой одно выводится из другого. Неудача недавних попыток разработать связную доктрину исторической причинности указывает на неадекватность научной «номологически-дедуктивной» парадигмы как орудия исторического объяснения.

Я бы сказал, что обычно историки стремятся объяснять серии исторических событий, представляя их наделенными формой и содержанием повествовательного процесса. Они могут дополнять эту репрезентацию формальным доказательством, претендующим на логическую последовательность, в качестве знака и индикатора его рациональности. Но так же, как существует много разных видов репрезентации, существует и много разных типов рациональности. В изображении Флобером событий 1848 года в «Воспитании чувств» мало иррационального, хотя здесь достаточно «воображаемого» и значительная доля «вымышленного». Флобер знаменит своей попыткой выработать стиль репрезентации, в котором «интерпретация» (реальных или воображаемых) событий была бы неотличима от их «описаний». Я думаю, что в отношении великих нарративных историков — от Геродота и Фукидида через Ливия и Тацита к Ранке, Мишле, Токвилю и Буркхардту — это всегда было верным. Здесь стиль следует понимать так, как его понимал Мишель Фуко, то есть как определённый

ную постоянную манеру использования языка, с помощью которой мир представляется и наделяется смыслом.

Истина смысла — это не то же самое, что смысл истины. Можно представить, по словам Ницше, совершенно правдивое описание серий прошлых событий, в котором нет ни йоты специфически исторического их понимания. Историография что-то добавляет к описанию голых фактов прошлого. Этим добавленным «что-то» может быть псевдонаучное объяснение того, почему события произошли именно таким образом, но признанные классики западной историографии всегда добавляют что-то ещё. И я думаю, что это «что-то» — «литературность», для которой великие романисты современной эпохи задают модели лучшие, нежели псевдоисследователи общества.

В «Метаистории» я пытался показать, что, поскольку язык предлагает множество путей конструирования объекта и закрепления его в образе или понятии, историки располагают выбором модальностей преобразования [figuration], которые они могут использовать, чтобы строить сюжеты серий событий как выявляющие те или иные смыслы. В этом нет ничего детерминистского. Число видов преобразования и объяснения может быть ограничено, но их комбинации в данном дискурсе фактически бесконечны. Дело обстоит так потому, что в самом языке нет критериев, позволяющих различать «правильное» (буквальное) и «неправильное» (фигуративное) использование языка. Слова, грамматика и синтаксис любого языка не подчиняются ясному правилу, позволяющему различить денотативное и коннотативное измерения данного высказывания. Обычно поэты достигают необыкновенно впечатляющего эффекта, играя с этой двусмысленностью, что также верно и в отношении великих нарративизаторов исторической реальности. И великие историки нашей традиции также это знали, пока в течение девятнадцатого века историография не была подверстана под невозможный идеал ясности, буквальности и логической последовательности. Невозможность этого идеала проявилась в неудавшейся попытке профессиональных историков нашего времени сделать из исторических исследований науку. Имеющее сегодня место «возвращение к повествованию» свидетельствует о признании историками того, что для достижения собственно историологического [historiological] понимания исторического феномена требуется писать скорее «литературно», чем «научно». Это означает возвращение к метафоре, фигурации и построению сюжета, отказ от буквальности, концептуализации и доказательства как компонентов собственно историографического дискурса.

В «Метаистории» я и стремился проанализировать то, как действует этот процесс создания смысла. Конечно, я признавал — как и многие другие, — что историки могут наделять прошлое

смыслом, выдвигая доказательства, нацеленные на «научное» объяснение этого прошлого или на «герменевтическую» его интерпретацию. Но мне более интересны были способы, какими историки конституировали прошлое как возможный объект научного исследования или герменевтической нагрузки и, что более важно, как объект повествования [narrativization]. Я знал, что «Римская империя», «папство», «Ренессанс», «феодализм», «третье сословие», «пуритане», «Оливер Кромвель», «Наполеон», «Франклин», «Французская революция» и т. д. (или, по крайней мере, сущности, к которым эти термины относятся), имели место до того, как какой-либо историк ими заинтересовался. Но одно дело считать, что сущность некогда была, и совсем другое — конституировать её как возможный объект знания специфического типа. Я считаю, что эта конституирующая активность есть в такой же мере дело воображения, как и рационального познания. Вот почему я охарактеризовал свой проект как попытку концептуализировать скорее «поэтику» историографии, нежели «философию» истории.

Поэтика указывает на художественный аспект историографии, понятый не как «стиль» (в смысле украшения, обрамления или эстетического дополнения), но, скорее, как постоянный вид использования языка, с помощью которого объект исследования преобразуется в предмет дискурса. В ходе исследовательской фазы обращения историка к прошлому, он заинтересован в конструировании точного описания интересующего его объекта и изменений, которые этот объект претерпевает с течением времени. Это описание основано на документальных источниках, из содержания которых историк и создаёт совокупность фактов. Я говорю «создаёт» совокупность фактов, потому что я отличаю событие (происшествие, случившееся во времени и пространстве) от факта (высказывания о событии в форме утверждения). События происходят и — более или менее адекватно — отражаются в документальных источниках и памятниках; факты концептуально конструируются в мысли и/или фигуративно в воображении и существуют только в мысли, языке или дискурсе.

Бессмысленно говорить об «открытии» фактов, поскольку таким образом мы отсылаем к суждениям, найденным в документальных источниках, свидетельствующих о том, что особый тип события произошёл в конкретное время и конкретном месте. В этом случае мы также говорим о лингвистическом событии, например, о суждении, что событие типа 2 произошло во время А и в пространстве III. Это я имел в виду, выбрав в качестве эпиграфа к «Тропикам дискурса» суждение Барта о том, что «факт обладает только лингвистическим существованием». Я не считаю, что «события» имеют только лингвистическое существование. Я хочу подчеркнуть, что хотя, с моей точки зрения, истори-

ческие факты созданы, безусловно, на основе изучения документов и других памятников прошлого, но, тем не менее, созданы: они не приходят как «сведения» уже упакованные как «факты» в документальном источнике (ср. с Коллингвудом).

Итак, факты как таковые должны быть конституированы на основе изучения документов о событиях прошлого, чтобы служить основой описания сложных исторических феноменов («Французская революция», «феодализм», «Иннокентий III» и т. д.), которые, в свою очередь, могут служить объектом объяснения и интерпретации. Другими словами, если историческое объяснение или интерпретация есть конструкция, концептуальная или воображаемая, то таков и объект, к которому прилагаются эти объяснительные техники. Когда дело доходит до исторических явлений, здесь все — от начала до конца — конструкция.

И как же может быть иначе? Поскольку исторические сущности по определению принадлежат прошлому, их описания не подлежат верификации или фальсификации на основе прямого (контролируемого) наблюдения. С помощью прямого наблюдения можно, конечно, изучать документ, отражающий природу объекта прошлого, интересующего историка. Но этот документ требует интерпретации, коль скоро она должна подчиняться фактам, на основе которых должно быть выполнено правдоподобное первоначальное описание объекта как возможного предмета исследования. Это позволяет мне заключить, что историческое знание — это всегда знание второго порядка, то есть оно основано на гипотетических конструкциях возможных объектов исследования, требующих толкования с помощью процессов воображения, имеющих больше общего с «литературой», чем с какой-либо наукой.

Под процессами воображения я понимаю те, что составляют род мышления образами и фигуративными типами ассоциаций, свойственный поэтической речи, литературному письму и, конечно, мифологическому мышлению. Ослабляет ли присутствие в историческом дискурсе «литературных» элементов его стремление к рассказыванию истины, его процедуры верификации и фальсификации? Только если литературное письмо приравнять ко лжи или фальсификации и отказать литературе в наличии у неё какого-то интереса к реалистическому изображению реальности. Это позволяет нам объединить историю с современной наукой в том смысле, что последняя настаивает на том, что она менее заинтересована в определении истины о мире, нежели в определении его «реальности».

Я действительно говорил об историях как результатах процесса творения, скорее литературного или поэтического, чем научного и концептуального; я также говорил об историях как белетризациях факта и прошлой реальности. Но, честно говоря,

я предполагал, что понятие вымысла будет понято в его современном, восходящем к Бентamu и Вейхингеру, смысле гипотетического конструкта и рассмотрению реальности в смысле «как если бы», — реальности, которую можно только вообразить, поскольку её более невозможно воспринять. Меня также вдохновляло знаменитое эссе Оуэна Барфилда «Поэтический язык и законный вымысел» [Owen Barfield, «Poetic Diction and Legal Fiction»], в котором он отметил, что «личностные качества», приписываемые законом корпорациям, не более «реальны», чем «вымысел». Как я отметил ранее, я всегда рассматривал «факт» как конструкцию, как то, что Артур Данто называл «событием в процессе описания», и поэтому — как лингвистический или дискурсивный вымысел (в этимологическом смысле латинского слова «fictio», то есть как нечто сделанное или сотворенное). Безусловно, именно таким образом я рассматриваю репрезентацию реальности в современном романе, который явно выдвигает притязания на истину в каждом фрагменте создаваемой им картины социальной реальности столь же определённо, как и историки-повествователи. Дело в том, что нарративизация реальности является беллетризацией постольку, поскольку повествование налагает на реальность форму и содержание такого смысла, который встречается только в историях [stories].

Общее место исторической теории состоит в том, что история [story], сложенная из фактов, является конденсацией — сведением времени действия к времени повествования всех фактов, известных о данном периоде истории, только к тем фактам, которые важны — не только событий, происшедших в данном пространстве-времени, но и фактов, которые об этих событиях могут быть известны. Перевод того, что Коллингвуд называл «мыслью историка о событиях», в письменный дискурс (то, что историк действительно говорит или пишет) использует все те конденсации и замещения, которые характерны для использования фигуративного дискурса. Историки и хотели бы говорить буквально и ничего, кроме истины, не рассказывать об объекте своего исследования, но невозможно повествовать, не прибегая к фигуративной речи и дискурсу, который по своему типу является скорее поэтическим (или риторическим), нежели буквалистским. Чисто буквалистское описание того, «что произошло» в прошлом, может быть использовано только для создания анналов или хроники, но не «истории». Историография является дискурсом, который, как правило, нацелен на конструкцию правдоподобного повествования о серии событий, а не на статическое описание положения дел.

В таком случае тот, кому интересна концептуализация истории исторических исследований (или историографии, исторической мысли, исторического сознания), то есть тот, кому интересно

описать изменения, которые вышеупомянутые феномены претерпевают во времени, а также проявляющиеся между ними расхождения в различных местах, где «прошлое» стало конструироваться как возможный объект систематического и саморефлексивного исследования, — тот должен исходить из метаисторической точки зрения. Невозможно просто предположить адекватность концептуального вооружения, восхваляемого современными исследователями историками (или историками какого-то другого времени и места), и использовать этот понятийный круг как цель, к которой все более или менее устремлялось «с самого начала» практики исторической дисциплины. Например, бессмысленно (и глубоко неисторично) допускать, что Ранке и Бродель понимали под терминами «историческое событие», «исторический факт», «историческое повествование», «историческое объяснение» — или «литература», «вымысел», «поэзия», «имитация», «описание», «прошлое», «настоящее» и так далее — то же самое, что Геродот и Фукидид могли понимать под греческими эквивалентами приведенных терминов. Вот почему вряд ли имеет смысл (и глубоко неисторично) ранжировать признанных классиков западной историографии с точки зрения степени, в которой они приближаются к канону современного исторического дискурса или не соответствуют ему.

Именно это характерно для изучения античной и средневековой «науки» и «науки» Нового времени, не говоря уже о различных незападных формах «науки». Философы науки вполне могут предполагать, что теории реальности современных физиков задают верные критерии для оценки аналогичных понятий Аристотеля, Галена, Плиния, Парацельса, Агриколы, Бруно или Бэкона; но современная история науки оправданно интересуется различиями и непоследовательностями сменявших друг друга понятий физической причинности (а также различных понятий «природы» или «физического»), которыми отмечена эволюция науки, скажем, с VI века до н. э. Другими словами, истинная история науки требует дистанцирования и проблематизации того, что в наше время считается «истинной» наукой, требует «поставить в скобки» убеждение в том, что современная западная наука представляет реальную науку, к которой были устремлены (или от которой отклонялись) все другие концепции со времён, скажем, Фалеса или Гиппократов. Тот, кто желает концептуализировать истинно историческую (под чем я понимаю истинно историческую) теорию науки, должен занять метанаучную позицию, позицию за пределами современной научной ортодоксии.

*Хейден Уайт
Санта-Круз, Калифорния,
август 2001 года*

ИЗУЧИТЬ МОЖНО ЛИШЬ ТО,
ЧТО ПРЕЖДЕ БУДИЛО ВОООБРАЖЕНИЕ.

Башляр Г. Психоанализ огня

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот анализ глубокой структуры исторического воображения предваряется методологическим «Введением». В нем я пытаюсь определённо и систематически изложить принципы интерпретации, на которых базируется эта работа. По мере изучения классиков исторической мысли XIX века для меня стало очевидным, что рассмотрение их работ в качестве характерной формы исторической рефлексии требует формальной теории исторического сочинения. Я попытался представить такую теорию во «Введении».

В этой теории я трактую историческое сочинение как то, чем оно по преимуществу и является: словесной структурой в форме повествовательного прозаического дискурса. Истории (как и философии истории) объединяют определённый объем «данных», теоретических понятий для «объяснения» этих данных и повествовательную структуру для их представления в виде знаков совокупности событий, предположительно случившихся в прошлые времена. Кроме того, я полагаю, они включают глубинное структурное содержание, которое по своей природе в общем поэтично, а в частности лингвистично и которое служит в качестве некритически принимаемой парадигмы того, чем должно быть именно «историческое» объяснение. Эта парадигма функционирует как «метаисторический» элемент во всех исторических работах, более исчерпывающих, нежели монография или архивный отчёт.

Терминология, используемая мною для характеристики различных уровней, на которых разворачивается историческое изложение, и для создания типологии историографических стилей, может озадачить. Между тем я прежде всего попытался вначале установить очевидные — эпистемологические, эстетические и моральные — измерения исторического сочинения, а затем проникнуть на более глубокий уровень, где эти теоретические опера-

ции получают скрытые докритические санкции. В отличие от других исследователей историографии, я не считаю, что «метаисторический» фундамент исторического сочинения состоит из теоретических понятий, явно используемых историком для того, чтобы придать его повествованиям вид «объяснения». Я убежден, что такие понятия заключают в себе явный уровень сочинения, поскольку они обнаруживаются на «поверхности текста» и, как правило, сравнительно легко могут быть идентифицированы. Но я различаю три типа стратегий, которые могут применяться историками для получения различного рода «эффекта объяснения». Я называю эти стратегии объяснением посредством формального доказательства [formal argument], объяснением посредством построения сюжета [emplotment] и объяснением посредством идеологического подтекста [ideological implication]. В рамках каждой из этих стратегий я выделяю четыре возможных способа артикуляции, посредством которых историк может достигать разного рода эффекта объяснения. Для доказательства — это модусы Формизма, Организма, Механизма и Контекстуализма; для построения сюжета — это архетипы Романа [Romance], Комедии, Трагедии и Сатиры; и для идеологического подтекста — это тактики Анархизма, Консерватизма, Радикализма и Либерализма. Конкретная комбинация этих типов составляет то, что я называю историографическим «стилем» данного историка или философа истории. Обратившись к Европе XIX века, я попытался выявить такой стиль у историков Мишле, Ранке, Токвиля и Буркхардта и философов истории Гегеля, Маркса, Ницше и Кроче.

Чтобы соотнести друг с другом эти различные стили как элементы одной традиции исторического мышления, я был вынужден постулировать глубинный уровень сознания, на котором исторический мыслитель избирает концептуальные стратегии, с помощью которых он объясняет или представляет данные. Я полагаю, что на этом уровне историк совершает, по существу, поэтический акт, в котором он заранее представляет [prefigures] историческое поле и конституирует его как специфическую область, к которой он применяет отдельные теории, чтобы объяснить, что здесь «действительно происходило». Этот акт префигурации [prefiguration] может, в свою очередь, принимать ряд форм, типы которых характеризуются языковыми модусами, в которые они воплощаются. Следуя традиции интерпретации, идущей от Аристотеля и позднее получившей развитие у Вико, современных лингвистов и теоретиков литературы, я называю эти типы префигурации по именам четырёх тропов поэтического языка: Метафорой, Метонимией, Синекдохой и Иронией. Поскольку эта терминология окажется по всей вероятности чужда многим

моим читателям, во Введении я объясняю, почему я её использовал и что я подразумеваю под этими категориями.

Одна из моих принципиальных целей, помимо определения и интерпретации главных форм исторического сознания в Европе XIX века, — установление собственно поэтических элементов в историографии и философии истории, когда бы они не использовались. Часто говорится, что история — это смесь науки и искусства. Если, однако, современные аналитические философы преуспели в прояснении той степени, в какой историю можно рассматривать как вид науки, её художественным компонентам уделялось очень мало внимания. Через раскрытие лингвистической почвы, на которой базируется данная идея истории, я попытался определить неизбежно поэтическую природу исторического сочинения и выделить префигуративный [prefigurative] элемент в историческом изложении, посредством которого неявно санкционируются теоретические понятия последнего.

Таким образом, я постулировал четыре главных модуса исторического сознания на основе префигуративной (тропологической) стратегии, которая наполняет каждый из них: Метафору, Синекдоху, Метонимию и Иронию. Каждый из этих модусов сознания обеспечивает основание для особого языкового протокола, посредством которого префигурируется историческое поле [historical field] и на основе которого для «объяснения» этого поля могут быть использованы специфические стратегии исторической интерпретации. Я настаиваю, что посредством объяснения различных тропологических модусов, лежащих в основе трудов признанных мастеров исторического мышления XIX века, могут быть поняты и исследователи, и их связи друг с другом как участников общей традиции исследования. Короче говоря, моя позиция состоит в том, что доминирующий тропологический модус и соответствующий ему языковой протокол составляют неустраняемый «метаисторический» базис всякого исторического сочинения. Я считаю также, что метаисторический элемент в трудах выдающихся историков XIX века образует «философию истории», исподволь скрепляющую их работы.

Наконец, я попытался показать, что труды ведущих философов истории XIX века — Гегеля, Маркса, Ницше и Кроче — отличаются от трудов их собратьев — Мишле, Ранке, Токвиля и Буркхардта — в той сфере, которую иногда называют «собственно историей» лишь по выражению, а не по содержанию. То, что только подразумевается у историков, в работах великих философов истории просто выносятся на поверхность и систематически обосновывается. Не случайно ведущие философы истории были (или позднее было установлено, что они являлись таковыми), по существу, философами языка. По этой причине они смогли более или менее осознанно ухватить поэтические или, по меньшей мере,

языковые основания, из которых происходили по видимости «научные» теории историографии XIX века. Конечно, эти философы стремились застраховать себя от обвинений в языковом детерминизме, адресуя последнее своим оппонентам. Но, с моей точки зрения, невозможно отрицать то, что все они понимали существенный момент, который я попытался сформулировать: в любой области исследования, ещё не сведенной (или не возведенной) к статусу подлинной науки, мысль остаётся захваченной языковой формой, в которой она пытается запечатлеть контуры объектов, находящихся в поле её восприятия.

Общие выводы, к которым я пришёл на основе изучения исторического сознания XIX века могут быть суммированы так: (1) не может быть «собственно истории», которая не была бы в то же время «философией истории»; (2) возможные формы историографии являются теми же, что и возможные формы спекулятивной философии истории; (3) эти формы, в свою очередь, являются в действительности *формализациями* поэтических озарений, которые аналитически предшествуют им и которые санкционируют конкретные теории, используемые для придания историческим изложениям вида «объяснения»; (4) не существует аподиктически определённых теоретических оснований, опираясь на которые можно было бы обоснованно вынести суждение о превосходстве одной из этих форм над другими как более «реалистической»; (5) как следствие этого, мы обязаны *выбирать* между конкурирующими интерпретативными стратегиями при любой попытке рефлексии над историей-в-целом; (6) как вывод из этого, наилучшие основания для предпочтения одного видения истории другому являются эстетические и моральные, нежели эпистемологические; и, наконец, (7) требование сциентизации истории представляет собой только утверждение о предпочтительности особой модальности исторической концептуализации, основания которой либо моральные, либо эстетические, но эпистемологическое оправдание которой ещё предстоит установить.

Представляя свой анализ работ выдающихся исторических мыслителей XIX века в том порядке, в каком они увидели свет, я попытался исходить из того, что их мысль представляет собой разработку возможностей тропологической префигурации исторического поля, вообще содержащихся в поэтическом языке. Реальная разработка этих возможностей есть обстоятельство, свергшее, по моему мнению, европейское историческое мышление в то ироническое расположение духа, которое завладело им в конце XIX века и которое иногда называется «кризисом историцизма». Ирония, формой проявления которой явился этот кризис, с тех пор продолжает процветать в качестве доминирующего типа профессиональной историографии и культивироваться в уни-

верситетах. Убежден, что это объясняет как теоретическую апатию лучших представителей современной академической историографии, так и то восстание против исторического сознания вообще, которым отмечены литература, социальная наука и философия XX века. Есть надежда, что настоящее исследование прояснит причины и этой апатии, и этого восстания.

Нельзя не заметить, что настоящая книга сама написана в Ироническом ключе. Но Ирония, которая её наполняет, является сознательной и поэтому представляет собой поворот Иронического сознания против самой Иронии. Если мне удастся доказать, что скептицизм и пессимизм большей части современного исторического мышления восходят к Ироническому расположению духа и что это расположение духа, в свою очередь, есть лишь одна из ряда возможных позиций в отношении исторических источников, это обеспечит некоторые основания для отказа от самой Иронии. И тогда будет частично расчищен путь для нового истолкования истории как формы интеллектуальной активности, интересы которой носят и научный, и поэтический, и философский характер — как это было свойственно истории в золотой для неё XIX век.

ВВЕДЕНИЕ: Поэтика истории

^{1*} Обсуждение оснований этого восстания против исторического сознания смотри в моей работе: *The Burden of History // History and Theory*. 5. No. 2 (1966). P. 111–134. Более свежие примеры см.: *Levi-Strauss C. The Savage Mind*. London, 1966. P. 257–262 [рус. изд.: *Левин-Строс К. Неприрученная мысль // Левин-Строс К. Первобытное мышление*. М., 1994. С. 111–336]; *Idem. Overture to le Cru et le cuit // Structuralism*. New York, 1966. P. 47–48 [рус. изд.: *Левин-Строс К. Сырое и приготовленное. Увертюра // Левин-Строс К. Мифологии*. В 4 т. Т. 1. М.: СПб., 2000. С. 11–38]. Можно использовать также две работы Мишеля Фуко: *Foucault M. The Order of Things: An Archeology of the Human sciences*. New York, 1971. P. 259 ff.; *Idem. L'Archeologie du savoir*. Paris, 1969. P. 264 ff (рус. изд.: *Фуко М. Слова и вещи*. СПб., 1994). [Здесь и далее примечания Х. Уайта отмечены знаком *.] ^{2*} Содержание этого обсуждения хорошо обобщено Луисом О. Минком: *Mink L. O. Philosophical Analysis and Historical Understanding // Review of Metaphysics*. 21. No 4 (June, 1968). P. 667–698. Изложение позиций, которые заняли главные участники дискуссии, см.: *Philosophical Analysis and History / Ed. W. Dray*. New York, 1966.

Эта книга посвящена истории исторического сознания в Европе XIX века, но она предназначена также и для участия в современной дискуссии по проблемам исторического знания. Как таковая, она представляет собой взгляд на развитие исторического мышления в течение особого периода его эволюции и общую теорию структуры того образа мысли, который называется «историческим».

Что это значит мыслить исторически и каковы уникальные характеристики собственно исторического метода исследования? Эти вопросы на протяжении XIX века обсуждались историками, философами, социальными теоретиками, но обычно в контексте того предположения, что им будут даны недвусмысленные ответы. «История» рассматривалась как особый тип существования, «историческое сознание» — как особый образ мысли, а «историческое знание» — как автономная сфера в спектре гуманитарных и естественных наук.

Однако в XX веке эти вопросы рассматривались несколько менее самоуверенно и с опасением, что определённые ответы могут быть невозможными. Континентальные европейские мыслители — от Валери и Хайдеггера до Сартра, Левин-Строса и Мишеля Фуко — высказали серьёзные сомнения в ценности специфически «исторического» сознания, подчеркнули фиктивный характер исторических реконструкций и оспорили претензию истории на место среди наук ^{1*}.

В то же время англо-американские философы написали массу книг об эпистемологическом статусе и культурной функции исторического мышления, книг, которые, взятые в целом, оправдывают серьёзные сомнения в статусе истории и как строгой науки, и как подлинного искусства ^{2*}. В результате двух этих линий исследования создается впечатление, что историческое сознание, которым западный человек так гордился с начала

^{3*} См.: Foucault M. Op. cit. p. 367–373.

^{4*} Здесь, конечно, я приближаюсь к наиболее острой проблеме в современной (западной) литературной критике, к проблеме «реалистической» литературной репрезентации. См. обсуждение этой проблемы: Wellek R. *Concepts of Criticism*. New Haven; London, 1963. P. 221–255. В целом мой собственный подход к этой проблеме, как она проявляется в контексте историографии, следует за примером Эриха Ауэрбаха [Ауэрбах Э. Мимесис: Представление реальности в западной литературе. М., 1968]. Глубокое истолкование вопроса о «фиктивной» репрезентации «реальности» в отношении визуального искусства см.: Gombrich E. H. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. London; New York, 1960. Сам Гомбрих обнаружил исток живописного реализма в западном искусстве в попытке греческих художников перевести в визуальные термины повествовательные техники эпических, трагических и исторических авторов. Четвертую главу «Искусства и иллюзии» — о различиях концептуальной/сверхдетерминации мифологически ориентированного искусства Ближнего Востока и повествовательного, антимифологического искусства греков — было бы полезно сравнить со знаменитой первой главой ауэрбаховского «Мимесиса», в которой сопоставляются стили повествования, обнаруживаемые в Пятикнижии и у Гомера. Нет необходимости говорить, что оба анализа судьбы «реализма» в западном искусстве, проводимые Ауэрбахом и Гомбрихом, существенно различаются. Исследование Ауэрбаха является гегельянским во всех отношениях и апокалиптическим по тону, в то время как Гомбрих работает в неопозитивистской (и антигегельянской) традиции, наиболее рельефно представ-

ХІХ века, может быть ничем иным, как теоретическим основанием идеологической позиции, с которой западная цивилизация рассматривает свои отношения не только с предшествующими ей культурами и цивилизациями, но и с современными и соседствующими в пространстве ^{3*}. Короче говоря, историческое сознание можно рассматривать как специфически западный предрассудок, посредством которого задним числом доказывается предполагаемое превосходство современного индустриального общества.

Мой анализ глубинной структуры исторического воображения в Европе ХІХ века нацелен на обоснование нового взгляда на современную полемику о природе и функциях исторического знания. Этот анализ ведется на двух уровнях. Во-первых, рассматриваются труды признанных мастеров европейской историографии ХІХ века и, во-вторых, труды выдающихся философов истории того же периода. Главная цель состоит в определении родственных характеристик различных представлений об историческом процессе, которые реально проявляются в работах классических рассказчиков. Другая цель — определить различные возможные теории, которыми философы истории в то время обосновывали историческое мышление. Для выполнения этих целей я буду рассматривать историческую работу как то, чем она наиболее очевидно является — как вербальную структуру в форме повествовательного прозаического дискурса, предназначенную быть моделью, знаком прошлых структур и процессов в интересах объяснения, чем они были, посредством их представления ^{4*}.

Короче говоря, мой метод — формалистский. Я не буду пытаться решать, является ли работа данного историка лучшим или более верным изложением специфической совокупности событий или сегмента исторического процесса, чем какого-то другого историка; я скорее попытаюсь установить структурные компоненты этих изложений.

С моей точки зрения, эта процедура оправдывает внимание к историкам и философам, отличающимся классическими достижениями, теми, чьи труды до сих пор служат признанными моделями возможных методов постижения истории: историкам Мишле, Ранке, Токвилю и Буркхардту и философам истории Гегелю, Марксу, Ницше и Кроче. Рассматривая этих мыслителей, я буду обсуждать проблему, кто из них представляет наиболее верный подход к историческому исследованию. Их статус как возможных моделей исторической репрезентации или концептуализации не зависит от природы «данных», которые они используют для подтверждения своих обобщений или теорий, привлеченных ими для объяснения; этот статус скорее зависит от последовательности, согласованности и освещающей силы их видения исторического поля. По этой причине они не могут быть «опровергнуты», а их обобщения не могут быть «разрушены» ни об-

ленной Карлом Поппером. Но обе работы обращаются к общей проблеме природы «реалистической» репрезентации, которая составляет проблему для современной историографии. Однако ни в той, ни в другой работе не анализируется ключевое понятие исторической репрезентации, хотя обе в качестве центрального аспекта «реализма» в искусстве понимают то, что может быть названо «историческим значением». В некотором смысле я перевернул их формулировку. Они спрашивают: каковы «исторические» компоненты «реалистического» искусства? Я задаюсь вопросом: каковы «художественные» элементы «реалистической» историографии? В поисках ответа на последний вопрос я сильно зависел от двух теоретиков литературы, работы которых представляют собой настоящие философские системы: *Frye N. The Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, 1957; *Burke K. A Grammar of Motives*. Los Angeles, 1969. Было полезно также и чтение французских структуралистских критиков: Люсьена Гольдмана, Ролана Барта, Мишеля Фуко и Жака Деррида. Тем не менее я должен подчеркнуть, что последних я в целом считаю пленниками тропологической стратегии интерпретации так же, как и их собратьев в XIX веке. К примеру, Фуко, по-видимому, не сознавал, что используемые им для анализа истории гуманитарных наук категории немногим отличались от формализации тропов. Я рассмотрел это в эссе: *Foucault Decoded: Notes from Underground // History and Theory*. 12. No. 1 (1973). P. 23–54. С моей точки зрения, все обсуждение природы «реализма» в литературе топчется на месте, будучи не способно критически осознать, из чего состоит подлинно «историческое» представление о реальности. Обычная тактика состоит в противопоставлении

рашением к новым сведениям, которые могут обнаружиться в последующих исследованиях, ни разработкой новой теории для интерпретации совокупности событий, которые охватывают объекты их представления и анализа. Их статус как моделей исторического повествования и концептуализации зависит в конечном счёте от непонятной и специфически поэтической природы их взглядов на историю и её процессы. Все это я расцениваю как обоснование формалистского подхода к изучению исторического мышления в XIX веке.

С учетом сказанного, однако, сразу становится очевидным, что работы, созданные этими мыслителями, представляют собой альтернативные и, по-видимому, взаимоисключающие представления об одних и тех же сегментах исторического процесса и задачах исторического мышления. Рассмотренные как чисто вербальные структуры, созданные ими сочинения имеют, кажется, радикально различные формальные характеристики и в них фундаментально различным образом использован концептуальный аппарат для объяснения одних и тех же совокупностей сведений. К примеру, на самом поверхностном уровне работа одного историка может быть по существу диахронической или процессуальной (подчеркивая факт изменения и трансформации в историческом процессе), в то время как работа другого может быть синхронической и статической по форме (подчеркивая факт структурной непрерывности). Ещё раз: там, где один историк может считать своей задачей обращение в лирической или поэтической манере к «духу» прошлого, другой может усматривать свою задачу в проникновении в суть событий, в раскрытии «законов» или «принципов», находящихся в «духе» определённого века лишь своё проявление или феноменальную форму. Укажем на ещё одно фундаментальное отличие: некоторые историки воспринимают свою работу по преимуществу как вклад в освещение текущих социальных проблем и конфликтов, в то время как другие, следуя тому, что представляется больше «антикварным» складом ума, склонны подавлять такие заботы о настоящем и стараются определить степень, в которой данный период прошлого отличается от их собственного.

В итоге рассмотренные как чисто вербальные структуры истории [histories], созданные выдающимися историками XIX века, выражают радикально различные представления о том, из чего должно состоять «историческое сочинение». Поэтому, чтобы определить родственные характеристики различных видов исторического мышления, созданных к XIX веку, прежде всего необходимо прояснить, из чего может состоять идеально-типическая структура «исторического сочинения». Когда она будет разработана, я буду располагать критерием для определения того, какие аспекты любого данного исторического сочинения либо

«исторического» «мифическому», как если бы первое было истинно эмпирическим, а второе — не иначе, чем концептуальным, а затем — в помещении «фиктивного» между двумя полюсами. Тогда литература рассматривается как более или менее реалистическая в зависимости от соотношения в ней эмпирических и концептуальных элементов. Такова, например, тактика Фрая, точно так же как Ауэрбаха и Гомбриха, хотя следует заметить, что Фрай, по крайней мере, изложил проблему в убедительном эссе (New Directions from Old // Fables of Identity. New York, 1963), в котором идёт речь о проблеме связи между историей, мифом и философией истории. Из философов, обсуждавших «фиктивный» элемент в историческом повествовании, я нашёл наиболее полезными: Callie W. B. Philosophy and the Historical Understanding. New York, 1968; Danto A. C. Analytical Philosophy of History. Cambridge, 1965; Mink L. O. The Anatomy of Historical Understanding // Philosophical Analysis and History. P. 179—186.

работы по философии истории следует рассматривать в целях идентификации их *уникальных* структурных элементов. Далее, прослеживая трансформации способов, которыми исторические мыслители характеризуют эти элементы и используют их в специфическом повествовании для получения «эффекта объяснения», я буду в состоянии наметить фундаментальные изменения в глубинной структуре исторического воображения в рассматриваемый период. Это, в свою очередь, позволит охарактеризовать различных исторических мыслителей данного периода с точки зрения их общего статуса как участников особой вселенной дискурса, в рамках которой были возможны различные «стили» исторического мышления.

Теория исторического сочинения

Я начну с выделения следующих уровней концептуализации в историческом сочинении: (1) хроника; (2) история; (3) тип построения сюжета [emplotment]; (4) тип доказательства [argument]; (5) тип идеологического подтекста [ideological implication]. Я использую «хронику» и «историю» для обозначения «примитивных элементов» в историческом изложении, однако и та и другая представляют процесс отбора и расположения сведений из *необработанного исторического источника* в интересах преобразования этого источника в более понятный вид для определённого типа *аудитории*. Это позволяет допустить, что историческое сочинение представляет собой попытку опосредования между тем, что я буду называть *историческим полем*, не обработанным историческим источником, другими историческими изложениями и аудиторией.

Сначала элементы исторического поля организованы в хронику событий, чтобы иметь с ними дело в порядке того, как они произошли; затем хроника организуется в историю последующим преобразованием событий в компоненты «спектакля», или процесса их совершения, который, как считалось, имеет начало, середину и конец. Эта *трансформация хроники в историю* обусловлена характеристикой одних событий в хронике в терминах мотивов завязки, других — в терминах мотивов развязки, третьих — в терминах переходных мотивов. Событие, о котором просто сообщается, что оно произошло в определённые время и место, превращается в событие завязки посредством следующей его характеристики: «Король отбыл в Вестминстер 3 июня 1321 года. Там произошла судьбоносная встреча между королем и человеком, который в конечном итоге покусился на его трон, хотя в то время эти два человека казались предназначенными для того, чтобы стать лучшими друзьями...» С другой стороны, переходный мотив призывает читателя отложить ожидания относительно значения содержащихся в сообщении событий, пока не будет сооб-

* Различия между хроникой, историй и сюжетом, которые я попытался развить в этом разделе, могут быть более ценными для анализа исторических сочинений, чем для изучения художественных произведений. В отличие от последних, скажем от романа, исторические сочинения созданы на основе событий, существующих вне сознания писателя. События, о которых сообщается в романе, могут быть придуманы таким способом, каким они не могут (или считается, что не могут) произойти в истории. Это обуславливает трудность различения между хроникой событий и историй, рассказанной в литературном произведении. В некотором смысле, «история», рассказанная в романе, подобно «Будденброкам» Манна, неотлечима от «хроник» событий, о которой сообщается в книге, даже если мы и можем отличить «хронику-историю» и «сюжет» (сюжет Иронической Трагедии). В отличие от романиста, историк сталкивается с сущим хаосом уже установленных событий, из которых он должен выбрать элементы истории, которую расскажет. Он делает свою историю, включая одни события и исключая другие, выделяя одни и делая другие подчиненными. Этот процесс исключения, подчеркивания и подчинения осуществляется в интересах создания истории определённого типа. То есть он «строит сюжет» [emplots] своей истории. Об отличии между историей и сюжетом см. эссе Шкловского [Шкловский В. Б. О теории прозы. М.: А., 1925], Эйхенбаума (Эйхенбаум Б. М. Сквозь литературу. М.: А., 1925) и Томашевского [Томашевский Б. В. Литература и биография // Книга и революция. 1928. № 4 (28)], представителей русской формальной школы (Russian Formalist Criticism: Four Essays / Ed. Lee T. Lemon, Marion J. Reis. Lincoln, Neb.,

ицен некоторый мотив развязки: «Пока король следовал в Вестминстер, его советники сообщили ему, что там его ожидают враги и что перспективы соглашения к выгоде его короны невелики». Мотив развязки указывает на видимый конец или разрешение процесса либо напряженной ситуации: «6 апреля 1333 года произошла битва при Балиборне. Силы короля были победоносны, бунтовщики бежали. Итоговый договор в замке Хауф 7 июня 1333 принес мир королевству — хотя это был нелегкий мир, уничтоженный семь лет спустя пламенем религиозной распри». Когда данная совокупность событий зашифрована в мотивах, читателю дана история; хроника событий трансформирована в *завершённый* диахронический процесс, о котором можно задавать вопросы, как бы имея дело с *синхронической структурой* отношений^{1*}.

Исторические истории [stories] прослеживают последовательность событий, которые ведут от завязок к (временным) развязкам социальных и культурных процессов таким образом, который от *хроник* не требуется. Строго говоря, у *хроник* конец открыт. В принципе они не имеют *завязки*: они «начинаются» тогда, когда хроникер приступает к записи событий. Они не имеют кульминаций либо развязок; они могут продолжаться бесконечно. Между тем истории имеют различимую форму (даже когда эта форма есть образ ситуации хаоса), что отличает содержащиеся в них события от других событий, которые могут появиться в объемистой хронике лет, на которые приходится их развертывание.

Иногда говорят, что цель историка — объяснить прошлое, «находя», «опознавая» или «раскрывая» «истории», которые скрыты в хрониках; что отличие между «историей» и «вымыслом» лежит в факте, что историк «находит» свои истории, в то время как писатель «изобретает» свои. Однако подобное представление о задаче историка затемняется в той степени, в какой в действиях историка играет роль «изобретение». Одно и то же событие может служить различным типом элемента многих различных исторических историй в зависимости от роли, которая приписывается за счёт специфической мотивной характеристики той совокупности событий, к которой оно принадлежит. Смерть короля может быть началом, концом или просто переходным событием в трёх различных историях. В хронике это событие просто «там» как элемент серии событий; оно не «функционирует» как элемент истории. Историк располагает события в хронике по степени значимости, приписывая событиям как элементам истории разные функции таким образом, чтобы раскрыть формальную связность целого набора событий, рассмотренных как постижимый процесс с различными началом, серединой и концом.

1965); Frye N. *Anatomy...*
p. 52—53, 78—84.

⁶ Уайт, вслед за Фраем, под Романом имеет в виду скорее рыцарский роман (romance), имеющий черты волшебной сказки, нежели реалистический роман современного типа. Именно поэтому в качестве примера романа Уайт приводит легенду о Граале и христианский миф. По этой же причине Роман и Романтизм относятся к одному кругу явлений.

Сборка истории из избранных элементов хроники вызывает вопросы, которые историк, конструируя повествование должен предвидеть и на них отвечать. Это вопросы типа: что случится потом? Как это произошло? Почему это произошло таким, а не иным образом? Как это все вышло в конце? Эти вопросы определяют повествовательные тактики, которые в конструировании своей истории должен использовать историк. Но такие вопросы о связях между событиями, которые делают их элементами прослеживаемой истории, должны быть отграничены от другого рода вопросов: к чему это все сводится? В чем смысл всего этого? Эти вопросы должны иметь дело со структурой *всей совокупности событий*, рассматриваемой как *завершенная история* и предполагают синоптическую оценку отношений между данной историей и другими историями, которые могут быть «найденны», «опознаны» или «раскрыты» в хронике. Ответы на них могут быть даны несколькими путями. Я называю эти пути (1) объяснением посредством построения сюжета, (2) объяснением посредством доказательства и (3) объяснением посредством идеологического подтекста.

Объяснение посредством построения сюжета

Придание «смысла» истории [story] на основе установления *типа истории*, которая рассказывается, названо объяснением посредством построения сюжета. Если историк в ходе своего рассказа истории придаёт ей сюжетную структуру Трагедии, он «объяснил» её одним образом; если он структурировал её как Комедию, он «объяснил» её другим образом. Посредством построения сюжета последовательность событий, формируемая в историю [story], раскрывается постепенно как история [story] определённого типа.

Следуя линии рассуждений, обозначенной Нортропом Фраем в его «Анатомии критики», я выделяю, по меньшей мере, четыре разных типа построения сюжета: Роман ⁶, Трагедия, Комедия и Сатира. Возможны и другие, такие как Эпос, а конкретное историческое изложение, как правило, содержит истории, выполненные по одному типу, как стороны или фазы целого набора событий, построенных по другому типу. Но конкретный историк вынужден строить целый набор историй, создавая своё повествование в одной исчерпывающей или архетипической форме истории. Например, Мишле выполнил все свои истории как Роман, Ранке — как Комедию, Токвиль — как Трагедию, а Буркхардт использовал Сатиру. По-видимому, эпическая структура сюжета есть внутренняя форма самой хроники. Важный момент в том, что каждая история [history], даже наиболее «синхроническая» или «структурная», будет каким-то образом преобразована в сюжет. Тип Сатиры задал формальные принципы, на основе кото-

⁷* Я отдаю отчёт в том, что, используя терминологию Фрая и его классификацию структур сюжета, я остаюсь открытым критике со стороны тех литературных теоретиков, которые либо выступают против его попыток таксономии, либо предлагают взамен свои собственные. Я не считаю, что категории Фрая есть единственно возможные для классификации жанров, типов, *mythoi* [сюжетов] и тому подобного в литературе; но мне они кажутся особенно полезными в анализе исторических работ. Принципиальная критика в адрес литературной теории Фрая состоит, как представляется, в том, что, хотя его метод анализа достаточно хорошо работает применительно к второстепенным литературным жанрам вроде сказок или детективов, он чересчур жёсток и абстрактен для того, чтобы судить о таких текстуально богатых и многоуровневых работах, как «Король Лир». В поисках утраченного времени» или даже «Потерянный рай». Возможно, это верно. Но анализ Фраем принципиальных форм мифологической и фабульной литературы хорошо служит для проявления простых форм воплощения в сюжете, которые встречаются в таких «ограниченно» художественных формах, как историография. Исторические «истории» подпадают под разработанные Фраем категории именно потому, что историк склонен сопротивляться конструированию сложных перипетий, которые есть в запасе у романиста и драматурга. Именно потому, что историк не рассказывает (или считает, что не рассказывает) историю «ради неё самой», он склонен воплощать свои истории в наиболее основных формах — таких, как сказка или детектив, с одной стороны, и Роман, Комедия, Трагедия или Сатира — с другой. Можно напомнить, что нормально образованный историк XIX века воспитывал-

рых предположительно «неповествовательная» историография Буркхардта может быть идентифицирована в качестве определённого типа «истории». Ибо, как показал Фрай, истории, выполненные по типу Иронии, литературной формой которой является Сатира, сбавывают именно за счёт обмана нормальных ожиданий того типа развязки, которые предполагают истории, выполненные по другим типам (Роман, Комедия или, возможно, Трагедия) ⁷*.

Роман в своей основе есть драма самоидентификации, символизируемой выходом героя за пределы мира чувственного опыта, победой над ним и финальным освобождением от него, — тип драмы, ассоциируемой с легендой о Граале ⁸ или историей воскрешения Христа в христианской мифологии. Это драма триумфа добра над злом, добродетели над пороком, света над тьмой и финальный выход человека за пределы мира, в котором он поработен Падением ⁹. Архетипическая схема Сатиры есть точная противоположность этой Романтической драмы искупления; фактически это драма обречённости, подчинённая опасению, что человек в конечном итоге есть скорее пленник этого мира, чем его господин, и признанию, что в конечном счёте человеческое сознание и воля всегда неадекватны задаче преодоления безусловной тёмной силы смерти — беспощадного врага человека.

Однако Комедия и Трагедия предполагают возможность по меньшей мере частичного освобождения от удела Падения и временного освобождения от разделённого состояния, в котором человек обнаруживает себя в этом мире. Но эти временные победы по-разному представляются в мифологических архетипах, сублимированными формами которых являются структуры сюжета Комедии и Трагедии. В Комедии надежда воспринимается как временный триумф человека над его миром посредством случайного примирения с силами, которые действуют в социальном и естественном мирах. Такие примирения символизируются праздничными ситуациями, которые комический писатель традиционно использует в качестве развязки драматического описания изменения и трансформации. В Трагедии нет праздников, кроме ложных или иллюзорных; здесь есть скорее намеки на состояния разделения между людьми, которые более ужасны, чем те, что были возбуждены трагическим агонем в начале драмы. Все-таки падение протагониста и потрясение мира, в каковом он обитает, которые произойдут в конце трагической пьесы, не рассматриваются как абсолютно угрожающие тем, кто выживет в ходе агонического испытания. У наблюдателей битвы произойдет приращение сознания. И считается, что этот прирост состоит в проявлении управляющего человеческим существованием закона, которое произошло благодаря усилиям протагониста в его противостоянии миру.

ся на материале классической и христианской литературы. Содержащиеся в этой литературе мифы снабжали его запасом форм историй, на который он мог опираться в чувствительных целях. Однако было бы ошибкой считать, что даже такой тонкий историк, как Токвиль, был бы в состоянии приспособить эти формы историй к тем целям, какие ставили перед собой великие поэты, такие как Расин или Шекспир. Когда такие историки, как Буркхардт, Маркс, Мишле и Ранке говорили о «Трагедии» или «Комедии», они обычно имели в виду очень простые представления о том, что обозначают эти термины. Этим они отличались от Гегеля, Ницше и (в меньшей степени) Кроче. Как эстетика, эти три философа обладали гораздо более сложными понятиями жанра и писали в результате этого гораздо более сложные истории. Историки вообще, независимо от того, насколько критичны они к своим источникам, склонны быть наивными рассказчиками. О характеристике Фраем базисных структур сюжета см.: Frye N. Anatomy... P. 158–238. О Фрае см.: Hartman G. Ghostlier Demarcations: The Sweet Science of Northrop Frye // Beyond Formalism: Literary Essays. 1958–1970. New Haven; London, 1971. P. 24–41.

⁸ Чаша Грааля — в западноевропейских средневековых легендах таинственный сосуд, ради приближения к которому и приобщения к его благим действиям рыцари совершают свои подвиги. Считалось, что это чаша с кровью распятого Иисуса Христа или чаша для причащения, служившая Христу и апостолам во время Тайной вечери, и т. п. Грааль тесно связан с Артуровскими легендами.

⁹ Имеется в виду грехопадение, т. е. грехопадение Адама, с последующим его

Примирение, которое возникает в конце Комедии, есть примирение людей с людьми, людей с их миром и с их обществом; общественные условия предстают как более чистые, нормальные, здоровые вследствие конфликта между, казалось, непримиримо противоположными элементами мира; в конечном итоге обнаруживается, что эти элементы гармонизируются и унифицируются друг с другом. Примирение, которое происходит в конце Трагедии, намного мрачнее; оно больше напоминает примирение людей с условиями, в которых они должны трудиться в мире. В свою очередь, эти условия рассматриваются как неизменные и вечные, из чего следует, что человек не может их изменить, но должен работать в их рамках. Они устанавливают пределы того, к чему можно стремиться и на что можно оправданно рассчитывать в поисках безопасности и здравомыслия в мире.

Роман и Сатира предстают взаимоисключающими способами преобразования процессов реальности в сюжет. Самое понятие Романтической Сатиры представляет собой терминологическое противоречие. Я могу обоснованно представить Сатирический Роман, но под этим термином я стал бы подразумевать форму репрезентации, предназначенную для изображения бессмысленности Романтического представления о мире с Иронической точки зрения. С другой стороны, однако, я могу говорить о Комической сатире и о Сатирической Комедии или о Сатирической Трагедии и Трагической Сатире. Но следует заметить, что отношение между жанром (Трагедия или Комедия) и способом, каким он воплощен (Сатирический), отличается от того, что складывается между жанром Романа и способами, каким он может быть воплощен (Комический и Трагический). Комедия и Трагедия представляют собой ограничения Романтического восприятия мира, рассматриваемого в качестве процесса, в интересах серьезного отношения к тем силам, которые *противостоят* усилиям человеческого освобождения, наивно рассматриваемых в Романе в качестве возможности человечества. Комедия и Трагедия относятся к конфликту серьезно, даже если первая завершается в видении окончательного примирения противостоящих сил, а вторая — в раскрытии природы сил, противостоящих человеку. Романтический писатель может ассимилировать истины человеческого существования, раскрытые соответственно в Комедии и Трагедии в рамках структуры драмы искупления, которую он изображает в своём видении окончательной победы человека над миром переживания.

Сатира представляет иной тип характеристики надежд, возможностей и истины человеческого существования, чем те, что раскрыты в Романе, Комедии и Трагедии. Она смотрит на эти надежды, возможности и истины Иронически, в атмосфере, порожденной пониманием предельной неадекватности сознания для

изгнанием из Рая, предпроделившим всему человечеству и каждому человеку в отдельности удел тяжкого труда, жизненных невзгод, страданий и смерти.

того, чтобы счастливо жить в мире или полностью его понимать. Сатира предполагает *предельную неадекватность* видений мира, драматически представленных в жанрах Романа, Комедии и Трагедии. Сатирический способ репрезентации как фаза в эволюции художественного стиля или литературной традиции демонстрирует убеждение, что мир стал стар. Как и сама философия, Сатира «рисует серым по серому», осознавая свою *собственную* неадекватность как образа реальности. Тем самым она подготавливает сознание к отказу от всех утонченных концептуализаций мира и предвосхищает возврат мифического постижения мира и его процессов.

Эти четыре архетипические формы историй дают нам средства характеристики различных типов объяснительных эффектов, к которым может стремиться историк на уровне повествовательного построения сюжета. Это позволяет нам различать *диахронические*, или процессуальные, повествования того типа, что созданы Мишле и Ранке, и *синхронические*, или статические, повествования, созданные Токвилем и Буркхардтом. В первом в качестве принципа, руководящего репрезентацией, преобладает смысл структурной трансформации. Во втором преобладает смысл структурной непрерывности (особенно у Токвиля), или стасиса (у Буркхардта). Но различие между синхронической и диахронической репрезентацией исторической реальности не должно пониматься как обозначение взаимоисключающих путей построения сюжета для исторического поля. Это различие указывает лишь на разницу акцентов в понимании отношений между непрерывностью и изменением в данной репрезентации исторического процесса как целого.

Трагедия и Сатира — способы построения сюжета, которые соответствуют интересам тех историков, которые за сумбуром событий, содержащихся в хронике, или в самом этом сумбуре усматривают сохраняющуюся структуру отношений или вечное возвращение Того-Же-Самого в Различном. Роман и Комедия подчеркивают возникновение новых сил или условий на основе процессов, которые на первый взгляд казались в своей сущности неизменными или изменяющимися только в своих феноменальных формах. Но каждая из этих архетипических сюжетных структур имеет своё значение для когнитивных операций, посредством которых историк стремится «объяснить» то, что «действительно случилось» в ходе процесса, образ истинной формы которого эти операции создают.

Объяснение посредством формального доказательства

В дополнение к уровню концептуализации, на котором историк воплощает повествовательное объяснение того, «что произошло», есть другой уровень, на котором он может стремиться в конце прояснить «смысл всего этого» или то, «к чему это все». На этом

уровне я различаю операцию, которую называю объяснением формальным, эксплицитным или дискурсивным доказательством. Такое доказательство даёт объяснение того, что происходит в истории, привлекая принципы комбинации, которые предполагаются в качестве законов исторического объяснения. На этом уровне концептуализации историк объясняет события в истории (или форму событий, которую он придал им в ходе конкретного построения сюжета), конструируя номологически-дедуктивный аргумент. Этот аргумент может быть проанализирован в форме силлогизма, большая посылка которого состоит в некотором предположительно универсальном законе причинных взаимосвязей, меньшая — в предельных условиях, к которым закон приложим, а в выводе реально происшедшие события дедуцированы из предпосылок на основе логической необходимости. Наиболее известный из таких предположительных законов, вероятно, закон Маркса о связи между надстройкой и базисом. Этот закон гласит, что всегда, когда происходит любая трансформация в базисе (образованном средствами производства и типами производственных отношений), произойдет и трансформация компонентов надстройки (социальных и культурных институтов), но что обратных отношений не существует (например, изменения в сознании не вызывают изменений в базисе). Другие примеры таких предположительных законов (наподобие «дурные деньги вытесняют добро» или даже такое банальное наблюдение, как «что возвысилось, то должно пасть») обычно, по крайней мере неявно, используются в ходе попыток историка объяснить такие явления, как, скажем, Великая Депрессия или падение Римской империи. Обыденная или условная природа этих последних обобщений не влияет на их статус как предполагаемых больших посылок аргумента, посредством которого дается объяснение событиям истории. Природа обобщений лишь указывает на протонаучный характер исторического объяснения вообще или на неадекватность социальных наук, из которых такие обобщения, должным образом модифицированные и данные в более строгой форме, могут быть заимствованы.

Важный момент состоит в том, что поскольку историк предлагает объяснение, посредством которого конфигурация событий в повествовании объясняется чем-то наподобие номологически-дедуктивного аргумента, постольку такие объяснения должны быть отличены от объяснительного эффекта, приобретаемого преобразованием истории в сюжет как истории определённого типа. Это не значит, что построение сюжета нельзя трактовать как тип номологически-дедуктивного объяснения. Фактически, Трагическое построение сюжета может быть расценено как приложение законов, управляющих человеческой природой и обществами в определённых ситуациях; и поскольку такие ситуации считаются

существующими в определённых времени и месте, их можно рассматривать как объясненные обращением к упомянутым принципам тем же способом, каким природные события объяснены определением универсальных причинных законов, которые, как предполагается, управляют их связями.

Можно было бы сказать, что, поскольку историк создаёт «сюжет», посредством которого событиям в рассказываемой им истории придается некоторый вид формальной связности, он делает то же самое, что и ученый, когда тот идентифицирует элементы иомологически-дедуктивного доказательства, в котором должно быть выражено его объяснение. Но здесь я различаю построение сюжета событий истории [history], рассмотренных как элементы истории [story], и характеристику этих событий как элементов матрицы причинных отношений, которые считаются существующими в специфических областях времени и пространства. Короче говоря, я на время принимаю за чистую монету заявление историка о том, что он занимается и наукой, и искусством, и принимаю обычно проводимое различие между исследовательскими действиями ученого и его повествовательным действием. Мы верим, что одно дело — представлять, «что случилось» и «почему это произошло так, а не иначе», и совсем другое — задать в форме повествования вербальную модель, объясняя на её основе *процесс развития*, ведущий от одной ситуации к другой обращением к общим законам причинности.

Но история отличается от науки именно потому, что историки не согласны не только по поводу того, что есть законы социального причинения, к которым они могут обращаться, чтобы объяснить данную последовательность событий, но и по поводу того, какую форму должно иметь «научное» объяснение. Спор о том, должны ли научные и исторические объяснения иметь одинаковые формальные характеристики, имеет долгую историю. Это обсуждение обращается к проблеме, имеют ли типы законов, к которым можно прибегать в научных объяснениях, своих двойников в сфере так называемых гуманитарных наук или наук о духе, таких как социология и история. Прогресс естественных наук происходит на основе соглашений, достигаемых время от времени между членами устоявшихся сообществ ученых о том, что считать научной проблемой, какую форму должно иметь научное объяснение и какие типы данных разрешено считать доказательством истинно научного подхода к реальности. Среди историков такого соглашения нет и никогда не было. Это может отражать всего лишь протонаучную природу дела историографии, но важно иметь в виду это врожденное несогласие (или недостаток согласия) относительно того, что считать специфически историческим объяснением любой данной совокупности исторических феноменов. Ибо это означает, что исторические объяснения

^{10*} Замечания, высказанные в прим. 7 в адрес Фрая, *mutatis mutandis* применимы к понятию Пеппера о базисных формах философской рефлексии. Определённо, величайшие философы — Платон, Аристотель, Декарт, Юм, Гегель, Кант, Милль — сопротивляются их редукции к архетипам, заданным Пеппером. Если угодно, их мысль представляет собой опосредование между двумя или более типами доктрин, выделенных Пеппером. Между тем идеальные типы Пеппера представляют собой очень удобную классификацию более упрощённых философских систем или мировоззрений, разнородности общего представления о реальности, который мы находим у историков, когда они говорят как философы — то есть когда они привлекают некоторое общее понятие бытия, апеллируют к некоторой общей теории истины и верификации, выводят этические заключения из предварительно установленных законов и так далее. Большинство историков редко достигают уровня философской утонченности, представленного, скажем, Эдмундом Берком. Великий Виг определённо имел мировоззрение, которое, однако, вряд ли может быть сочтено «философией». Так делает большинство историков, не исключая Токвиля. Напротив, величайшие философы истории склонны, наряду с разработкой мировоззрения, создавать и философию. В этом смысле они более «когнитивно ответственны», чем историки, которые большей частью просто принимают мировоззрение и относятся к этому так, как если бы это и представляло собой когнитивно ответственную философскую позицию. Об основных «мировых гипотезах» см.: *Pepper S. C. World Hypotheses: A Study in Evidence*. Los Angeles, 1966. P. 141 ff.

обречены основываться на различных метаисторических предпосылках относительно природы исторического поля, предпосылок, порождающих различные представления о *типе* объяснения, которое может быть использовано в историческом анализе.

Историографические дискуссии на уровне «интерпретации» на самом деле обсуждают «истинную» природу дела историка. История остаётся в состоянии концептуальной анархии, в которой естественные дисциплины находились в XVI веке, когда имелось столь же много различных представлений о «деле учебного», сколь и метафизических позиций. В XVI веке различные представления о том, чем должна быть «наука», в конечном итоге отражали разные представления о «реальности» и порожденные ими различные эпистемологии. Поэтому дискуссии по поводу того, чем должна быть «история», отражают столь же разнообразные представления о том, из чего должно состоять истинное историческое объяснение и, следовательно, различные представления о задаче историка.

Само собой разумеется, я говорю здесь не о тех дискуссиях, которые разворачиваются на страницах обзоров в профессиональных журналах, где могут быть оспорены эрудиция или точность данного историка. Я говорю о *типе* проблем, возникающих, когда два или более исследователя примерно равной эрудиции и теоретической изощренности приходят к альтернативным, хотя и необязательно взаимоисключающим интерпретациям того же самого набора исторических событий или к разным ответам на вопросы вроде этого: «Какова подлинная природа Ренессанса?» Здесь, по крайней мере на одном из уровней концептуализации, привлечены различные понятия о природе исторической реальности и о том, какую приемлемую форму должно принимать историческое изложение, рассматриваемое как формальное доказательство. Следуя анализу Стивена Пеппера в его «Мировых гипотезах», я выделил четыре парадигмы формы, которую может принимать историческое объяснение, рассматриваемое как дискурсивное доказательство: Формистскую, Органицистскую, Механистичную и Контекстуалистскую^{10*}.

Формистская теория истины нацелена на идентификацию уникальных характеристик объектов, обитающих в историческом поле. Соответственно Формизм считает объяснение законченным, когда должным образом идентифицирован данный набор объектов, определены его класс, общие и специфические атрибуты и ему придано наименование, удостоверяющее его специфичность. Рассматриваемые объекты могут быть индивидуальностями либо коллективами, частными либо общими, конкретными сущностями или абстракциями. Это предопределяет задачу исторического объяснения — рассеять понимание тех сходств, которые, по-видимому, объединяют все объекты поля. Если историк установил

¹¹ *Томас Карлейль* (1795—1881) — английский философ, историк и эссеист, мировоззрение которого сформировалось под влиянием Гёте, Фихте, Шеллинга и немецких романтиков. Приверженец романтического натурализма и космизма, он стремился объединить микрокосм «являющейся» природы со вселенской природой и вечностью, тождественными духу. Полагал, что философия призвана разгадать по символам-эмблемам присутствие пантентического духа в видимых формах воспринимаемого мира. Выдвинула концепцию «культа героев», единственных творцов истории.

¹² *Бартольд Георг Нибур* (1776—1831), немецкий историк античности, иностранный почетный член Петербургской АН (1826). Основной труд «Римская история» (т. 1—3), оставшийся незавершенным, — изложение истории Рима до 241 года до н. э. Основатель научно-критического метода в изучении истории.

¹³ *Теодор Моммзен* (1817—1903), немецкий историк, иностранный почетный член Петербургской АН (1893). Многочисленные работы по истории Древнего Рима и римскому праву. В главном труде «Римская история» изложил в основном военно-политическую историю Рима до 46 года до н. э. и дал обзор истории римских провинций. Нобелевская премия по литературе (1902).

¹⁴ Автор имеет в виду, видимо, сэра *Джорджа Отто Тревельяна* (1838—1928), английского историка и политика, члена Палаты общин от Пратни вигов (1865—1897), занимавшего посты лорда Адмиралтейства и др., автор биографии своего дяди, лорда Маколея, «Ранней истории Чарльза Джемса Фокса», работ по истории Американской революции.

^{15*} Я нашла терминологию Кеннета Бёрка особенно полезной для моих попыток

уникальность определённых объектов поля или разнообразие типов или феноменов, которые это поле проявляет, он дал Формистское объяснение поля как такового.

Формистский тип объяснения следует искать у Гердера, Карлейля¹¹, Мишле, романтических историков и великих исторических рассказчиков, таких как Нибур¹², Моммзен¹³ и Тревелян¹⁴, — в любой историографии, в которой изображение разнообразия, красочности и живости исторического поля считается главной задачей работы историка. Бесспорно, историк-формист может испытывать склонность делать обобщения о природе исторического процесса как целого, так в характеристике Карлейлем этой природы она рассматривается как «сущность бесчисленных биографий». Но в Формистской концепции исторического объяснения центральной в исследовании является уникальность различных действующих лиц [agents], сил [agencies] и действий [acts], которые образуют объясняемые «события», а не «почва» или «сцена», на фоне которой возникают эти сущности^{15*}.

Формизм в аналитических операциях, совершаемых над фактами, выражаясь в терминах Пеппера, в сущности, является «рассеивающим», а не «собирающим», тенденцию к чему проявляют Органицистское и Механистичное объяснения. Формистская объяснительная стратегия имеет тенденцию к расширению своего «охвата» — обширного по типам деталей, которые она идентифицирует как находящиеся в историческом поле — её обобщениям процессов, происходящим в поле, нередко недостает концептуальной «точности». Романтические историки и, на деле, «повествовательные историки» вообще склонны к конструированию столь обширных обобщений о целом историческом поле и смысле его процессов, что они очень мало значат как утверждения, которые можно подтвердить или опровергнуть за счёт обращения к эмпирическим данным, но такие историки обычно скрадывают туманность своих обобщений живостью реконструкции в своих нарративах конкретных деятелей, деятельности и действий.

Органицистские мировые гипотезы и соответствующие им теории истины и доказательства сравнительно более «интегративны» и поэтому в своих операциях более редуктивны. Органицист пытается изобразить детали исторического поля как компоненты синтетического процесса. В сердце Органицистской стратегии лежит метафизическая приверженность парадигме отношений «микрокосм — макрокосм»; и историк-органицист склонен руководствоваться желанием видеть индивидуальные сущности в ролях компонентов процесса, образующего целое, которое более значимо, или качественно отлично, от суммы своих частей. Историки, работающие в рамках этой стратегии объяснения, такие как Ранке и многие «националистические» историки

охарактеризовать то, что я назвал «историческим полем» до его анализа и репрезентации историком. Бёрк считает, что все литературные репрезентации реальности могут быть проанализированы с точки зрения пентады гипотетических «грамматических» элементов: сцена [scene], действующее лицо [agent], действие [act], сила [agency], цель [purpose]. Способ, каким эти элементы охарактеризованы и относительно вес, приданный им как причинным силам в «драме», в которой они фигурируют, вскрывает мировоззрение, имплицитное в каждой репрезентации реальности. К примеру, писатель-материалист будет склонен подчеркивать элемент «сцены» (среды, как бы ни рассматриваемой) по отношению к «действующему лицу», «действию», «силе» и «цели» таким образом, чтобы сделать последний набор элементов лишь чем-то немногим большим, чем эпифеноменом вышеупомянутой силы. Напротив, писатель-идеалист будет склонен видеть повсюду «цель» и превратит «сцену» в нечто, немногим большее, чем иллюзия. Общее обсуждение этого см.: *Burke K. A Grammar of Motives*. P. 3–20.

Будучи полезным подспорьем в характеристике представления историка о необработанном «историческом поле», теории Бёрка менее пригодны для характеристики того, что историк может сделать с полем после того, как оно стало «грамматически» зашифрованным. Его книги «*Rhetoric of Motives*» (Los Angeles, 1965), являющаяся исследованием морального измерения литературной репрезентации, и «*Language as Symbolic Action*» (Los Angeles, 1968), задуманная как секуляризованная версия средневекового «аналогического» уровня смысла и обозначения, до разочарования условны. Бёрк, безусловно, прав, считая, что все литературные репрезентации реальности, сколь бы

середины XIX столетия (фон Зибель¹⁶, Моммзен, Трайчке¹⁷, Стабс¹⁸, Мэтлэнд¹⁹), склонны структурировать свои повествования таким образом, чтобы изобразить консолидацию или кристаллизацию из совокупности представляющихся разрозненными событий некоторой интегрированной сущности, важность которой значительнее, чем важность любой из тех индивидуальных сущностей, что анализировались или описывались в процессе повествования.

Такой подход к объяснению процессов, различаемых в историческом поле, представлен идеалистами в целом, а в особенности такими диалектическими мыслителями, как Гегель.

Бесспорно, замечает Пеппер, работающие по этой модели историки будут более заинтересованы в характеристике интегративного процесса, чем в изображении его индивидуальных элементов. Это придаёт историческим доказательствам, выполненным по этому образцу, качество «абстрактности». Более того, история, написанная в этом ключе, тяготеет к определению *конца* или *цели*, к которым, как предполагается, устремлены все процессы, обнаруженные в историческом поле. Конечно, сознание такого историка, как Ранке, будет сопротивляться стремлению определить, что могла бы представлять собой *цель* всего исторического процесса, и довольствоваться попыткой установить природу определённых временных целей, опосредствующих интегративных структур, таких как «народ», «нация» или «культура», которые он пытается усмотреть в текущем историческом процессе. Определение *конечной цели* всего исторического процесса может приоткрыться только религиозному видению, считает Ранке. Поэтому работы Ранке могут быть примером историографии, выполненной по Формистскому типу. Однако, хотя Ранке и превосходит в изображении событий во всей их особенности, его повествования по своей структуре и формальной связности предстают как *объяснения* событий, которые они изображают, по преимуществу из-за их неявного тяготения к Органицистской модели того, чем должно быть приемлемое историческое объяснение, модели, врезавшейся в его сознание как парадигма того, чем должно быть любое валидное объяснение любого процесса в мире.

Для Органицистской стратегии объяснения свойственно воздерживаться от поиска *законов* исторического процесса, когда термин «законы» сконструирован в смысле универсальных и инвариантных причинных взаимосвязей на манер физики Ньютона, химии Лавуазье или биологии Дарвина. Органицист склонен говорить о «принципах» или «идеях», определяющих индивидуальные процессы, усматриваемые в поле, и все процессы, взятые как целое. Эти принципы или идеи увидены как *намечающие цель*, к которой стремится процесс как целое. Они не функционируют как причинные агенты или силы, кроме тех случаев, когда исто-

«реалистичны» они ни были, в конечном итоге аллегоричны. Но он идёт дальше, классифицируя типы аллегорий, которые в них могут быть представлены, и предлагает немногим больше компиляции марксистской, фрейдистской и антропологической символик, которые сами есть лишь аллегорические репрезентации «реальности», на анализ которой они нацелены. Рассмотренные в качестве аллегорий, истории, по-видимому, поддаются анализу посредством методов, изученных Фраем. Рассмотренная как форма когнитивно ответственного дискурса, история, как представляется, может быть охарактеризована в терминологии Пелпера. И, рассмотренная как моральный трактат, она кажется аккуратно описанной в терминах, задаваемых социологией знания в версии Манхейма, о чем см. прим. 24.¹⁶ Генрих фон Зибель (1817–1895), немецкий историк, учился у Ранке в Берлинском университете, позднее отказался от установки Ранке на объективную историю, принимал активное участие в политической жизни, отдавая в своих общественных выступлениях и сочинениях дань националистической и протестантской идеологии, в 1859 г. основал журнал «Historische Zeitschrift», с 1875 года был директором Прусского государственного архива, итогом этой работы явилась семитомный труд, посвященный основанию Германской империи Вильгельмом I, другие его работы посвящены периоду революции 1789–1800 годов.¹⁷ Генрих фон Трайчке (1834–1896), немецкий историк, пламенный патриот Пруссии, профессор истории в Киле, Гейдельберге и Берлине (1866–1874), редактор ежемесячного «Preussische Jahrbucher», с 1886 года — государственный историк Пруссии, был членом Рейхстага, ярым сторонник германского единства под

рики решительно придерживаются мистической или теологической ориентаций, и в этих случаях принципы обычно трактуются как проявления замысла Бога о его создании. Фактически для Органициста такие принципы и идеи функционируют не как ограничения способности человека достигнуть в истории специфически человеческой цели, как могли бы действовать «законы» истории по мысли Механициста, но как гаранты фундаментальной человеческой свободы. Поэтому, хотя Органицист осмысливает исторический процесс посредством выявления интегративной природы исторического процесса, взятого как целое, он не приходит к пессимистическим выводам, к которым склонен Механицист, рассуждая о номологической природе исторического бытия.

Механистичные мировые гипотезы также интегративны по своей цели, но они скорее редуктивны, чем синтетичны. Выражаясь в терминах Кеннета Бёрка, Механицизм склонен рассматривать «поступки» [«acts»] населяющих историческое поле «действующих лиц» как проявления сверхисторической «силы», исходящей из «сцены», на которой разворачивается «действие», изображенное в повествовании. Механистичная теория объяснения обращается к поиску причинных законов, определяющих последствия процессов, открытых в историческом поле. Объекты, которые считаются находящимися в историческом поле, конструируются как существующие в модальности отношений «часть—часть», их специфические конфигурации определены законами, которые предполагаются в качестве управляющих их взаимодействиями. Поэтому такие Механицисты, как Бокль²⁰, Тэн²¹, Маркс и, как я покажу, даже Токвиль, изучают историю с целью разгадать законы, действительно управляющие её действиями, и пишут историю с целью показать в нарративной форме следствия этих законов.

Постижение законов, управляющих историей, и определение их специфической природы может более или менее выступать на первый план в представлении того, «что происходило» в историческом процессе в данные время и месте; но, поскольку Механистичные исследования выполняются в рамках поиска таких законов, такому подходу угрожает та же тенденция к абстрактности, что и Органицистскому. Он рассматривает индивидуальные события как менее важные в качестве доказательства, чем классы феноменов, к которым принадлежность этих событий можно показать; но эти классы, в свою очередь, для него менее важны, чем законы, правильность которых они призваны показать. В конечном итоге для Механициста объяснение тогда только считается завершённым, когда он откроет законы, которые будут признаны управляющими историей таким же образом, каким, как считается, законы физики управляют природой. За-

водительством Пруссии и управлением Бимарка и Гогенцоллернов и ярый антисемит, чьи исторические труды, в частности «История Германии в XIX столетии»,

показали сильное воздействие как на академическую науку, так и на умы подрастающего поколения.

¹⁸ Уильям Стабс (1825—1901), английский историк, в 1850—1884 годах — профессор современной истории в Оксфорде, после — епископ Честера. Своими критическими исследованиями исторических источников и публикациями английских средневековых хроник Стаббс внес существенный вклад в развитие медиевистики. Его «Constitutional History of England» (3 vol., 1874—1878) остается и до сих пор стандартным учебником по истории.

¹⁹ Фредерик Уильям Мэтланд (1850—1906), английский историк права, основатель «Selden Society», занимавшегося публикацией документов по ранней истории Англии. Вместе с сэром Фредериком Поллоком автор классической работы «История английского права до Эдуарда I» (1895), а также работ «Английское право и Ренессанс» (1897) и др.

²⁰ Генри Томас Бокль (1821—1862), английский историк, более всего известный сейчас как автор двухтомной «Истории цивилизации в Англии» (1857—1862). В то время, когда история ещё не считалась наукой, но рассматривалась скорее как разновидность литературы, Бокль попытался применить «позитивную философию» Огюста Конта к историческим исследованиям, создав единую, универсальную и прогрессивную историческую науку.

²¹ Ипполит Адольф Тэн (1828—1893), французский искусствовед и историк, сторонник социально-исторического детерминизма, автор книг «История английской литературы» (1864), «Происхождение

тем он прикладывает эти законы к фактам так, чтобы их конфигурации были понятны как функции данных законов. Поэтому у такого историка, как Токвиль, конкретные атрибуты данного института, обычая, закона, художественной формы и тому подобного менее важны в качестве доказательства, чем виды, классы и родовые типологии, примерами которых первые являются. И эти типологии, в свою очередь, рассматриваются Токвилем, а особенно Боклем, Марксом и Тэнном, как менее важные, чем законы социальной структуры и процесса, которые управляют ходом западной истории, о действиях которой они свидетельствуют.

Очевидно, хотя они и охарактеризованы с концептуальной точностью, Механистичные представления об истине и объяснении остаются открытыми обвинениям в недостатке кругозора и склонности к абстракции таким же образом, что и их Органицистские собратья. С Формистской точки зрения, Механицизм и Органицизм кажутся «редуктивными» по отношению к разнообразию и красочности индивидуальных сущностей в историческом поле. Но для восстановления желаемых кругозора и конкретности не нужно искать убежища в столь «ниппресснонистской» концепции исторического объяснения, какую представляет собой Формизм, скорее можно избрать Контекстуалистскую позицию, которая в качестве теории истины и объяснения представляет собой «функциональную» концепцию смысла или значения событий, найденных в историческом поле.

Существенная предпосылка Контекстуализма — события могут быть объяснены в рамках того «контекста», в котором произошли. Почему они произошли именно таким, а не иным образом, должно быть объяснено посредством открытия их специфических отношений с другими событиями, происшедшими в окружающем их историческом пространстве. Здесь, как и в Формизме, историческое поле понимается как «спектакль» или богатый деталями гобелен, которым, на первый взгляд, может не хватать связности и видимой фундаментальной структуры. Но, в отличие от Формиста, который склонен просто рассматривать сущности в их конкретности и уникальности, то есть в сходстве и отличии с другими сущностями поля, Контекстуалист настаивает на том, что то, «что случилось» в поле, может быть объяснено только на основе уточнения функциональных взаимосвязей, существующих между действующими лицами и силами, занимающими поле в данное время.

Определение этой функциональной взаимосвязи выполняется с помощью операции, которую некоторые современные философы, такие как У. Х. Уолш и Исайя Берлин, называли «связыванием»^{22*}. Цель объяснения в этой операции — определить «нити», соединяющие изучаемых индивидуума или институт с их специфическим социокультурным «настоящим». Примеры

современной Франции» (6 vol., 1876—1893), вместе с Эрнестом Ренаном — один из наиболее авторитетных интеллектуалов своего времени.

^{22*} См.: Walsh W. H. Introduction to the Philosophy of History. London, 1961. P. 60—65; Berlin I. The Concept of Scientific History // Philosophical Analysis and History. P. 40—51.

О «связывании» вообще см. замечания Минка (Autonomy... P. 171—172).

такого рода объяснительной стратегий могут быть найдены у любого стоящего историка, от Геродота до Хейзинги, но как доминирующий принцип объяснения в XIX веке он находит выражение в работах Якоба Буркхардта. Как стратегия объяснения Контекстуализм стремится избегать и радикально рассеивающей тенденции Формизма, и абстрагирующих тенденций Органицизма и Механицизма. Вместо этого он стремится к *относительной интеграции* феноменов, найденных в ограниченных областях исторического совершенства, с точки зрения «тенденции» или общей физиономии периода и эпохи. Поскольку он неявно прибегает к правилам комбинации для определения родовых характеристик сущностей, занимающих ограниченные области исторической сбытийности, эти правила не конструируются как эквивалентные универсальным законам причины и следствия, постулированным Механицизмом, или общим телеологическим принципам, постулированным Органицизмом. Скорее, они конструируются как реальные отношения, предполагаемые существующими в конкретных временах и месте, а их первые, последние и матерьяльные причины могут оставаться неизвестными.

Контекстуализм идёт дальше, как показывает Пеппер, изолируя в качестве объекта изучения некоторый (фактически — любой) элемент исторического поля, будь это столь большой элемент, как «Французская революция» или столь маленький, как один день жизни конкретной персоны. Затем он подбирает «нити», связывающие объясняемое событие с различными областями контекста. Нити определяются и прослеживаются вовне, в окружающее природное и социальное пространство, в рамках которого событие произошло, а кроме того, и ретроспективно, чтобы определить «истоки» события, и перспективно, чтобы определить его «воздействие» и «влияние» на последующие события. Эта операция прослеживания завершается в той точке, в которой «нити» исчезают в контексте некоторого другого «события» или «сходятся», чтобы обусловить появление некоторого нового «события». Цель этой операции не в том, чтобы интегрировать все события и тенденции, которые могут быть идентифицированы в целом историческом поле, но, скорее, в том, чтобы увязать их в цепи временных и ограниченных характеристик конечных областей явно «значимого» явления.

Очевидно, что Контекстуалистский подход к проблемам исторического объяснения может рассматриваться как комбинация, с одной стороны, рассеивающих импульсов Формизма и, с другой стороны, интегративных импульсов Органицизма. Но фактически Контекстуалистская концепция истины, объяснения и проверки кажется излишне честной в том, что она просит от историка и требует от читателя. Однако из-за того, что она организует историческое поле как различные области значимого яв-

ния, периоды и эпохи могут быть отличены одни от других, Контекстуализм представляет собой двусмысленное решение проблемы конструирования повествовательной модели *процессов*, выделенных в историческом поле. «Поток» исторического времени рассматривается Контекстуалистом как волнообразное движение (что ясно отмечено Буркхардтом), в котором одни фазы или кульминации рассматриваются как внутренние более значительные, чем другие. Операция прослеживания нитей явлений таким образом, чтобы сделать возможным распознавание тенденций в процессе, предполагает возможность повествования, в котором преобладали бы образы развития и эволюции. Но фактически Контекстуалистские объяснительные стратегии больше склоняются к синхроническим репрезентациям сегментов или срезов процесса, как если бы срезы делались поперек структуры времени. Эта тенденция к структуралистскому или синхроническому типу репрезентации внутренне присуща Контекстуалистской мировой гипотезе. И если историк, склонный к Контекстуализму, станет объединять изученные им различные периоды во всеобъемлющий взгляд на исторический процесс в целом, он должен выйти из Контекстуалистской рамки — к Механистичной редукции данных с точки зрения предположительно управляющих ими «вневременных» законов либо к Органицистскому синтезу этих данных с точки зрения «принципов», которые, как предполагается, раскрывают цель, к которой устремлен весь процесс на длительном временном промежутке.

Теперь любая из четырёх моделей объяснения могла бы быть использована в исторической работе для получения нечто вроде формального доказательства истинного смысла изображенных в повествовании событий, но они не пользуются равным авторитетом среди признанных профессионалов дисциплины со времён её академизации в начале XIX века. Фактически среди академических историков в качестве главных кандидатов на ортодоксию превалировали Формизм и Контекстуализм. Когда бы у признанных мастеров своего дела ни проявлялись Органицистские либо Механистичные тенденции, как у Ранке и Токвиля, они рассматривались как неудачные отклонения от должных форм, которые может принимать объяснение в истории. Больше того, когда у данного мыслителя преобладал импульс объяснять историческое поле преимущественно в Органицистских (Гегель) и Механистичных (Маркс) терминах, он интерпретировался как причина падения исследователей в скверну «философии истории».

Короче говоря, Формизм и Контекстуализм для профессиональных историков были пределом выбора среди возможных форм, которые может принимать объяснение специфически «исторического» вида. Напротив, Механицизм и Органицизм представляли ересь в исторической мысли, по мнению как большин-

ства профессиональных историков, так и их защитников среди философов, рассматривающих «философию истории» как миф, ошибку или идеологию. К примеру, имевшая большое влияние «Нищета историцизма» Карла Поппера — всего лишь длинный обвинительный акт в адрес этих двух типов объяснения в исторической мысли^{23*}.

Но основания враждебности профессиональных историков к Органицистскому и Механистичному типам объяснения остаются неясными. Или, скорее, причины этой враждебности могут лежать в особых внеэпистемологических соображениях. Ибо, учитывая протонаучную природу исторического исследования, не существует аподиктических эпистемологических оснований предпочтения одного типа объяснения другому.

Конечно, указывается, что история может быть освобождена от мифа, религии и метафизики только в результате исключения из её операций Органицистских и Механистичных типов объяснения. Предположительно после этого история не может быть поднята до уровня строгой «науки», но идея спора в том, чтобы посредством этого исключения она могла, по меньшей мере, избежать опасностей «сциентизма» — лицемерного подражания научному методу и неправомерного присвоения авторитета науки. Ибо, ограничиваясь объяснением по типу Формизма и Контекстуализма, историография остаётся, по крайней мере, «эмпирической» и может устоять перед падением в тот тип «философии истории», который практиковали Гегель и Маркс.

Но именно потому, что история *не есть* строгая наука, в этой враждебности к Органицистскому и Механистичному типам объяснения проявляется, кажется, только влияние части профессионального истеблишмента. Если доказано, что Органицизм и Механицизм пронизывают любой процесс в природном и естественном мирах, чего не могут достичь Формистская и Контекстуалистская стратегии, то исключение Органицизма и Механицизма из канона ортодоксального исторического объяснения должно основываться на внеэпистемологических соображениях. Приверженность к рассеивающим техникам Формизма и Контекстуализма отражает лишь *решение* части историков не пытаться интегрировать сведения, что санкционировано Органицизмом и Механицизмом как основное направление движения. В свою очередь это решение покоится, по-видимому, на некритически принятых мнениях о *форме*, которую *должна принять* наука о человеке и обществе. И эти мнения, в свою очередь, по своей природе кажутся в общем этическими, а в частности — идеологическими.

Часто утверждается, особенно Радикалами, что предпочтение профессиональными историками Контекстуалистской и Формистской объяснительной стратегии идеологически мотивирова-

^{23*} Popper K. R. The Poverty of Historicism. London, 1961. P. 5–55.

но. Например, марксисты полагают, что отторжение Механистичных типов исторического объяснения соответствует интересам правящих социальных групп, потому что раскрытие истинных законов исторической структуры и исторического процесса раскрыло бы подлинную природу власти, которой обладает господствующий класс, и создало бы знание, необходимое для смещения этих классов с привилегированных и властных позиций. Радикалы утверждают, что культивирование представления об истории, в которой были бы известны лишь индивидуальные события и их связи с их непосредственными контекстами, — в интересах доминирующих групп, которые, в лучшем случае, позволяют распределить эти факты в узкие типологии, поскольку такие представления о природе исторического знания отвечают соответственно «индивидуалистическим» предпонятиям «Либералов» и «иерархическим» предпонятиям «Консерваторов».

Напротив, утверждения Радикалов о том, что они открыли «законы» исторических структуры и процесса, расцениваются Либеральными историками как столь же идеологически мотивированные. Утверждается, что такие законы обычно выдвигаются в интересах продвижения некоторой программы социальной трансформации либо в Радикальном, либо в Реакционном направлении. Это придаёт дурной тон самому поиску законов исторической структуры и процесса и делает подозрительным исследования любого историка, заявляющего, что он стремится к открытию таких законов. То же приложимо и к «принципам», которыми Идеалистические философы истории стремятся прояснить «смысл» истории в её тотальности. Сторонники Контекстуалистской, Формистской и Механистичной концепций объяснения настаивают, что такие «принципы» всегда предлагаются в поддержку идеологических позиций, ретроградных или обскурантистских по своим интенциям.

По-видимому, в каждом историческом описании реальности действительно существует нередуцируемый идеологический компонент. То есть просто потому, что история не есть наука, или в лучшем случае, есть протонаука с определёнными ненаучными элементами своей конституции. Сама по себе претензия на отыскание некоторого типа формальной связности в историческом источнике привносит с собой теории природы исторического мира и самого исторического знания, которые имеют идеологический подтекст, ибо пытаются понять «настоящее», как бы это «настоящее» ни определялось. Иначе говоря, сама претензия на разграничение прошлого мира социальной мысли и практики от его настоящего и на определение формальной связности этого прошлого мира *предполагает* представление о том, какую форму должно принять это знание о современном мире, предполагает постольку, поскольку он *непрерывен* с этим прошлым миром. Привер-

^{24*} Я упростил классификацию Манхейма основных типов идеологий и обосновывающих их типов философии истории. В своем эссе «Перспективы научной политики» Манхейм перечисляет пять «репрезентативных идеальных типов» политического сознания, которые возникли в XIX и XX веках, два из них есть виды Консерватизма (один «бюрократический», другой «историцистский»). Здесь мне не нужно проводить это различие, поскольку о «бюрократической» форме можно сказать, что она противопоставит всем идеологически вдохновляемым попыткам трансформации социального порядка. Меня занимают работы интеллектуалов, стремившихся трансформировать или упрочить статус-кво, обращаясь к специфическим концепциям исторического процесса. Какое мне известно, ни один историк или философ истории не писал таким образом, чтобы выразить отношение «бюрократического Консерватора». Однако поскольку я определил Консерватизм как защиту идеализированного прошлого, но современного социального распределения, рассмотренный Манхеймом «Консервативный историзм» составил бы естественное прибежище «бюрократического Консерватора». См.: Mannheim K. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York, 1946. P. 104 ff.; Idem. *Conservative Thought // Essays in Sociology and Social Psychology* / Ed. Paul Kecskemeti. New York, 1953. P. 74–164 (см. обе работы в русск. изд.: Манхейм К. *Диагноз нашего времени*. М., 1994. С. 7–276, 572–670.) Манхейм среди идеальных типов современного политического сознания перечислил также «Фашизм». Я не использовал это категорию потому, что было бы анахронизмом прилагать её к мыслителям XIX века. Вместо этого я использовал категорию

женность к определённой форме знания предопределяет типы обобщений, которые делаются о современном мире, типы знания, которые о нем можно иметь и как следствие — типы проектов, которые можно оправданно рассматривать в целях изменения этого настоящего или, напротив, его увековечения.

Объяснение посредством идеологического подтекста

Идеологические измерения исторического описания отражают этический элемент в занятой историком определённой позиции по поводу природы исторического знания и выводов, которые могут быть извлечены из изучения прошлых событий для понимания настоящих. Под термином «идеология» я подразумеваю набор предписаний для занятия позиции в современном мире социальной практики и действия в соответствии с ней (либо изменять мир, либо упрочивать его в его сегодняшнем состоянии); такие предписания сопровождаются аргументами, претендующими на авторитет «науки» или «реализма». Следуя анализу Карла Манхейма в «Идеологии и утопии», я постулирую четыре основные идеологические позиции: Анархизм, Консерватизм, Радикализм и Либерализм ^{24*}.

Имеются, конечно, другие метаполитические позиции. Манхейм ссылается на Апокалиптизм раннебуржуазных религиозных сект, Реакционную и Фашистскую позиции. Но эти позиции в своей сущности авторитарны таким образом, какой не свойствен перечисленным выше формам идеологии XIX века. Апокалиптик основывает свои предписания к действию на авторитете божественного откровения, Реакционер — на авторитете классовой или групповой практики, рассматриваемой как вечно действенная система социальной организации, и Фашист — на неоспоримом авторитете харизматического лидера. И хотя ораторы, представляющие каждую из этих позиций, могут вступить в полемику с представителями других позиций, они не считают это необходимым для установления авторитета своих когнитивных позиций на рационалистических или научных основаниях. Поэтому, хотя они могут предложить особые теории общества и истории, эти теории не рассматриваются как ответственные перед другими позициями, перед «фактами» вообще, перед контролем со стороны логических критериев последовательности и связности.

Четыре основные идеологические позиции, идентифицированные Манхеймом, представляют, однако, системы ценностей, претендующих на авторитет «разума», «науки» или «реализма». Эта претензия неявно включает их в публичную дискуссию с другими системами, выступающими от имени схожего авторитета. Это делает их эпистемологически уязвимыми иным, чем представителей «авторитетных» систем, образом, и обрекает их на

«Анархизма», которая, с точки зрения Манхейма, есть специфическая для XIX века форма Апокалиптического политического мышления.

Напомню, что в эссе «Утопическая ментальность»

Манхейм перечислил четыре идеальных типа утопического мышления, каждый из которых представляет особую стадию в эволюции современного политического сознания. Это Оргиастический Хилиазм (милитаристская традиция, представленная Анабаптистами XVI века), Либерально-гуманитарная идея, Консервативная идея и Социалистическо-Коммунистическая утопия (*Ideology and Utopia*. P. 190—223). Анархизм был секуляризованной формой, которую Оргиастический Хилиазм приобрел в XIX веке, а Фашизм есть форма, которую он приобрел в XX веке (*Ibid.* P. 233).

В истории Апокалиптической политики Анархизм уникален в силу того, что, в отличие от Хилиазма и Фашизма, он стремится быть когнитивно ответственным — то есть стремится дать своей иррациональной позиции рациональные обоснования.

С моей точки зрения, Анархизм есть идеологический подтекст Романтизма, возникший везде, где появлялся в XIX веке Романтизм, и он питал Фашизм в XX веке таким же образом, как сам был питан Романтизмом. Манхейм пытался систематическим образом увязать Романтизм с Консерватизмом, а между тем в действительности в их проявлениях в начале XIX века им просто случилось оказаться современниками.

Философия истории, порожденная Романтическим мифом, не создаёт того понятия полностью интегрированной общности, достижимой в историческом времени, которая вдохновляет Консерваторов на гимны, прославляющие социальный статус-кво. В Романтизме уникален его индивидуалистический

усилие по осмыслению «фактов», открытых исследователями социального процесса, работающих с опорой на альтернативные основания. Короче говоря, свойственные XIX веку формы Анархизма, Консерватизма, Радикализма и Либерализма «когнитивно ответственные» иначе, чем их «авторитетные» двойники^{25*}.

В этом пункте я должен подчеркнуть, что термины «Анархист», «Консерватор», «Радикал» и «Либерал» предназначены служить скорее указателями общих идеологических предпочтений, а не обозначениями конкретных политических партий. Они представляют разные отношения для возможности сведения изучения общества к науке и желательности этого; различные представления об уроках, которые могут преподавать науки о человеке; различные представления о желательности изменения или упрочения статус-кво; различные представления о том, какие направления должно принимать изменение статус-кво и какими средствами оно может быть достигнуто; наконец, различные ориентации во времени (ориентации в отношении прошлого, настоящего или будущего как совокупности парадигм «идеальных» форм общества). Я также должен подчеркнуть, что построение сюжета исторического процесса или способ объяснения его на основе формального доказательства данным историком не нужно понимать как функцию от сознательно занимаемой им идеологической позиции. Скорее, о форме, которую он придаёт своему историческому тексту, можно сказать, что она имеет идеологический подтекст, созвучный с той или иной из четырёх выделенных выше позиций. Как каждая идеология сопровождается особой идеей истории и её процессов, так, я полагаю, каждая идея истории сопровождается определённым идеологическим подтекстом.

Четыре интересующие меня идеологические позиции могут быть примерно охарактеризованы следующим образом. Что касается проблемы социального изменения, то все они признают его неизбежность, но имеют разные взгляды как на его желательность, так и на оптимальную скорость изменения. Конечно, более всего подозрительны в отношении к планируемым трансформациям социального статус-кво Консерваторы, в то время как Либералы, Радикалы и Анархисты относительно менее подозрительны к изменению вообще и соответственно более или менее оптимистичны в плане перспектив *быстрых* трансформаций социального порядка. Как замечает Манхейм, Консерваторы стремятся рассматривать социальное изменение по аналогии с ростом растений, в то время как Либералы (по крайней мере, XIX века) склонны рассматривать его по аналогии с подгонкой, или «тонкой настройкой», механизма. В обеих идеологиях фундаментальная структура общества предполагается прочной, некоторые изменения — неизбежными, но само изменение рассматривается как наиболее эффективное тогда, когда изменяются скорее от-

момент, этот эгоизм, вдохновляющий убеждение в желательности совершенной Анархии. Этот момент² может иметь место у некоторых доморожденных Консервативных мыслителей, но, если они истинно Консервативны, он будет присутствовать у них в качестве идеологического приема с целью защиты привилегированного положения отдельных социальных групп в существующем социальном распределении против требований планируемого изменения, выдвигаемых Радикалами, Либералами или Реакционерами. Консерватор может поощрять действительно Анархистское представление о мире не больше, чем он может вынести действительно Радикальное представление о нем. Он защищает статус-кво, показывая, что оно представляет собой интегрированное, органическое единство, о достижении чего Анархисты и Радикалы все еще лишь мечтают.

²* Я взял понятие «когнитивной ответственности» у Пеппера. Он использует его, чтобы разделить философские системы, приверженные рациональной защите своих мировых гипотез, и те, которые отвергают её. Примеры вторых — Мистицизм, Анимизм и крайний Скептицизм, каждый из которых в каком-то пункте своей аргументации склонен прибегать к понятиям откровения, авторитета или обычая. Хотя некоторые Мистики, Анимисты и Скептики могли дать рациональные обоснования своих иррациональных взглядов на реальность, такие обоснования, как правило, излагаются как критика гиперрационализма их оппонентов. Позитивное содержание их доктрин в конечном итоге невозможно отстоять на рациональных основаниях, ибо в итоге они отрицают авторитет самого разума. См.: Pepper S. World Hypotheses. P. 115—137. Эквивалентом таких систем в

дельные части тотальности, чем её *структурные отношения*. Между тем Радикалы и Анархисты убеждены в необходимости структурных трансформаций, первые — в интересах переустройства общества на новой основе, вторые — в интересах упразднения «общества» и замены его «общностью» индивидуумов, объединённых вместе общим чувством их общей «человечности».

Что касается скорости рассматриваемых изменений, Консерваторы настаивают на «естественном» ритме, в то время как Либералы отдают предпочтение тому, что может быть названо «социальным» ритмом парламентских дебатов или ритмом образовательного процесса и электоральной конкуренции между партиями, которым вверено наблюдение установившихся законов правления. Напротив, Радикалы и Анархисты допускают возможность трансформаций-катаклизмов, хотя первые склонны больше значения придавать власти, необходимой для произведения таких трансформаций, более чувствительны к инерционной тяге унаследованных институтов, а потому более, чем вторые, озабочены разработкой *средств* достижения таких трансформаций.

Это приводит нас к рассмотрению различных ориентаций во времени, свойственных этим идеологиям. Согласно Манхейму, Консерваторы склонны представлять историческую эволюцию прогрессивной разработкой институциональной структуры, которая преобладает в *последнее время*, эту структуру они рассматривают как «утопию» — то есть как лучшую форму общества, на которую человек может «реалистически» надеяться или оправданно ожидать для временного бытия. Напротив, Либералы³ представляют время в *будущем*, когда эта структура будет улучшена, но они проецируют это утопическое условие в *отдаленное* будущее таким образом, что расхолаживают любые попытки ускоренно реализовать его в настоящем «радикальными» средствами. С другой стороны, Радикалы склонны рассматривать утопическое состояние как *неминуемое*, что вдохновляет их озабоченность обеспечением революционных средств воплощения этой утопии *сейчас*. Наконец, Анархисты склонны идеализировать *отдаленное прошлое* естественно-человеческой невинности, из которой люди впоследствии выпали в испорченное «социальное» состояние, в каком и находятся в последнее время. Они, в свою очередь, проецируют эту утопию во вневременную плоскость, рассматривая её как возможное человеческое достижение в *любое время*, если человек получит доступ к контролю над своей человеческой сущностью либо посредством акта воли, либо посредством акта сознания, который разрушит социально заданное убеждение в законности существующего социального истеблишмента.

Временная локализация утопического идеала, от имени которого работают разные идеологии, позволила Манхейму клас-

политическом мышлении был бы связанный традицией феодал-дворянин; Реакционер, который отрицает какой-либо смысл настоящего или будущего; Фашист или Нигилист, который отвергает и разум, и логику в споре со своими противниками.

сифицировать их в зависимости от их отношения к «социальной конгруэнтности», с одной стороны, и «социальной трансценденности» — с другой. Наиболее «социально конгруэнтен» Консерватизм; Либерализм — относительно. Фактически каждая идеология представляет смесь элементов социальной конгруэнтности и социальной трансценденности. В этом пункте их отличие друг от друга — проблема скорее акцентов, чем содержания. Все относится серьёзно к перспективе изменения. Это то, что обуславливает их общий интерес к истории и их стремление снабдить свои программы историческим обоснованием. Сходным образом это то, что обуславливает их стремление обсуждать друг с другом, с когнитивно ответственной точки зрения, такие вторичные проблемы, как скорость желательного социального изменения и средства, используемые для его достижения.

Однако для их различных представлений о *форме* исторической эволюции и о *форме*, которую должно принимать историческое знание, значима *ценность*, придаваемая существующему социальному истеблишменту. С точки зрения Манхейма, различные идеологии конструируют проблему исторического «прогресса» различными путями. То, что «прогресс» для одной есть «декаданс» для другой с получающим различный статус «настоящим временем» (как вершина или период крайнего упадка развития, в зависимости от степени отчуждения в данной идеологии). В то же время идеологии ценят разные парадигмы формы, которую должны принимать аргументы, призванные объяснить то, «что случилось в истории». Эти различные парадигмы объяснения отражают более или менее «научные» ориентации различных идеологий.

Поэтому, к примеру, Радикал разделяет с Либералом убеждение в возможности «рационального» и «научного» изучения истории, но их представления о том, из чего могла бы состоять рациональная и научная историография, различны. Первый ищет законы исторических структур и процессов, второй — общие тенденции или основное направление развития. Подобно Радикалам и Либералам, Консерваторы и Анархисты полагают, в соответствии с общим убеждением XIX века, что «смысл» истории может быть открыт и представлен в концептуальной схеме, которая когнитивно ответственна, а не просто авторитарна. Но их представление о специфически *историческом* знании в качестве основания, на котором может быть сконструирована предполагаемая «наука» история, требует веры в «интуицию». Анархист в своих исторических текстах в сущности склонен к эмфатическим техникам Романтизма, в то время как Консерватор склонен к *интеграции* нескольких своих интуиций об объектах исторического поля во всеобъемлющее Органицистское изложение всего процесса.

По-моему, не существует внеидеологических оснований, по которым можно было бы судить о конфликтующих концепциях исторического процесса и исторического знания, к которым апеллируют различные идеологии. Ибо, поскольку эти концепции восходят к этическим соображениям, данная эпистемологическая позиция, исходя из которой можно судить о их когнитивной адекватности, сама по себе представляла бы лишь ещё один этический выбор. Я не могу утверждать, что одна из концепций исторического знания, которой отдаёт предпочтение данная идеология, более «реалистична», чем другие, поскольку уже не стоит вопрос о том, как задается адекватный критерий «реализма», хотя эти концепции с этим и не согласны. Я не могу и утверждать, что одна концепция исторического знания более «научна», чем другая, не проявляя предвзятости в отношении того, чем должны быть специфически *историческая* или *социальная* наука.

С уверенностью можно сказать, что в течение XIX века концепцией науки, которой более всего доверяли, был Механицизм. Но социальные теоретики отличались друг от друга в вопросе оправданности Механистичной науки об обществе и истории. В силу серьёзных различий во мнениях по поводу адекватности Механицизма как стратегии на протяжении XIX века в гуманитарных науках продолжали процветать Формистский, Органицистский и Контекстуалистский типы объяснения.

Меня, далее, не интересует ранжирование различных концепций истории, произведенных XIX веком, с точки зрения их «реализма» или их «научности». Равным образом, моя цель не в том, чтобы проанализировать их как *проекции* данной идеологической позиции. Я заинтересован в том, чтобы показать, как идеологические соображения входят в попытки историка объяснить историческое поле и сконструировать вербальную модель исторических процессов в повествовании. И я собираюсь показать, что даже работы тех историков и философов истории, интересы которых были явно неполитическими, таких как Буркхардт и Ницше, имеют специфический идеологический подтекст. Я полагаю, что эти работы по меньшей мере *созвучны* той или иной идеологической позиции тех времён, когда они были написаны.

Я считаю, что этическое измерение исторического сочинения находит отражение в типе идеологического подтекста, которым *эстетическое* восприятие (построение сюжета) и *когнитивная* операция могут быть объединены так, чтобы выводить предписывающие утверждения из тех, что могут показаться чисто описательными или аналитическими. Историк может «объяснить» то, что произошло в историческом поле, идентифицируя закон (или законы), управляющий набором событий, преобразованных в сюжет истории как драма существенно Трагического значения.

Или, наоборот, он может найти Трагический смысл истории, которую он построил в сюжете через установление «закона», управляющего порядком артикуляции сюжета. В любом случае, моральный подтекст данного исторического доказательства должен быть выведен из тех отношений, которые историк считает существующими в рамках набора рассматриваемых событий, между, с одной стороны, сюжетной структурой повествовательной концептуализации, а с другой — формой доказательства, предложенного в качестве эксплицитно «научного» (или «реалистического») объяснения набора событий.

Набор событий, воплощенный как Трагедия, может быть объяснен «научно» (или «реалистически») посредством обращения к строгим законам причинной детерминации или, что тоже возможно, к предполагаемым законам человеческой свободы. В первом случае подразумевается, что люди в силу их участия в истории подвержены неумолимой судьбе, во втором — что они могут действовать таким образом, чтобы контролировать или, по крайней мере, влиять на свои судьбы. Идеологическая нагрузка созданных такими альтернативными способами историй соответственно «Консервативная» и «Радикальная». Не нужно, чтобы этот смысл был формально вписан в самое историческое изложение, но его можно опознать по *тону* или *настроению*, в каких выполнены разрешение драмы и манифестация закона, который она проявляет. Различия между этими двумя выделенными таким образом типами историографии характеризуют работы Шпенглера, с одной стороны, и Маркса — с другой. Механистичный тип объяснения используется первым для оправдания тона или настроения историй, выполненных как Трагедии, но таким образом, чтобы иметь социально адаптированный идеологический подтекст. Между тем у Маркса сходная Механистичная стратегия объяснения использована, чтобы санкционировать Трагическое изложение истории, героическое и воинственное по тону. Различия чрезвычайно схожи с теми, отличают Трагедии Еврипида и Софокла или, если взять случай одного писателя, «Короля Лира» от «Гамлета».

В целях иллюстрации могут быть кратко процитированы конкретные историографические примеры. Истории Ранке последовательно выполнены по типу Комедии, форме сюжета, центральной темой которого является понятие *примирения*. Сходным образом, Органицизм преобладал среди использованных им типов объяснения и состоял в раскрытии *интегративных* структур и процессов, которые, был убежден Ранке, представляют самые фундаментальные типы отношений, которые можно найти в истории. Ранке видел смысл не в «законах», но в открытии «Идей» действующих лиц и сил, суще-

ствующих, с его точки зрения, в историческом поле. И я покажу, что тип объяснения, которое, как полагал он, даёт историческое знание, есть эпистемологический двойник эстетического восприятия исторического поля, принимающего форму Комического построения сюжета во всех повествованиях Ранке. Идеологический подтекст этой комбинации Комического типа построения сюжета и Органицистского типа доказательства в особенности Консервативен. Те «Формы», которые Ранке усматривал в историческом поле, мыслились им как существующие в гармоничном состоянии, что, как принято полагать, проявляется в конце Комедии. Читателю предоставляется возможность созерцать связность исторического поля, рассматриваемого как *завершённая структура «Идей»* (то есть институтов и ценностей), с чувством, порожденным у зрителей драмы, достигшей определённого Комического разрешения всех содержащихся в ней конфликтов, *выглядающих* трагическими. Тон голоса приспособленческий, настроение оптимистическое, а идеологический подтекст — Консервативный, поскольку кто-то может оправданно заключить из таким образом сконструированной истории, что обитает в лучшем из возможных исторических миров или в лучшем из тех, на которые можно «реалистически» надеяться в силу природы исторического процесса, как она открывается в текстах Ранке об этом.

Буркхардт представляет другую вариацию тех же самых возможностей комбинации. Буркхардт был Контекстуалистом; он предполагал, что историк «объясняет» данное событие, помещая его в богатую ткань различных особенностей, занимающих окружающее его историческое пространство. Он отрицал и возможность выведения законов из изучения истории, и желательность подвергнуть её типологическому анализу. Для него данная сфера исторического явления представляла поле происходящего, которое было более или менее богатым в смысле блеска его «ткани» и более или менее допускающим импрессионистическую репрезентацию. Например, его «Культура Италии в эпоху Возрождения» обычно рассматривается как вообще не имеющая «истории» [story] или «повествовательной линии». В самом деле, тип повествования, в котором она создана, это Сатира, *satira* (или «смесь»), которая является литературным типом Иронии, достигающим основного воздействия отличного от повествования с привычной формальной связностью, характерной при чтении Романа, Комедии и Трагедии. Эта повествовательная форма, будучи эстетическим двойником специфически скептической концепции знания и его возможностей, проявляется в качестве типа всех мнимо антиидеологических представлений об истории, как альтерна-

тива «философии истории», которую практиковали Маркс, Гегель и Ранке и которую сам Буркхардт презирал.

Но тон или настроение, в которых выполняется Сатирическое повествование, обладает специфическим идеологическим подтекстом, «Либеральным», если он выполнен в оптимистическом тоне, «Консервативным» — если в смиренном. Например, представление Буркхардта об историческом поле как «текстуре» индивидуальных сущностей, связанных вместе чем-то едва ли большим, чем статус компонентов той же области и блеск их нескольких проявлений, объединённое с формальным скептицизмом Буркхардта, деструктивно в отношении любой попытки со стороны читателя использовать историю как средство понимания современного мира иначе, как Консервативно. Пессимизм самого Буркхардта относительно будущего влияет на читателей, порождая у них отношения «*saive qui peut*»²⁶ и «горе неудачникам». *Можно было бы* способствовать таким отношениям в интересах Либерализма или Консерватизма, в зависимости от реальных социальных ситуаций, в которых они развивались, но не было абсолютно никакой возможности основывать на них Радикальные доказательства. Когда же Буркхардт их использовал, то окончательный идеологический подтекст, в случае если не был просто «Реакционным», являлся строго Консервативным.

Проблема историографических стилей

Выделив три уровня, на которых работают историки для того, чтобы добиться объяснительного эффекта от своих повествований, я теперь собираюсь рассмотреть проблему историографических стилей. С моей точки зрения, историографический стиль представляет собой особую комбинацию типов построения сюжета, доказательства и идеологического подтекста. Но различные типы построения сюжета, доказательства и идеологического подтекста в конкретной работе не могут быть объединены без помех. Например, Комическое построение сюжета не совместимо с Механистичным аргументом, как и Радикальная идеология несовместима с Сатирическим построением сюжета. Имеет место как бы избирательное сродство между различными типами, которое может быть использовано для получения объяснительного эффекта на разных уровнях композиции. И это избирательное сродство основано на структурных гомологиях, которые можно обнаружить среди возможных типов построения сюжета, доказательства и идеологического подтекста. Это сродство графически может быть представлено следующим образом:

²⁶ Спасайся, кто может (фр.).

<i>Тип построения сюжета</i>	<i>Тип доказательства</i>	<i>Тип подтекста</i>
Романтический	Формистский	Анархический
Трагический	Механистичный	Радикальный
Комический	Органицистский	Консервативный
Сатирический	Контекстуалистский	Либеральный

Это сродство не следует понимать как *обязательную* комбинацию типов у данного историка. Напротив, диалектическое напряжение, характеризующее сочинение каждого выдающегося историка, обычно вырастает из попытки объединить тип построения сюжета с не соответствующим ему типом доказательства или типом идеологического подтекста. Например, как я собираюсь показать, Мишле старался объединить Романтическое построение сюжета и Формистское доказательство с явно Либеральной идеологией. И Буркхардт также использовал Сатирическое построение сюжета и Контекстуалистское доказательство в целях выражения явно Консервативной, а в конечном счёте Реакционной идеологической позиции. Гегель преобразовал историю в сюжет на двух уровнях — Трагически на микрокосмическом, Комически — на макрокосмическом, — оправданных обращением к Органицистскому типу доказательства, — с тем результатом, что из чтения его работ можно было вывести либо Радикальные, либо Консервативные идеологические следствия.

Но в каждом случае диалектическое напряжение развивается в контексте связанного видения или доминирующего образа формы целого исторического поля. Это придаёт созданной индивидуальным мыслителем концепции этого поля измерение самосогласующейся тотальности. И эти связность и согласованность придают данной работе её отличительные стилистические атрибуты. Проблема здесь — в определении оснований этой связности и согласованности. С моей точки зрения, эти основания по своей природе поэтические — а ещё точнее, языковые.

До того как историк будет в состоянии наложить на данные исторического поля концептуальный аппарат с целью их представления и объяснения, он вначале должен *префигурировать* [*prefigure*] это поле, то есть конституировать его как объект умственного восприятия. Этот поэтический акт неотличим от языкового акта, в котором поле подготавливается для интерпретации в качестве сферы особого типа. Это значит, что до того, как данная сфера может быть интерпретирована, она вначале должна быть сконструирована как местность, населенная отдельными фигурами. В свою очередь, фигуры должны быть классифицированы по особым порядкам, классам, родам и видам явлений. Больше того, они должны пониматься как состоящие друг с другом в определённого рода отношениях, трансформация которых создаст «проблемы», подлежащие решению на основе «объяс-

нений», данных в повествовании на уровнях построения сюжета и доказательства.

Другими словами, историк сталкивается с историческим полем во многом тем же образом, каким грамматик может столкнуться с новым языком. Его первая проблема состоит в различении между лексическими, грамматическими и синтаксическими элементами поля. Только потом может он приступить к интерпретации того, что означает любая данная конфигурация элементов или трансформация их отношений. Короче говоря, проблема историка — в конструировании языкового протокола, выполненного в лексическом, грамматическом, синтаксическом и семантическом измерениях, и на основе этого — в характеристике поля и его элементов *в терминах самого историка* (а не в тех терминах, которые имеют место в самих документах) и тем самым в подготовке их к объяснению и репрезентации, которые исследователь последовательно предложит в своём повествовании. В свою очередь, этот доконцептуальный языковой протокол, благодаря своей по существу *префигуративной* [*prefigurative*] природе, может быть описан с точки зрения того доминирующего тропологического типа, в котором выполнен.

Исторические описания оказываются вербальными моделями, или иконами, отдельных сегментов исторического процесса. Однако такие модели нужны потому, что документальная запись не создаёт сильного и ясного образа зафиксированных в ней событий. Поэтому, чтобы представить то, «что действительно случилось в прошлом», историк сначала должен *префигурировать* [*prefigure*] как возможный объект знания весь набор событий, запечатленный в документах. Префигуративный акт — это акт *поэтический*, поскольку в экономии сознания историка он докогнитивен и некритичен. Он поэтичен также постольку, поскольку является конститутивным элементом структуры, которая последовательно будет отображена в словесной модели, предложенной историком как репрезентация и объяснение того, «что действительно случилось» в прошлом. Но этот конститутивный элемент не только сферы, которую историк может трактовать как возможный объект (умственного) восприятия. Он также является конститутивным элементом *понятий*, которые историк будет использовать, чтобы *распознать объекты*, которые населяют эту сферу, и *описать типы отношений*, которые они могут между собой поддерживать. В поэтическом акте, который предшествует формальному анализу поля, историк и создаёт собственный объект анализа, и предопределяет модальность концептуальной стратегии, которую он использует в целях объяснения своего объекта анализа.

Но число возможных объяснительных стратегий не бесконечно.

27* Два ведущих представителя тропологической концепции ненаучного (мифического, художественного и сновидческого) дискурса — структуралисты Роман Якобсон и Клод Леви-Строс. Последний использует Метафорическо-Метонимическую диаду как основу в своём анализе систем именования в примитивных культурах и как ключ к пониманию мифов. См.: Lévi-Strauss C. *The Savage Mind*. P. 205—244; характеристику метода см.: Leach E. Claude Lévi-Strauss. New York, 1970, P. 47 ff. Якобсон использует ту же диаду как основание лингвистической теории поэтики. См. его блестящую эссе «Лингвистика и поэтика» (*Style in Language* / Ed. Thomas A. Sebeok. New York, London, 1960. P. 350—377; рус. изд.: Якобсон Р. *Лингвистика и поэтика* // Структурализм. «за» и «против». М., 1975) и знаменитую главу «The Metaphoric and Metonymic Poles» (*Jakobson R., Halle M. Fundamentals of Language*. "s-Gravenhage, 1956; перепечатано: *Critical Theory since Plato* / Ed. Hazard Adams. New York, 1971. P. 1113—1116). Похожее применение этой диады к проблеме описания лингвистической структуры сновидений в психоанализе см. у Жака Лакана: *The Insistence of the Letter in the Unconscious* // *Structuralism* / Ed. Jacques Ehrmann. New York, 1966. P. 101—136 [рус. изд.: Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 54—87].

Леви-Строс, Якобсон и Лакан рассматривают Метафору и Метонимию как «полюса» лингвистического поведения, представляющие соответственно непрерывные (вербальные) и прерывные (номинальные) оси речевых актов. В лингвистической теории стиля Якобсона Синекдоха и Ирония рассматриваются как виды Метонимии, которые, в свою очередь, понимаются как

Фактически имеется четыре принципиальных типа, соответствующих четырем главным тропам поэтического языка. В соответствии с этим, мы находим категории для анализа различных типов мысли, репрезентации и объяснения, встречающихся в таких ненаучных областях, как историография, в модальностях самого поэтического языка. Короче говоря, теория тропов даёт основу для классификации глубинных структурных форм исторического воображения в конкретный период его эволюции.

Теория тропов

И традиционные поэтики, и современная теория языка в целях анализа поэтического, или фигуративного, языка выделяют четыре основных тропа: Метафору, Метонимию, Синекдоху и Иронию^{27*}. Эти тропы обеспечивают характеристику объектов в различных типах непрямого, или фигуративного, дискурса.

Они особенно полезны для понимания операций, которыми содержание опыта, сопротивляющееся описанию в ясных прозаических репрезентациях, может быть схвачено дофигуративно и подготовлено для сознательного постижения. Например, в метафоре (буквально, «перенос») феномены могут быть охарактеризованы с точки зрения их сходства или отличия один от другого на манер аналогии или уподобления, как во фразе «моя любовь — роза». Посредством Метонимии (буквально, «изменение имени») имя части вещи может заменить имя целого, как во фразе «пятьдесят парусов», обозначающей «пятьдесят кораблей». С помощью Синекдохи, которая некоторыми теоретиками рассматривается как форма Метонимии, феномен может быть охарактеризован за счёт использования части, символизирующей некоторое качество, предположительно скрытое в тотальности, как в выражении «он весь — сердце». Наконец, посредством Иронии сущности могут быть охарактеризованы посредством отрицания на фигуративном уровне того, что утверждается на буквальном. Эмблемами этого тропа могут служить фигуры явно абсурдного выражения (катахреза), такие как «слепые рты», и явного парадокса (оксюморон), например «холодная страсть».

Ирония, Метонимия и Синекдоха — это типы Метафоры, но они отличаются друг от друга по типу *редукций* или *интеграций*, которые они обуславливают на буквальном уровне своего значения и по типу прояснений, для которых они предназначены на фигуративном уровне. Метафора по существу *репрезентативна*, Метонимия — *редукционистична*, Синекдоха — *интегративна*, Ирония — *негативна*.

Например, метафорическое выражение «моя любовь — роза» утверждает адекватность розы как репрезентации любимой, а именно то, что между двумя объектами существует

фундаментальный троп «реалистической» прозы. Так, Якобсон, к примеру, пишет: «Изучение поэтических тропов направлено по преимуществу на метафору, а так называемая реалистическая литература, интимно связанная с метонимическим принципом, до сих пор не была интерпретирована, хотя к метонимической текстуре реалистической прозы полностью приложима та же самая лингвистическая методология, которая используется в поэтике для анализа метафорического стиля романтической поэзии» (Jakobson R. *Linguistics and Poetics*. P. 375). По существу, анализ истории реализма в романе с точки зрения его по существу метонимического содержания был осуществлен Ульманом (Ullmann S. *Style in the French Novel*. Cambridge, 1967). Он демонстрирует нарастающую «номинализацию» в основном «вербально-го» стиля романтического романа от Стендаля до Сартра. Хотя Метафорическо-Метонимическая диалектика оказалась плодотворной для анализа языковых феноменов, её использование в качестве теоретической рамки для характеристики литературных стилей, с моей точки зрения, ограничено. В целях разграничения различных стилистических ковенций в рамках единой традиции дискурса я склонен использовать четверичное представление о тропах, общепринятое со времён Ренессанса. Как заметил Эмиль Бенвенист в своём проникновенном эссе о теории языка Фрейда, «именно в стиле, а не языке мы столкнулись бы с явлениями, сопоставимыми с теми особенностями, которые, как установил Фрейд, отличают „язык“ сновидений... подсознание использует подлинную „риторику“, которая, как и стиль, имеет свои „фигуры“, и старый каталог тропов оказался бы пригодным для обоих уровней выражения [символического и сигнификативного]. —

сходство, несмотря на явные между ними отличия. Но *идентификация* любимой и розы утверждается только *буквально*. Фраза предназначена для образного восприятия, как указание на качества красоты, драгоценности, изысканности и так далее, которыми обладает любимая. Термин «любовь» служит как знак конкретного индивидуума, но термин «роза» должен пониматься как «фигура» или «символ» качеств, приписываемых любимой. Любимая отождествляется с розой, но таким образом, чтобы подчеркнуть её особенность, указывая на общие её с розой качества. Любимая не сведена к розе, как это было бы в случае, если бы фраза читалась Метонимически, также и сущность любимой не понимается как тождественная сущности розы, как это было бы в случае, если бы выражение понималось как Синекдоха. Очевидно, что выражение не понимается и как скрытое отрицание того, что явно утверждает, как в случае Иронии.

Сходный тип репрезентации содержится в Метонимическом выражении «пятьдесят парусов», когда оно используется для обозначения «пятидесяти кораблей». Но здесь термин «парус» заменяет термин «корабль» так, чтобы *свести* целое к одной из его частей. Два разных объекта имплицитно сравниваются (как во фразе «моя любовь — роза»), но эксплицитно объекты воспринимаются как состоящие один с другим в отношении «часть — целое». Однако модальность этого отношения не та, что между микрокосмом и макрокосмом, что было бы верно в случае, если бы термин «парус» был предназначен символизировать общее для «кораблей» и «парусов» *качество*, в этом случае это была бы Синекдоха. Скорее здесь предполагается, что «корабли» в некотором отношении отождествимы с той своей *частью*, без которой они не могут существовать.

В Метонимии феномены имплицитно понимаются как состоящие друг с другом в модальности отношений «часть — часть», на основе чего можно произвести *редукцию* одной из частей к стороне или функции другой. Чтобы воспринять любой данный набор феноменов как существующий в модальности отношений «часть — часть» (не отношений «объект — объект», как в случае Метафоры), необходимо озадачить мысль различением тех частей, которые представляют целое, и тех, что являются просто его сторонами. Так, к примеру, выражение «грохот грома» — Метонимическое. В этом выражении целый процесс, который создаёт звук грома сначала поделен на два типа феноменов: с одной стороны, причину (гром) и, с другой стороны, следствие (грохот). Затем гром связывается с грохотом в модальности сведения причины к следствию. Звуку, обозначенному термином «гром», придана сторона

Х. Уайт»] (*BENVENISTE E. Remarks on the Function of Language in Freudian Theory // Problems of General Linguistics. 1971. P. 75; [рус. изд.: Бенвенист Э. Заметки о роли языка в учении Фрейда // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 126]*). В этом эссе Бенвенист разрабатывает различие между поэтическим и прозаическим языком, между языком сновидений и бодрствующего сознания, между Метафорическим и Метонимическим полюсами. Это совпадает с моим утверждением, что сходства между поэтической и дискурсивной репрезентациями реальности столь же важны, сколь и отличия между ними. Ибо и к «реалистическим» вымыслам, и к снам имеет отношение то, что «природа бессознательного заставляет проявиться все разновидности метафоры, ибо символы бессознательного получают и свой смысл и свои трудности из метафорического обращения. Они используют также и то, что традиционной риторика называет метонимией (контейнер содержаний) и синекдохой (часть вместо целого) [sic] и если «синтаксис» символических высказываний усиливает один больше, чем все другие, то это эллипсис» (*Ibid.*). В движении от лингвистической к стилистической характеристике форм реалистической литературы часть трудностей может лежать в неспособности использовать принятое риторическое различие между, с одной стороны, тропами и фигурами, а с другой стороны, между тропами и схемами. Риторика XVI века, следуя Пьеру де ла Раме, дали классификацию фигур речи с точки зрения четырех тропов (или типов): Метафоры, Метонимии, Синекдохи и Иронии, но не подчеркнув при этом их взаимную исключительность, давая тем самым более гибкую теорию поэтического дискурса и более тонкую классификацию

«грохот» (определённый тип звука), что позволяет (Метонимически) говорить о «громе, вызывающем грохот».

Посредством Метонимии, далее, можно одновременно различить два феномена и свести один к статусу проявления другого. Это сведение может принять форму отношения «действующее лицо — действие» («гром гремит») или «причина — следствие» («грохот грома»). И на основе такой редукции, как указывали Вико, Гегель и Ницше, феноменальный мир может быть населен множеством агентов и действий, которые предполагаются существующими за ним. Поскольку мир феноменов разделен на два порядка бытия (с одной стороны, действующие лица и причины, с другой — действия и следствия), примитивному сознанию даны чисто языковыми средствами концепции (действующие лица, причины, духи, сущности), необходимые для теологии, науки и философии цивилизованной рефлексии.

Внешние отношения, которые призваны характеризовать два порядка феноменов во всех Метонимических редукциях, могут — на основе Синекдохи — быть истолкованы по типу *внутренних* отношений *общих качеств*. Метонимия утверждает отличие между феноменами, истолкованное в духе отношений «часть — часть». «Часть» опыта, понимаемая как «следствие», связана с той «частью», которая понимается как «причина» в рамках редукции. Тем не менее посредством тропа Синекдохи возможно истолковать две части в духе *интеграции* в рамках целого, то есть качественно отличного от суммы частей таким образом, что эти части есть не что иное, как *микроскопические* повторения целого.

Чтобы проиллюстрировать, что представляет собой использование Синекдохи, я проанализирую выражение «он весь — сердце». В этом выражении есть нечто, напоминающее Метонимию — то есть название части тела используется для того, чтобы охарактеризовать всего индивида. Но термин «сердце» должен пониматься фигурально как обозначение не части тела, но *качества* характера, традиционно *символизируемого* термином «сердце» в западной культуре. Термин «сердце» предназначен не для понимания в качестве обозначения анатомической части тела, функция которой может использоваться для характеристики функции всего тела, как в «пятидесяти парусах» для «пятидесяти кораблей». Скорее он должен быть истолкован как символ качества, то есть характеристика всего индивида, рассматриваемого как комбинация физических и духовных элементов, вместе участвующих в этом качестве в модальности отношений «микрокосм — макрокосм»

Поэтому в выражении «он весь — сердце» Синекдоха накладывается на Метонимию. Понятое буквально, выражение было

литературных стилей, чем те, что предполагались биполярной системой, которой отдают предпочтение современные лингвисты. Сохраняя основное бинарное различие между Метафорой и Метонимией, некоторые риторикологи продолжают рассматривать Синекдоху как тип Метафорического выражения, а Иронию как тип Метонимического. Это обеспечивает различие, с одной стороны, *интегративного языка и рассеивающего (дисперсионного) языка*, с другой, не ухватывает, однако, другие различия *степеней интеграции или редукции*, определяемые различными стилистическими конвенциями. В «Новой науке» (1725, 1740) Джамбаттиста Вико использовал четверичное различение тропов как основу для выделения стадий сознания, которые человечество прошло от примитивизма до цивилизации. Вместо того чтобы рассматривать *противоположность поэтического мифического сознания и прозаического (научного)*, Вико видел их *непрерывность*. По поводу «поэтической мудрости» см.: The New Science of Giambattista Vico. New York, 1968. Bk. 2. P. 129 ff. О риторической теории Ренессанса и каталоге стандартных фигур речи и тропов см.: Sonnino L. A. A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric. London, 1968. P. 10–14, 243–246. Различие между *схемами и фигурами* произведено в общепринятой риторике на следующем основании: *схема* (слов [lexeos] или мыслей [diapnoia]) есть порядок репрезентации, не предполагающий «иррациональных» шагов или замен; напротив, *фигура* предполагает именно такую иррациональную (или, по меньшей мере, неожиданную) замену, как, например, во фразе «холодные страсти», где могло ожидаться прилагательное «горячий». Но что рационально и что иррационально в языковом словоу-

бы бессмысленным. Прочтенное Метонимически, оно было бы редуцирующим, поскольку только предполагало бы признание центрального положения сердца для функционирования организма, чтобы быть фигурально более внушительным. Но прочтенное Синекдохически — то есть как предложение, предполагающее качественные отношения между элементами целого, — оно скорее интегративно, нежели редуктивно. В отличие от Метонимического выражения «пятьдесят парусов», используемых как фигура для «пятидесяти кораблей», оно призвано обозначать не просто «изменение имени», но изменение имени, обозначающего целостность («он»), обладающую некоторым качеством (щедрость, сочувствие и т. п.), которая заменяет и конституирует сущность всех образующих её частей. Как Метонимия, оно предполагает отношения между различными частями тела, которые следует понимать с точки зрения центральной функции сердца для этих частей. Однако как Синекдоха это выражение предполагает отношения между частями индивидуума, рассмотренного как комбинация физических и духовных атрибутов, которая является качественной по своей природе и в которой участвуют все части индивидуума.

Мы обсуждаем три тропа, рассмотренных пока в качестве заданных самим языком парадигм операций, посредством которых сознание может префигурировать когнитивно проблематичные сферы опыта, чтобы подвергнуть их впоследствии анализу и объяснению. То есть в самом языковом словоупотреблении мысль располагает возможными альтернативными парадигмами объяснения. Метафора репрезентативна так же, как это можно сказать о Формизме. Метонимия редуктивна Механистичным образом, в то время как Синекдоха интегративна по типу Органицизма. Метафора санкционирует префигурацию мира опыта в объектно-объектных терминах, Метонимия — в терминах «часть—часть», и Синекдоха — в терминах «объект—целое». Каждый троп предполагает также культивирование уникального языкового протокола. Эти языковые протоколы могут быть названы языками тождества (Метафора), внешности (Метонимия) и внутренней сущности (Синекдохы).

По сравнению с этими тремя тропами, которые я характеризую как «наивные» (поскольку к ним можно прибегать только с убеждением в способности языка схватывать природу вещей в фигуративных терминах), троп Иронии выступает как их «сентиментальный» (в том смысле, который ему придавал Шиллер, то есть «само-сознающий») собрат. Предполагается, что Ирония по существу своему диалектична, поскольку представляет собой осознанное использование Метафоры в интересах словесного само-отрицания. Основная фигуративная тактика Иронии — это катахреза (буквально «неправильное

потреблении? Любая фигура речи, которая достигает того эффекта коммуникации, который преследовал говорящий, рациональна. И то же самое может быть сказано о схемах слов или мыслей. Творческое использование языка признает, а точнее, требует отхода от того, что на основании конвенций ожидается сознание в акте чтения, мышления либо слушания. Это так же верно, как применительно к «реалистическому» прозаическому дискурсу, так и к поэзии, какой бы она ни была «романтической». Формальные терминологические системы, вроде тех, что созданы для обозначения фактов в физике, призваны устранить фигуративное словоупотребление, конструируя совершенную «схему» слов, в которой в ходе обозначения объектов изучения не появляется ничего неожиданного. К примеру, согласие использовать вычисления как терминологическую систему для обсуждения физической реальности, постулированное Ньютоном, представляет *схематизацию* этой области дискурса, но не мысли о данном объекте изучения. Мысль о физическом мире остается по существу своему *фигуративной*, развиваясь за счёт всевозможных «иррациональных» шагов и связей между теориями — но всегда в рамках Метонимического типа. Для творческого физика проблема — в переложении своих озарений, полученных фигуративными средствами, в схему слов, предназначенную для коммуникации с другими физиками, приверженными математической терминологической системе, созданной Ньютоном. Фундаментальная проблема «реалистической» репрезентации тех областей опыта, которые не вышколены терминологически, подобно физике, состоит в нахождении адекватной схемы слов для представления схемы мыслей, которые считаются истиной

употребление»), явно абсурдная Метафора, предназначенная для того, чтобы вдохновить Иронические замечания о природе охарактеризованных вещей или о неадекватности самой характеристики. Риторическая фигура апории (буквально «сомнение»), в которой автор указывает на реальное либо притворное неверие в истинность его собственных утверждений, может рассматриваться как излюбленное стилистическое средство Иронического языка, как в литературе более «реалистического» типа, так и в историях [histories], выполненных в осознанно скептическом тоне или «релятивизирующих» по своему замыслу.

Цель Иронического утверждения — неявно утверждать отрицание того, что на буквальном уровне утверждалось позитивно или наоборот. Оно исходит из того, что читатель или слушатель уже знает или способен распознать абсурдность характеристики вещей, обозначавшихся прежде в форме Метафоры, Метонимии или Синекдохи. Так, выражение «он весь — сердце» становится Ироническим, когда произносится особым тоном либо в таком контексте, где подразумеваемая персона явно не обладает качествами, которыми её наделяют, используя Синекдоху.

Отсюда сразу можно видеть, что Ирония в каком-то смысле метатропологична, поскольку используется с осознанием возможного неправильного употребления фигуративного языка. Ирония предполагает нахождение в «реалистической» точке зрения на реальность, из которой может быть достигнута нефигуративная репрезентация мира опыта. Тем самым Ирония представляет собой стадию сознания, на которой признается проблематичная природа самого языка. Она указывает на потенциальную глупость всех языковых характеристик реальности, как и на абсурдность всех убеждений, которые она пародирует. Поэтому ирония «диалектична», как указал Кеннет Бёрк, пусть не столько в своём постижении процессов мира, сколько в осознании способности языка затемнять больше, чем он проясняет в любом акте словесного воплощения. В Иронии фигуративный язык обращается к самому себе и ставит под вопрос собственные потенции восприятия. Вот почему характеристики мира, выполненные в Ироническом ключе, часто рассматриваются как *внутренне* усложненные и реалистичные. Они как бы указывают на достижение мыслью в данной области исследования уровня самосознания, на котором становится возможной истинно «просвещенная» — то есть самокритичная — концептуализация мира и его процессов.

Троп Иронии, далее, является языковой парадигмой такого типа мысли, который радикально самокритичен в отношении не только к данной характеристике мира опыта, но также к самому

о реальности. Но когда возникает проблема характеристики такой сферы опыта, относительно которой нет фундаментального согласия (по поводу того, из чего она состоит или в чем могла бы заключаться её подлинная природа) или когда бросается вызов привычным характеристикам какого-то феномена, такого, как, например, революция, различие того, что обоснованно «ожидалось», а что нет, исчезает. Мысль о представляемом объекте и слова, которые используются для репрезентации объекта или мысли о нем подчинены использованию фигуративного дискурса. Поэтому важно, анализируя мнение «реалистическое» представление реальности, определить доминирующий поэтический тип, в котором выполнен дискурс. Определяя доминирующий тип (или типы) дискурса, можно проникнуть на тот уровень сознания, на котором мир опыта конституирован до того, как стать предметом анализа. А придерживаясь четверичной классификации «мастер-тропов» (как их называет Кеннет Бёрк), можно уточнить различные «стили мысли», которые, более или менее скрытые, могут проявиться в любой репрезентации реальности, явно поэтической или прозаической. См.: *Burke K. Grammar...* P. 503–517. Cp.: *Language, Thought and Culture* / Ed. Paul Henle. Mich., 1966. P. 173–195. Литература о тропах разнообразна и отличается изначальными разногласиями. О некоторых проблемах, с которыми сталкиваются, пытаясь проанализировать тропологические измерения дискурса, можно судить по различным характеристикам тропов см.: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* / Ed. Alex Preminger et al. Princeton, 1965. Использование четверичного анализа фигуративного языка имеет то дополнительное преимущество, что позволяет

усилию адекватно схватить в языке истину вещей. Короче говоря, это модель языкового протокола, в котором традиционно выражаются скептицизм в мысли и релятивизм в этике. В качестве парадигмы формы, которую может принять репрезентация мира, она внутренне враждебна «наивным» формулировкам Формистских, Механистичных и Органицистских стратегий объяснения. А её литературная форма, Сатира, внутренне антагонистична архетипам Романа, Комедии и Трагедии как способов представления форм значительного человеческого развития.

Экзистенциально спроецированная на развитие мировоззрение, Ирония может показаться трансидеологической. Она может быть использована тактически для защиты Либеральной или Консервативной идеологической позиции, в зависимости от того, высказывается ли Иронист против установленных социальных форм или против «утопических» реформаторов, стремящихся изменить статус-кво. Она может быть в качестве оскорбления использована Анархистом и Радикалом для того, чтобы высмеять идеалы своих Либеральных и Консервативных оппонентов. Но, как основа мировоззрения, Ирония склонна разрушать любую веру в возможность позитивных политических действий. Понимая сущностную глупость или абсурдность человеческого удела, она склонна порождать убеждение в «сумасшествии» самой цивилизации и вдохновлять аристократическое пренебрежение к тем, кто стремится запечатлеть природу социальной реальности в науке или искусстве.

Фазы исторического сознания XIX века

Теория тропов даёт возможность охарактеризовать доминирующие типы исторического мышления, сформировавшегося в Европе XIX века. И как основа общей теории поэтического языка, она позволяет мне охарактеризовать глубинную структуру исторического воображения этого периода, рассмотренную как движение по замкнутому кругу. Ибо каждый из типов может быть рассмотрен как фаза, или момент, в рамках традиции дискурса, эволюционировавшей от Метафорического толкования исторического мира, через толкование Метонимическое и Синекдохическое — к Ироническому постижению неустранимого релятивизма всего знания.

Первая фаза исторического сознания XIX века сформировалась в контексте кризиса исторического мышления позднего Просвещения. Такие мыслители, как Вольтер, Гиббон²⁸, Юм, Кант и Робертсон²⁹, в конечном итоге пришли к Ироническому, по существу, взгляду на историю. Предшественники романтиков — Руссо, Юстус Мозер³⁰, Эдмунд Бёрк³¹, швейцарские поэты природы, движение «Буря и натиск»³² и особенно Гердер — противопоставили этому Ироническому представлению

сопротивляться дуалистической концепции стилей, которая вытекает из двухполюсной концепции стиля и языка.

Фактически четверичная классификация тропов позволяет использовать комбинаторные возможности дуально-бинарной классификации стилей. Используя её, мы не вынуждены, как это пришлось Якобсону, делить историю литературы XIX века между романтически-поэтической, Метафорической традицией, с одной стороны, и реалистически-прозаической, Метонимической традицией — с другой. Обе традиции можно рассматривать как элементы единой конвенции дискурса, в котором представлены все тропологические стратегии языкового словоупотребления, но в разной степени у различных писателей и мыслителей.

²⁸ Эдуард Либбон (1737–1794), английский историк, автор «Истории упадка и падения Римской империи» (6 vol., 1776–1788), одного из наиболее популярных трудов современной истории.

²⁹ Уильям Робертсон (1721–1793), шотландский священник и историк, автор «Истории Шотландии в правление королевы Марии и короля Джеймса VI» (1759) и «Истории правления Чарльза V» (3 vol., 1796), написанных под влиянием эмпиризма Эдмунда Берка и Давида Юма.

³⁰ Иохан Якоб Мозер (1701–1785), немецкий юрист и публицист.

³¹ Эдмунд Берк (1729–1797), английский мыслитель, публицист, политический деятель, идеолог консерватизма, один из лидеров вигов. Автор памфлетов против Французской революции конца XVIII века. Крайне негативно восприняв Великую французскую революцию, Берк подверг её резкой критике в серии парламентских выступлений и публицистических работ (1790–1797), главной из которых стали его

о истории её осознанно «наивного» двойника. Принципы такого представления не были ни последовательно разработаны, ни применены критиками Просвещения в едином ключе, но всех их объединяла антипатия к рационализму Просвещения. Они верили в «эмпатию» как метод исторического исследования и культивировали симпатию к тем сторонам истории и человеческой природы, к которым деятели Просвещения относились презрительно или снисходительно. В результате этого противостояния в историческом мышлении произошел подлинный кризис, глубокое несогласие по поводу должного отношения к изучению истории.

Этот раскол неизбежно породил интерес к исторической теории, и к первому десятилетию XIX века «проблема исторического познания» переместилась в центр интересов философов этого периода.

Философом, который сформулировал проблему наиболее глубоко, был Гегель. В период между его «Феноменологией духа» (1806) и «Философией истории» (1830–1831) он верно определил принципиальную причину раскола: неустранимые различия между Ироническим и Метафорическим типами понимания исторического поля. Больше того, в своей философии истории Гегель предложил резонное обоснование рассмотрения истории по типу Синекдохи.

В течение того же периода и французские позитивисты пересмотрели рационализм Просвещения в Органицистском направлении. В работах Огюста Конта, «Курс позитивной философии» которого увидел свет в 1830 году, просветенческие Механистичные теории объяснения были соединены с Органицистской концепцией исторического процесса. Это позволило Конту представить историю как Комедию, растворяя тем самым Сатирический миф, который отразил пессимизм историографии позднего Просвещения.

Поэтому в течение первой трети XIX века сформировались три отдельные «школы» исторического мышления: «Романтическая», «Идеалистическая» и «Позитивистская». И хотя между ними не было согласия относительно должного метода изучения и объяснения истории, их объединяло отрицание Иронического отношения, с каким рационалисты позднего Просвещения подходили к изучению прошлого. Эта общая антипатия к Иронии во всех её формах по большей части объясняет энтузиазм по поводу исторических исследований, который был характерен для этого времени, и превалявавший, несмотря на радикальные отличия в вопросах «методологии», самоуверенный тон ранней историографии XIX века.

Это объясняет также и особенный тон исторического мышления на протяжении его второй, «зрелой» или «классической»

«Размышления о революции во Франции» (1790). Французскую революцию он осуждал как попытку разрушить устоявшийся социальный порядок и заменить его чисто умозрительной и поэтому нежизнеспособной схемой общественных отношений, разработанной философами Просвещения. Эта книга вызвала широкую дискуссию, в которой приняли участие многие видные политики и мыслители Европы, и вошла в историю как классическое изложение принципов идеологии консерватизма (см. о нем: Защита естественного общества // Эгалитаристские памфлеты в Англии середины 18 века. М., 1991. С. 41–110; Размышления о революции во Франции. М., 1993; Чудинов А. В. Размышления англичан о Французской революции: Э. Берк, Дж. Макинтош, У. Годвин. М., 1996.)

³² «*Буря и натиск*» (*Sturm und Drang*) — литературное движение в Германии 70–80-х годах XVIII века. Восприняв гуманистический пафос Просвещения, отвергнув нормативную эстетику классицизма, представители движения отстаивали национальное своеобразие, народность искусства, требовали изображения сильных страстей и героических деяний.

фазы, продолжавшейся с 1830-х по (примерно) 1870-е годы. Этот период характеризовался непрерывными дебатами по поводу исторической теории и интенсивным производством объемных повествований о прошлых культурах и обществах. Именно в течение этой фазы создали свои основные работы четыре величайших «мастера» историографии XIX века — Мишле, Ранке, Токвиль и Буркхардт.

В историографии этой фазы наиболее примечателен уровень теоретического самосознания, на котором её представители проводили свои исследования прошлого и создавали о нем свои повествования. Почти все они были вдохновлены надеждой создания такого видения исторического процесса, которое было бы столь же «объективным», как у естествоиспытателей, и столь же «реалистичным», как у государственных деятелей, управлявших судьбами наций в этот период. Поэтому в течение этой фазы обсуждение обратилось к вопросу о критериях, на основании которых можно было бы судить о подлинно «реалистической» концепции истории. Как и их современники-романисты, историки того времени были озабочены созданием таких образов истории, которые были бы свободны как от абстрактности их просветительских предшественников, так и от иллюзий их Романтических предтеч. Но так же, как их современники-романисты (Скотт, Бальзак, Стендаль, Флобер и братья Гонкуры), они преуспели лишь в создании стольких различных видов «реализма», сколько имелось модальностей конструирования мира в фигуративном дискурсе. Против Иронического «реализма» Просвещения они направили ряд соперничающих с ним «реализмов», каждый из которых представлял собой проекцию того или иного из типов Метафоры, Метонимии и Синекдохи. Фактически, как я продемонстрирую, «исторический реализм» Мишле, Токвиля и Ранке представлял собой критическую разработку взглядов, задаваемых этими тропологическими стратегиями переработки опыта специфически «поэтическими» способами. А «реализм» Буркхардта свидетельствует о впадении в то самое Ироническое состояние, от которого «реализм» намеревался освободить историческое сознание того периода.

Расслоение этих различных способов исторической концептуализации сопровождалось, а в значительной степени и обусловило дальнейшие размышления о философии истории. В ходе этой второй фазы философия истории тяготела к отторжению гегелевской философии, но, в общем, она не продвинула мысль об историческом сознании дальше той точки, в которой Гегель его оставил. Исключением из этого обобщения является, конечно, Маркс, пытавшийся объединить Синекдохические стратегии Гегеля с Метонимическими страте-

гиями политической экономии своего времени с тем, чтобы создать историческое видение, которое было бы вместе «диалектическим» и «материалистическим», то есть «историческим» и «механистичным» одновременно.

Сам Маркс представляет собой наиболее упорное стремление XIX века превратить историческое исследование в науку. Более того, его усилия проанализировать отношения между историческим сознанием, с одной стороны, и реальными формами исторического существования — с другой, были самыми последовательными. В его работах теория и практика исторической рефлексии тесно связаны с теорией и практикой общества, в котором они возникли. Больше, чем любой другой мыслитель, Маркс был чувствителен к идеологическому подтексту любой концепции истории, которая претендовала на статус «реалистического» видения мира. Собственная концепция истории Маркса была какой угодно, только не Иронической, но он преуспел в раскрытии идеологического подтекста каждой концепции истории. Тем самым он создал более чем достаточные основания для перехода к Иронии, который был характерен для исторического сознания последней фазы исторической рефлексии века, я разумею так называемый кризис историцизма, развившийся в течение последней трети столетия.

Но исторической мысли не было нужды в Марксе для того, чтобы пережить свою третью, кризисную фазу. Сам по себе успех историков второй фазы был достаточен, чтобы повергнуть историческое сознание в состояние Иронии, каковое является истинным содержанием «кризиса историцизма». Последовательная разработка множества равно всеобъемлющих и правдоподобных, хотя очевидно взаимоисключающих концепций для одних и тех же наборов событий была достаточна для того, чтобы подорвать уверенность в претензии истории на «объективность», «научность» и «реализм». Эта утрата уверенности была ощутима уже в трудах Буркхардта, явно эстетских по духу, скептических по позиции, циничных по тону и пессимистичных по части любой попытки постичь «реальную» истину.

Философским двойником настроения, представленного Буркхардтом в историографии, является, конечно, Фридрих Ницше. Но эстетизм, скептицизм, цинизм и пессимизм, просто *принятые* Буркхардтом как основа его специфической версии «реализма», Ницше были осознанно восприняты в качестве проблемы. Более того, они рассматривались как проявления ситуации духовного декаданса, которая должна была быть отчасти преодолена освобождением исторического сознания от невозможного идеала трансцендентально «реалистического» взгляда на мир.

В своих ранних философских работах Ницше счёл проблемой Ироническое сознание своего века и, как следствие, поддерживающие это сознание специфические формы исторической концептуализации. Подобно Гегелю (хотя в ином духе и с иной целью), он стремился разрушить эту Иронию, не впадая в иллюзии наивного Романтизма. Но Ницше действительно представляет собой возвращение к Романтической концепции исторического процесса, поскольку он пытался уподобить историческую мысль представлению об искусстве, которое в качестве своей парадигматической фигуративной стратегии избирает Метафорический тип. Ницше говорил о историографии, которая сознательно метаисторична в своей теории и «сверхисторична» в своей цели. Тем самым он был защитником осознанно *Метафорического* понимания исторического поля, что, по своему замыслу, было только *Метафорически* Ироническим. В мыслях Ницше об истории лежит открытая анализу психология исторического сознания; больше того, раскрыты её истоки в специфически поэтическом представлении о реальности. В результате Ницше в столь же большой степени, что и Маркс, подготовил почву для падения в «кризис историцизма», перед которым отступила историческая мысль его века.

В ответ на этот кризис Бенедетто Кроче предпринял своё грандиозное исследование глубинных структур исторического сознания. Как и Ницше, он признавал, что кризис отражает триумф существенно Иронического расположения ума. И подобно ему, он надеялся очистить историческое мышление от этой Иронии, сближая его с искусством. Но в процессе этого Кроче был вынужден изобрести особенную Ироническую концепцию самого искусства. В своих попытках сблизить историческую мысль и искусство ему в конечном итоге удалось лишь подвинуть историческое сознание к более глубокому осознанию его собственного Иронического состояния. Он пытался впоследствии спасти историческое сознание от скептицизма, который стимулировался повышенным самосознанием, сближая историю и философию, но в ходе этого он преуспел лишь в историзации философии, тем самым толкая её как Иронически самосознающую свою ограниченность.

Как видно из сказанного, эволюция философии истории — от Гегеля через Маркса и Ницше к Кроче — представляет собой то же самое развитие, которое может быть усмотрено в эволюции историографии от Мишле через Ранке и Токвиля к Буркхардту. И в философии истории, и в историографии возникают те же основные модальности концептуализации, хотя и артикулируются они в разной последовательности. Важный момент состоит в том, что философия истории, будучи взята как целое, приходит к тому же Ироническому состоянию, к которому историогра-

фия пришла в последней трети XIX века. Это Ироническое состояние отличалось от своего просвещенческого двойника только утонченностью, с которой оно было разъяснено в философии истории, и широтой образованности, отличавшей его разработку в историографии этого времени.

**Часть I Воспринятая традиция:
 Просвещение и проблема
 исторического сознания**

1 Историческое воображение между Метафорой и Иронией

Введение

В европейской культуре XIX века повсюду было заметно общее увлечение реалистическим представлением мира. Термин «реалистический» означал, конечно, нечто другое, нежели «научное» понимание мира, хотя некоторые, называющие себя реалистами, подобно Позитивистам и Социальным Дарвинистам, отождествляли свой «реализм» с тем типом понимания природных процессов, который был свойствен естественным дисциплинам. Однако даже здесь термин «реализм» обладал коннотациями, предполагавшими нечто большее, нежели простое приложение «научного метода» к сведениям об истории, обществе и человеческой природе. Ибо, вопреки их общим «научным» ориентациям, «реалистические» чаяния мыслителей и художников XIX века были наполнены сознанием того, что любая попытка понять мир истории сопряжена со специальными проблемами и трудностями, отсутствующими на пути человеческих попыток постичь мир чисто природных процессов.

Самая важная из этих проблем была порождена тем фактом, что изучающий исторический процесс был заключен внутри него либо вовлечен в него отличным от человека, изучающего естественный процесс, образом. В последнем случае имело смысл обоснованию полагать, что человек был и в природе и вне её, что он *участвовал* в естественном процессе, но в своём сознании мог также и *выйти за пределы* этого процесса, занять позицию вне его и *рассматривать* процесс в его проявлении на тех уровнях природной интеграции, которые явно были нечеловеческими или дочеловеческими. Но когда дело доходило до размышлений об истории, предполагалось, что только человек из всех природных существ *имел* историю; «исторический процесс» для всех практических целей существовал только в форме общего человеческого процесса. И поскольку человечество представляло собой един-

ственное постижимое проявление того процесса, который был назван «историческим», в целом казалось невозможным делать об этом процессе обобщения такого типа, которые обоснованно производились о «природе» в её чисто физическом, химическом и биологическом измерениях. «Реализм» в естественных науках мог быть отождествлен с «научным методом» анализа природных процессов, получившим развитие, самое позднее, со времён Ньютона. Однако возможность «реалистического» представления истории была проблемой в той же мере, в какой и определение столь же иллюзорных терминов «человек», «культура», «общество». Каждое из наиболее важных культурных движений и идеологий XIX века — Позитивизм, Идеализм, Натурализм, (литературный) Реализм, Символизм, Витализм, Анархизм, Либерализм и прочие — претендовало на создание более «реалистического», чем у соперников, понимания социальной реальности. Даже Символистский аргумент, что «мир есть лес символов», и Нигилистическое отрицание уверенности в любой возможной системе мысли сопровождалось соображениями в пользу «реалистической» природы их мировоззрений.

Быть реалистом означало: видеть вещи ясно, такими, какими они действительно существуют, и делать из этого ясного видения реальности допустимые выводы для проживания на этой основе возможной жизни. Отсюда следует, что претензии на подлинный «реализм» были одновременно и эпистемологическими и этическими. Так, Импрессионистские художники, могли подчеркивать чисто аналитическую или перцептивную природу своего «реализма», а так называемые неомакиавеллисты (Трайчке, например), могли подчеркивать в политической теории моральные и обязывающие выводы из ясности своего видения. Но претензии на то, чтобы по любому вопросу представлять «реалистическую» позицию, побуждала к защите этой позиции, по меньшей мере, на двух основаниях: эпистемологическом и этическом.

Из восьмью десятилетия двадцатого столетия нам ясно видно, что большинство важных теоретических и идеологических диспутов, развернувшихся в Европе между Великой французской революцией и Первой мировой войной в реальности были спорами о том, какая группа может претендовать на право определять, из чего может состоять «реалистическое» представление реальности. «Реальность» одного человека была «утопией» для другого, а то, что казалось квинтэссенцией «реалистической позиции» по одному вопросу, могло, с иной точки зрения на тот же вопрос, представлять собой квинтэссенцию *paiveté*. Если рассматривать этот период как целое, представляющее собой завершённую драму исследования и выражения, то самое интересное состоит в том общем авторитете, которым пользовалось само понятие «реализм». Ибо каждый период, даже наиболее фидеистический,

такой, как Средние века, обретает свою интегральную согласованность благодаря убеждению в своей собственной способности знать «реальность» и давать «реалистические» ответы на её вызовы. Поэтому выражение «желание *быть* реалистическим» должно отражать специфическое представление не столько о сущности «реализма», сколько о том, что значит быть «нереалистическим». Проблематика «реалистического» подхода к реальности во многом сходна с той, что содержалась в понятиях «здравомыслие» и «здоровье». Такие понятие более легко определяются через то, что людьми в данное время и в данном месте расценивается как их противоположности, то есть «сумасшествие» и «болезнь». Специфическое содержание представления любого века о «реализме» также более легко определяется через то, что этот век в целом почитает «нереалистическим» или «утопическим». И когда встает задача попытаться охарактеризовать историческое мышление века, в котором боролись за гегемонию много различных концепций «исторического реализма», необходимо задаться вопросом, что эти различные концепции реализма были склонны считать «нереалистическим» или «утопическим» в историческом мышлении вообще.

Теоретики истории XIX века были, в общем, согласны, что основные формы исторической мысли непосредственно предшествовавшего им периода — Просвещения — создали модели опасностей, с которыми сталкивается любая историческая теория, претендующая на авторитет «реалистического» мировоззрения. Это не значит, что они с ходу отвергали историографическую продуктивность мыслителей Просвещения. На деле определённые философии, в особенности вольтеровская, продолжали оказывать глубокое влияние в период Романтизма, и сам Вольтер рассматривался как достойный соперничества идеал даже таким Романтическим историком, как Мишле. Однако в целом то, к чему историческая мысль XIX века стремилась на пути к «реалистической» историографии, может быть лучше охарактеризовано с точки зрения того, что она не одобряла у своих предшественников XVIII века. Наибольшее сомнение в просвещенческой историографии вызывала её *сущностная ирония*, а в культурной рефлексии — *скептицизм*.

Оспаривалось не то, что обычно рассматривается в качестве принципиальных характеристик философско-исторической доктрины Просвещения — то есть её предполагаемый «оптимизм» и обычно сопровождающая его доктрина прогресса. В течение большей части XIX века мыслители-историки были столь же заинтересованы в обосновании убеждения в возможности «прогресса», с одной стороны, и некоторого типа оправдания исторического «оптимизма», с другой стороны, как и их собратья в XVIII веке. Для большинства из них понятие «прогресса» и чув-

ство «оптимизма» были совместимы с «реалистическим» мировоззрением, в которое они надеялись внести вклад своими историческими сочинениями. Важный для них момент состоял в том, что для понятия прогресса и сопровождающего его оптимизма не были ещё заданы адекватные когнитивные обоснования. Некоторые историки, а именно Токвиль и Буркхардт — опасались, что такие обоснования не будут даны никогда, и писали в несколько более трезвом тоне, чем тот, что мы находим у более саигвинических душ, таких как Мишле (в его ранних работах) и Маркс (во всех).

Поэтому в общем реализм исторической мысли XIX века состоит в поиске ею адекватных оснований для веры в прогресс и для оптимизма *при полном осознании* неспособности исторических мыслителей XVIII века дать эти основания. Если кому-то нужно понять специфическую природу сложившегося в XIX веке исторического реализма, рассматриваемого в виде матрицы общих убеждений, делавших различные школы исторической мысли того времени обитателями единой вселенной дискурса, он должен уточнить природу неудачи исторического мышления XVIII века. Я собираюсь показать, что эта неудача не состоит в недостатке исследовательских достижений — то есть недостатке изучения — и в неадекватной теории исторического размышления. Скорее, она объясняется использованием Иронического типа, по которому выдающимися историческими мыслителями Просвещения были выполнены и сами исследования, и теоретический синтез.

Диалектика историографии Просвещения

Историческая рефлексия XVIII века зародилась в попытке приложить Метонимические стратегии редукции к историческим сведениям таким образом, чтобы оправдать убеждение в возможности человеческой общности, рассматриваемой в Синекдохическом модусе. Иными словами, Просвещение попыталось оправдать Органицистское представление об идеальной человеческой общности на основе Механистичного по природе анализа социальных процессов. Поэтому общество критиковалось в свете морального и оценочного идеала с претензией на то, что эта критика основана на чисто причинном анализе исторических процессов. Вследствие этого цель, которой предположительно служила историческая репрезентация, была несовместима с реально использованными средствами конструирования исторических повествований. В результате конфликта между *средствами* исторической репрезентации и *целью*, для осуществления которой она предназначалась, мысль об истории была доведена до состояния чрезвычайно и воистинно Иронического. То, что в историческом мышлении раннего Просвещения началось как творческое напряже-

ние между Комической и Трагической концепциями сюжета истории, между Механистичными и Органическими представлениями о процессе и между Консервативными и Радикальными выводами, к которым вследствие этого можно было прийти, постепенно выродилось в неопределённость, а в конечном итоге в амбивалентность относительно всех принципиальных проблем и исторической репрезентации, и общих социальных целей. К последней четверти XVIII века эта амбивалентность трансформируется в Иронию, выраженную в крайне скептической исторической эпистемологии и в явно релятивистской этической позиции, порожденной Скептицизмом. К концу Просвещения такие мыслители, как Гиббон, Юм и Кант, успешно размыли различие между историей и фикцией, на котором основывали свою историографическую деятельность их предшественники, такие как Бейль¹ и Вольтер. Гердер, Бёрк и «Буря и натиск» восстали именно против этой «фикционализации» истории, этого Иронического отношения к «научным» задачам, характерного для историков раннего Просвещения. Но до осмысления этого восстания должна быть раскрыта тропологическая динамика историографической традиции, против которой оно было поднято.

Общепринятые представления об историографии

В XVIII веке мыслители, как правило, различали три типа историографии: фантастический, истинный и сатирический. Фантастическая историография рассматривалась как продукт чистого вымысла; факты были собраны и представлены *sub specie historiae*², но с целью развлечь или доставить удовольствие тому, во что желало верить воображение, придавался аспект действительности, не говоря уже о том, что для таких мыслителей, как Бейль и Вольтер, этот тип *histoire romanesque*³ был ниже критики: исследователю не подобало писать, а серьёзному человеку — это читать. Историк должен был иметь дело только с истиной, и ни с чем, кроме истины — так гласила теория. Как сказал Бейль в своём «Историческом словаре»:

История, вообще говоря, есть самое трудное произведение, которое может создать автор, или одно из самых трудных. Она требует большой пронизательности, ясного и сжатого стиля, чистой совести, совершенной честности, множества превосходных материалов и искусства расположения их в должном порядке, а сверх всего этого — силы сопротивления инстинкту религиозного усердия, который побуждает нас критиковать то, что, как мы думаем, истинно (1, 170).

Я полагаю, что истина есть душа истории, для исторического произведения главное — быть свободным от лжи; поэтому, хотя оно может обладать всеми другими совершенствами, оно не будет историей, но лишь мифом или романом, если оно не жаждет истины (173).

Поэтому историк должен оставаться верным истине, насколько это по-человечески возможно, любой ценой избегая «фантасти-

¹ Пьер Бейль (1647—1706) — французский философ-скептик и публицист, представитель раннего Просвещения, его главное сочинение «Исторический и критический словарь» оказал большое влияние на Вольтера и энциклопедистов.

² С точки зрения историй (лат.).

³ Романтичной истории (фр.).

ческого», не изобретя ничего не подкрепленного фактами, подавляя свои предрассудки и партийные интересы, чтобы не оказаться обвиненным в клевете. Как сказал Бейль,

разложение нравов настолько велико как среди тех, кто прожил в свете, так и среди тех, кто прожил вне его, что чем больше личность старается создавать верные и истинные рассказы, тем больше она рискует произвести лишь бесцельную клевету («История и Сатира»).

Цинизм Бейля не должен остаться незамеченным. Бейль предполагает, что любому правдоподобному описанию человечества свойственно принимать вид клеветы просто потому, что человечество склонно скорее к бесчестью, чем к благородству, и что сама истина поэтому принимает сторону клеветы.

Вольтер, поколением позже, высказывался таким же образом: «История, — говорил он, — есть изложение фактов, представленных как истинные. Напротив, миф есть изложение фактов, представленных как вымысел»⁴. Оба мнения вполне сходны. Тем не менее Вольтер разграничивал правдивое отражение человеческих ошибок и глупости и истории, написанной с тем, чтобы опорочить на основе искажения. Ссылаясь на некие опубликованные «вымышленные мемуары» (под именем мадам де Ментенон⁵), Вольтер заметил:

Почти каждая страница замарана ложью и оскорблениями королевской семьи и других видных семейств королевства, при этом автор не упускает даже малейшей возможности, чтобы разукрасить свою клевету. Это не история; это клевета, которая заслуживает позорного столба⁶.

Конечно, в своих собственных работах, таких как «Философия истории», Вольтер не избежал склонности трактовать факты или комментарии к ним в интересах дела, которому он служил, то есть борьбы истины против заблуждения, разума против глупости, просвещения против суеверия и невежества. Но здесь проявлялся полемический интерес, и его размышления о мировой истории принимали вид скорее критического эссе, нежели научного исследования того, в чем состояла истина фактов. Факты использовались просто как случай указать на более общие истины, которые Вольтер хотел раскрыть читателю в достаточно красочной форме.

Иначе дело обстоит с работой типа «Истории Карла XII» Вольтера. Здесь факты также использовались для обоснования утверждения, что правителю, каким бы могущественным и талантливым он ни был, «глупо» стремиться к «славе» через завоевания и битвы. Как указал Лайонел Госман, эта история была написана как «фальшивый эпос», то есть события, из которых состояла жизнь Карла, рассматривались в ней так, чтобы образовать подобие трагедии, — трагедии, которая давала осечку из-за сущностной глупости целей, которыми руководствовался протагонист. И Вольтер никогда не упускал возможности заметить

⁴ Voltaire. Works. Vol. X. P. 61.

⁵ Маркиза де Ментенон (Франсуаза д'Обинье, 1635–1679) — гувернантка детей и фаворитка Людовика XIV, впоследствии его вторая жена.

⁶ Voltaire. Philosophical Dictionary // Voltaire. Works. X. P. 86–87.

глупость того, что могло быть названо проектом или поисками Карла, либо претворить это в образах, которые намекали на то же читателю, не говоря об этом явно. Тем не менее факты трактовались как структура объективных отношений, которые историк не вправе нарушать. Вольтер признавал, что из рассмотрения данного набора фактов можно вывести различные заключения, но он настаивал, что установление фактов, истина фактов должна быть отделена от тех истин (моральных, эстетических, интеллектуальных), которые кто-то стремится вывести из размышлений о фактах, чтобы этот кто-то не был обвинен в написании «фантастической» или «сатирической» истории, но удостоился похвалы за написание истории «истинной».

Конечно, это сопоставление «правдивой» истории в одном случае с «фантастической», а в другом случае с «сатирической» историографией, содержало двусмысленность. Из него, казалось, следовало, что у рода «писание истории» существует три вида (отличия между которыми самоочевидны): два неверных и один верный. Однако в реальности, если исходить из того, что сделанные различия верны, следует предположить наличие четвертого типа исторического сознания, а именно метаисторического, которое стоит выше суждений, высказываемых тремя типами историографии (фантастический, сатирический и истинный) и выносит им приговор. Короче говоря, само различие между тремя типами «описания истории» [«history-writing»], рассмотренное не с точки зрения противоположности совершенно истинного и полностью вымышленного, но как различные комбинации истинного и вымышленного, представляет позитивное достижение исторического сознания — по сравнению с таковым предыдущего века, — на которое Просвещение может обоснованно претендовать.

Собственное отношение Просвещения к историографии в целом было Ироническим. Оно не только использовало историческое знание в партийных или полемических целях — как это происходило во все предшествующие века, — но делало это с полным сознанием возможности выбирать между использованием его таким образом и развитием исторического знания ради него самого, как говорится, для него одного. Эта историография в целях самой истины практиковалась великими антикварными историками XVIII века, Людовико Антонио Муратори⁷ и ла Курн де Сен-Пале⁸, выдающимися представителями филологической историографии, больше всего озабоченными изданием и критической оценкой документов на научных принципах. Но они не установили теоретически те критические принципы, на основе которых из изучения хроник или анналов, самих по себе считавшихся надежными описаний того, «что случилось» в прошлом,

⁷ Людовико Антонио Муратори (1672–1750) — историограф, священник, публикатор собраний важных источников по древней и средневековой истории «*Rerum Italicarum scriptores*» и «*Antiquitates Italiae mediae aevi*». Открыл так называемый «канон Муратори», один из самых ранних списков книг Нового Завета. Автор многочисленных трудов по церковной и средневековой истории, обширного труда по истории Италии, палеографии и нумизматике. Развивал учение об исторической критике документов.

⁸ Жан-Батист ла Курн де Сен-Пале (1697–1781) — французский историк, лексикограф, исследователь истории французского языка и эпиграфики, составитель «*Mémoire sur l'ancienne chevalerie*» (1759–1781).

могли быть выведены, на «научных» принципах, моральные и интеллектуальные истины.

Рационалисты Просвещения — Бейль, Вольтер, Монтескье, Юм, Гиббон и Кант — и эксцентрический нерационалист Джамбаттиста Вико признавали необходимость критических, то есть *мет*аисторических принципов, на основе которых полученные из созерцания фактов прошлого в их индивидуальности и конкретности общие истины могли быть обоснованы *рационально*. То, что им не удалось сформулировать такие принципы, было не следствием их метода мышления, но его сущностью. Восемнадцатому веку недоставало адекватной психологической теории. *Философы* нуждались в теории человеческого сознания, в которой разум как основа истины не противопоставлялся бы воображению как основе ошибок, но в которой бы признавалась непрерывность между разумом и фантазией, допускался тип их отношений как составляющих более общего процесса человеческого постижения не полностью известного мира, процесса, в котором фантазия либо воображение могли столь же служить открытию истины, сколь и сам разум.

Просветители были убеждены, что основанием всей истины является разум и его способность оценивать данные чувственного опыта и извлекать из этого опыта его чистое истинное содержание *вопреки* тому, чем желало бы видеть этот опыт воображение. Поэтому, как утверждал Вольтер в своей «Философии истории», различение истинного и ложного в истории казалось простым делом. Необходимо было лишь использовать здравый смысл и разум для того, чтобы отличать в историческом источнике истинное и фантастическое, результаты чувственного опыта, контролируемые разумом, и те же результаты, какими они казались под влиянием воображения. Тем самым можно было отделить истинные элементы от фантастических и писать затем историю, в которой как «факты» рассматривались бы только истинные элементы, из которых могли быть выведены более общие истины — интеллектуальные, моральные и эстетические.

Это означало, что ранга потенциального доказательства истины о прошлом был лишен весь корпус сведений о прошлом, содержащийся в легенде, мифе, басне, то есть тот аспект прошлого, который такие совокупности сведений прямо представляли историку, пытающемуся реконструировать жизнь в её целостности, а не только с точки зрения её наиболее *рационалистических* проявлений. В силу того, что сами Просветители были преданы разуму и заинтересованы в утверждении его авторитета по отношению к суеверию, невежеству и тирании их собственного века, они были неспособны расценить эти документы (мифы, легенды, басни и тому подобное), в которых иные века представляли себе свои истины, как нечто большее, нежели свидетельство

присущей прошлому иррациональности. Один Вико в то время чувствовал, что проблема истории состояла именно в определении степени, в которой чисто «мифическое» или «фантастическое» восприятие мира могло, в соответствии с любым критерием рациональности, быть адекватной основой понимания специфического типа исторических жизни и действия.

Проблема, как её понимал Вико, состояла в том, чтобы выявить скрытую рациональность даже самых иррациональных человеческих вымыслов, поскольку они реально служили основой конструирования социальных и культурных институтов, посредством которых люди в состоянии проживать свою жизнь и *вместе с природой и против* неё самой. Вопрос был в том, каким образом рациональность (как её понимал век Вико) произошла из (и выросла на основе) иррациональности, которой, как должны мы предполагать, руководствовался древний человек и на основе которой он конструировал начальные формы цивилизованного существования. Просветители, в силу того, что рассматривали отношения разума и фантазии скорее как отношения противоположностей, нежели как части и целого, были не способны сформулировать этот вопрос продуктивным для историографии образом.

Просветители не отрицали утверждений о роли воображения в человеческом сознании, но они считали, что проблема была в определении тех сфер человеческого выражения, в которых воображению оправданно предоставлялась полная свобода и тех сфер, доступ в которые ему был закрыт. И они были склонны думать, что единственной сферой, в которой фантазия могла претендовать на влияние, была сфера «искусства», которую они утверждали против собственно жизни в том же отношении противопоставления, какое они усматривали между «иррациональностью» и «рациональностью». «Жизнь», в отличие от «искусства», должна руководствоваться разумом, и даже искусство должно создаваться при полном сознании различия между «истиной» и «воображением». И поскольку история была прежде всего «о жизни» и только затем «об искусстве», она должна не только создаваться под руководством разума, но также, в самой широкой перспективе, и «о разуме», с использованием любого знания о «неразумии», которое могла дать история, для содействия делу разума в жизни и в искусстве.

История, язык и сюжет

В заметке о «фигуративном» языке в «Философском словаре» Вольтер писал:

Пылакое воображение, страсть, желание, — часто обманывая, — образуют фигуративный стиль. Мы не признаем его в истории, ибо слишком многие

метафоры, говоря больше или меньше, чем сама вещь, болезненны не только для перспективы, но и для истины⁹.

Он продолжал в этом роде, чтобы атаковать Отцов Церкви за чрезмерное использование ими фигуративного языка как средства представления и объяснения мирового процесса. Он противопоставил такое неверное использование фигуративного языка его должному использованию Классическими языческими поэтами, такими, как Овидий, знавший, как различить истинный и фантастический мир собственных вымыслов, и использовавший, по словам Вольтера, тропы и образы так, чтобы никого не «обмануть»¹⁰. Язык историка, полагал Вольтер, должен быть столь же прост, как тот разум, который руководит им в поиске истины о прошлом, а поэтому должен быть скорее *буквальным*, чем фигуративным, в его репрезентации мира.

Однако тот же самый критерий использовался для определения пригодности в качестве свидетельств тех документов, которые вышли из прошлого, облаченные в фигуративный язык. Поэзия, миф, легенда, басня — ничто из них не наделялось реальной ценностью в качестве исторического свидетельства. Расцененные как порождения фантазии, они свидетельствовали только о суеверной природе породившего их воображения либо о глупости тех, кто счёл их правдой. По этой причине исторические описания древних времён, созданные Просвещением, не стремились быть чем-то большим, нежели кратким изложением или комментарием исторических трудов, написанных в те времена.

Конечно, изучение исторических документов великими эрудитами эпохи проводилось на высоком уровне, однако — как показало проведённое Госманом исследование ла Курна де Сен-Пале и ученых кругов, в которых тот вращался, — эти люди не пользовались критическим принципом, чтобы превратить факты, содержащиеся в анналах античности, в общие исторические описания процессов, отраженных в самих летописях. В лучшем случае в историографических работах того века — даже в трудах великого Эдуарда Гиббона — содержится лишь комментарий к литературному наследию великих историков классической античности, комментарий, являющийся более или менее Ироническим, в соответствии с восприятием Гиббона, рациональности историка, работу которого он перефразирует и комментирует.

Фактически представление Просветителей о проблеме исторической репрезентации, конструирования в вербальной модели мира прошлого вряд ли поднялось выше уровня сознания, отраженного в их интересе к тому, должен ли любой данный набор исторических событий быть выстроен в сюжете Эпоса, Комедии или Трагедии. Проблема выбора подходящего типа репрезентации, — представленная как взаимоисключающая альтернатива, — соответствует проведённому на эпистемологическом уровне раз-

⁹ Voltaire. Works. IX. P. 64.

¹⁰ Ibid. P. 73.

личию между фантастическим, сатирическим и правдивым описанием прошлого. По общему мнению, Эпическая форма не подходила для репрезентации исторических событий; и «Генриада» Вольтера, эпическая поэма о карьере Генриха IV, рассматривалась в общем как *tour de force*¹¹, поэтический триумф, хотя она и не воспринималась серьёзно в качестве модели, подхваченной поэтами или историками вообще. Просветители интуитивно (и вполне верно) чувствовали, что Эпическая форма предполагала космологию, представленную в философии Лейбница, вместе с доктриной непрерывности как её ключевым онтологическим принципом, убеждением в доказательстве по аналогии как эпистемологическом принципе и с тезисом о том, что все изменения есть не что иное, как постепенные трансформации «природы» от одного её состояния (или условия) к другому при сохранении совершенно неизменной её сущности. Все эти идеи явно противостояли логике, основанной на противоречии и тождестве, лежащей в основе принципов, согласно которым доминирующей мыслью века должна быть признана рациональность.

Между тем выбор между Комедией и Трагедией как единственными альтернативами в создании повествовательных описаний прошлого сам по себе представлялся — как у мыслителя вроде Мабли¹², чья работа «*De la manière de l'écrire l'histoire*» появилась незадолго до конца столетия, — Ироническим. Большинство Просветителей на деле не могли себе представить, что история предлагала много возможностей для построения сюжета в соответствии с Трагическим типом, потому что, как ранее сказал Бейль, «разложение нравов столь велико... что чем больше личность старается создавать верные и истинные рассказы, тем больше она рискует произвести лишь бесцельную клевету». Наиболее вероятный кандидат, которого Вольтер счёл бы субъектом Трагической истории, был Карл XII, но самое лучшее, что мыслитель мог создать из размышлений над событиями жизни этого монарха, был прозаический «фальшивый эпос», потому что тот век, как сказал Эдмон де Гонкур¹³ о собственном веке, искал повсюду «истину» вещей и, обретя её, мог лишь прийти в отчаяние.

Скептицизм и ирония

Скептической форме, которую принял рационализм в размышлениях о своём собственном времени, выступившей как принцип исторического размышления, было суждено вдохновить чисто Ироническое отношение к прошлому. Все великие исторические работы века были выполнены по Ироническому типу, в итоге все они тяготели к форме Сатиры, высшему достижению литературного вкуса века. Когда Юм от философии обратился к истории, поскольку чувствовал, что скептические выводы, к которым он

¹¹ Героический поступок, подвиг, требующий значительного мастерства или силы, часто умышленно предпринятый в силу своей трудности (фр.).

¹² Габриель Бонно де Мабли (1709—1785), французский просветитель и социальный философ, составитель свода международного права (см.: Мабли Г. Об изучении истории. О том, как писать историю. М., 1993).

¹³ Эдмон де Гонкур (1822—1896) — французский писатель. В соавторстве с братом Жюлем написал не только ряд романов, но и «Историю французского общества эпохи Просвещения» (1855), «Историю Марии-Антуанетты» (1858) и др. В романах из жизни разных слоев французского общества («Жермини Ласерте», 1865; «Рене Мопрен», 1864; и др.) сочетаются принципы реализма и натурализма. По его завещанию в 1896 году основана так называемая Гонкуровская академия.

приходит, делают философию неинтересной, он привнес в изучение истории тот же скептический вкус. Однако ему было все труднее и труднее поддерживать свой интерес к процессу, который в его глазах был лишь вечным возвращением в различных формах все той же глупости. Он не видел в исторических фактах ничего, кроме сведений о человеческой глупости, так что в конечном итоге история ему столь же опротивела, сколь до того наскучила философия.

Серьезность Гиббона, великого современника Юма, бесспорно, не подлежит сомнению, но мы не должны и с легкостью отвергать характеристику, данную Гиббоном своей работе «История упадка и разрушения Римской империи» как результата стремления развлечь и позабавить самого себя. Гиббон рассказывает, что его вдохновила на это предприятие ирония зрелища невежественных монахов, совершающих свои суеверные церемонии в церкви, стоящей на земле, где некогда стоял языческий замок. Этот анекдот не только раскрывает отношение, с каким Гиббон приступал к выполнению своей задачи, но образует форму, которую в конечном итоге приняло его повествование о упадке и разрушении Рима. Его описание перехода от того, что он считал счастливейшим временем для людей, к его собственному веку не есть Трагическое описание, а скорее непревзойденный шедевр безграничной иронии во всей исторической литературе. Оно завершается описанием падения Византии в 1453 году под натиском фанатичных турок в Ироническом понимании, говоря кратко, триумфа одного фанатизма над другим. Это понимание, между тем, следует рассматривать в контексте знания Гиббона о возрождении мысли и слова в Западной Европе, приведшем к Ренессансу и подготовившем почву для Века Разума, который сам Гиббон и представляет. Ренессанс, собственно, рассматривается в качестве результата иронического факта: он зависел от триумфа в Византии одного фанатизма над другим, что повлекло исход ученых из Константинополя в Италию, где те распространили знания классической античности, которые в конечном итоге послужили (иронически) свержению христианского суеверия, в интересах которого они (иронически) использовались средневековыми монахами.

Эта ирония, нагроможденная на иронию, к которой как к принципу объяснения и как к принципу репрезентации призывает созданный Гиббоном образ истории, не могла не породить Иронического отношения к ценностям и идеалам, на службе которых трудился сам Гиббон. В финале Ирония должна была привести к тому же ослабляющему разум скептицизму в отношении как деятельной жизни, так и жизни ума всех прошлых веков, от которого Юм намеревался сбежать в исторические исследования, но с которым столкнулся даже и там.

Одним из самых очевидных иронических моментов в интеллектуальном развитии Канта было его обращение в старости к рассмотрению моральных следствий исторического знания, к субъекту, философский интерес к которому он отрицал на зрелом этапе своей философской карьеры. Следует напомнить, что его интерес как философа состоял в том, чтобы проверить догадки Юма и Руссо о пределах разума, с одной стороны, и об обоснованности претензий к разуму со стороны эмоций — с другой. В отношении Юма его намерением было защитить мысль от крайнего скептицизма посредством приведения оснований, на которых мог быть рационально постигнут явный прогресс науки в овладении миром. В отношении Руссо он хотел определить место для эмоций и страстей в человеческой природе и придать им авторитет в качестве оснований моральных и эстетических суждений, не низвергая вместе с тем авторитет истин, установленных на научных и рациональных основаниях. Интересно видеть, как эти старые противники вернулись в модифицированном виде, чтобы преследовать Канта в старости, когда под воздействием исторических событий Революции и идей Гердера об истории Кант вынужден был размышлять об эпистемологических основаниях, моральной ценности и культурном значении исторического знания.

Угроза скептицизма была усмотрена им в том факте, что люди продолжали изучать историю, хотя казалось ясным, что из истории нельзя научиться ничему, что не могло быть почерпнуто из изучения человечества в его различных современных воплощениях, которые имели в качестве объектов изучения преимущество, в отличие от исторических событий, непосредственной доступности наблюдению. Тень Руссо простерлась над старостью Канта в виде убеждения (нарастающего по мере того, как Революция обращалась в террор и как распространялось чувство, что мир лежит в руинах), что весь исторический процесс представляет неизбежное вырождение под видом прогресса или что правомерна точка зрения (которой способствовали Иронические догадки поздних философов), что, хотя вещи могут изменяться, на самом деле нет ничего нового под солнцем (*plus ça change, plus c'est la même chose*¹⁴).

Подобно Бейлю и Вольтеру до него, Кант различал три понятия исторического процесса, которые как истину о процессе в целом способен охватить человек. Он называет три эти концепции эвдемонистической, террористической и абдеритической. Первая полагает, что история описывает процесс постоянного прогресса в материальных и духовных условиях человеческого существования. Вторая считает, что история представляет собой непрерывное вырождение, то есть неуклонное падение из первоначального состояния природной или духовной невинности.

¹⁴ Чем больше изменений, тем больше все остаётся прежним (фр.).

А третья придерживается взгляда, приписываемого древней секте кинических философов, абдеритов, о том, что, хотя вещи могут *казаться* развивающимися, в реальности все движение представляет собой не что иное, как перераспределение исходных элементов, а вовсе не фундаментальное изменение в условиях человеческого существования.

Я должен заметить, что в своих следствиях для объяснения и описания истории это разделение соответствует тому, что ранее разделяло типы Комедии, Трагедии и Эпоса соответственно. Отличие Кантовой формулировки эпистемологического различия — между фантастической, сатирической и правдивой историографией — в том, что Кант рассматривал все три модели представления исторического процесса как равно «фантастические» или равно «вымышленные». Они представлялись ему свидетельством способности разума налагать различные типы формальной связности на исторический процесс, различные возможности его преобразования в сюжет, продукты различного эстетического понимания исторического поля.

Но Кант подчёркивал моральные последствия этого эстетического выбора, воздействие, которое решение построить сюжет или представить определённым образом историю может оказать на способ *проживания* кем-то истории, последствия для восприятия им настоящего и представления о его и других людей будущем. Историческое знание не вносит существенного вклада в проблему *понимания* человеческой природы вообще, поскольку не показывает нам чего-либо, что нельзя было бы узнать из изучения живых людей, рассматриваемых как индивиды и как группы. Но оно даёт возможность постижения проблемы, моральной проблемы предназначения или цели, для которых жизнь должна быть прожита.

Позиция Канта была примерно такой. Способ, каким я рассматриваю исторический процесс, понимаемый как процесс перехода от прошлого к настоящему, форма, которую я накладываю на мое восприятие его, задают ориентацию, на основе которой я двигаюсь в будущее с большими надеждой либо большим отчаянием, перед лицом тех перспектив, которые это движение, как считается, происходит *в направлении к* желательной (или *от* желательной) цели. Если я взираю на исторический процесс как на зрелище вырождения (и сверх того я полагаю, что исторический процесс есть зрелище, которое проходит пред глазами историка), я буду проживать историю таким образом, чтобы привести процесс к упадку. И сходным образом, если я считаю это зрелище ничем иным, как «одной проклятой вещью после другой», я должен действовать таким образом, чтобы превратить век, в котором я живу, в век статический, такой, в котором не был бы возможен никакой прогресс. Но если, с другой стороны, я счи-

таю зрелище истории, со всей её глупостью, пороками, суевериями, невежеством, насилием и страданием, *процессом*, в котором сама человеческая природа трансформируется из способности творить это зло в способность поднять против него мораль, — *специфически человеческим* проектом, тогда я буду действовать так, чтобы эта трансформация совершилась. Больше того, имеются хорошие надысторические основания для того, чтобы придерживаться этого взгляда на историю, и прожитую, и представленную в мысли. Эти основания заданы философией, в которой понятие разума используется для оправдания такого понимания природы, которая достигает в человеке силы, неявно содержащейся в ней с самого её происхождения.

Представление об истории Канта Ироническое, но Ирония здесь умерена принципами философской системы, в которой скептицизм подавляется отрицанием самого разума. Тем не менее мысль Канта об истории остаётся, в сущности, в пределах Просвещенческого рационализма. Модальность *противопоставления*, которой в мысли связаны вещи в истории, не оставляла места для модальности *непрерывности* и *взаимного обмена*, единственно способных породить адекватное понимание конкретности, индивидуальности и живости исторических событий, рассмотренных самими по себе. Кант рассматривал исторические сведения как феномены, которые, подобно природным явлениям, определяются «общими законами природы» (природой, подчиняющейся универсальным и инвариантным *причинным* законам). Это значит, что он интерпретировал историческое поле Метонимически как противопоставление, опосредованное причиной-следствием, то есть внешними отношениями. По мнению Канта, не было научного основания для предпринятых Лейбницем попыток Синекдохически идентифицировать части этого поля по их функциям как компонентам целого. В итоге сказанного и сделанного им Кант понимал исторический процесс в меньшей степени как развитие от стадии к стадии в жизни человечества, а в большей — как конфликт, *неразрешимый* конфликт между *вечно противостоящими* принципами человеческой природы: рациональным, с одной стороны, и иррациональным — с другой. Вот почему он, вновь в согласии с традицией рационализма Просвещения, представленной Бейлем, Вольтером, Юмом и Гиббоном, вынужден был прийти к заключению, что в завершающем анализе история должна *пониматься* скорее эстетически, нежели научно. Только таким образом она может быть обращена в драму, финал которой может быть рассмотрен скорее как Комическое завершение, а не как Трагическое поражение или вневременной Эпос конфликта, вообще не имеющего конкретного исхода. Основания, на которых Кант предпочел это Комическое понимание значения всего процесса, были в конечном итоге

этическими. Зрелище истории должно было рассматриваться как Комическая драма, в противном случае людям не удалось бы принять те Трагические проекты, которые только и могут превратить хаос в осмысленное поле человеческого усилия.

Главная тенденция рационалистической историографии Просвещения берёт начало в признании того, что история должна создаваться не только для развлечения и не просто в интересах продвижения *partis pris*¹⁵ конфессионального или политического рода. Рационалисты признавали, что для создания чего-то большего, нежели хроники или анналы, необходимо иметь критический принцип, который руководил бы размышлением над историческими источниками. Они начали с сознательного противостояния *historiens romanesques* или *historiens galants*¹⁶ предыдущего столетия, рода «занимательной» истории, написанной аббатом Сен-Реалем или Шарлем де Сент-Эвремоном¹⁷, основным представителем «вольнодумной» исторической теории, и прототип «эстетической» историографии, позднее представленной Уолтером Пэйтером¹⁸ и Эгоном Фриделом. История — признавали философы — должна была быть «правдивой», иначе она не могла претендовать на то, чтобы «наставлять и просвещать» читателя в процессе его «развлечения и услаждения». Поэтому проблеме составлял критерий, с помощью которого могла быть определена истина. Короче говоря, какую форму должна была принимать истина? Какова была парадигма истины вообще, сравнением с которой можно было определить, правдоподобно ли описание?

Для того чтобы понять те ответы, которые рационалисты давали на эти вопросы, недостаточно просто указать на различие, которое они проводили между «фантастической» и «сатирической» историй, с одной стороны, и «правдивой» историей — с другой. Недостаточно и просто указать на общую идею истины, к которой отсылает их формальная приверженность эмпирическому установлению сведений, рациональная критика доказательств и повествовательная репрезентация «смысла» доказательства в хорошо рассказанной истории. Мы можем понять, что они имели в виду, только рассмотрев те типы исторического мышления, которые они отвергали или не принимали всерьёз как возможные альтернативы их собственных Иронических предположений и скептических наклонностей.

Главные формы допросвещенческой историографии

В своём классическом изложении истории писания истории «Geschichte der neuen Historiographie» Эдвард Фютер¹⁹ выделял четыре основные тенденции в исторической традиции Европы XVII века, на основе которых или в противостоянии которым развилась, как он её назвал, «рефлексивная» или «критическая» историография Просветителей. Имели место церковная (и, более

¹⁵ Предрассудок, предубеждение, приверженность чему-либо или кому-либо (фр.).

¹⁶ Романтическим или модным историкам (фр.).

¹⁷ Шарль де Маретель де Сен-Дени, сеньор де Сент-Эвремон (1613–1703) — французский писатель, критик, автор сочинений на исторические темы. Оказал большое влияние на литературную жизнь Англии и Франции второй половины XVII века.

¹⁸ Уолтер Горацио Пэйтер (1839–1894) — английский художественный критик и эссеист, профессор эстетики Оксфордского университета, представитель викторианской эстетики «искусства ради искусства». Примыкал к прерафаэлитам, будучи сторонником субъективной критики, продолжил критическую традицию Карлейля. Автор многочисленных работ, в том числе по истории платонизма и Ренессанса.

¹⁹ Эдуард Фютер (1876–1928) — швейцарский историк, публицист. Редактор политического отдела газеты «Neue Zürcher Zeitung». Автор фундаментальной «Истории новой историографии» (1911), трудов по истории Швейцарии, средневековой Англии. Придавал большое значение идейным влияниям на исторические процессы.

широко, «конфессиональная») история; этнографическая история, созданная миссионерами и изучающими новые миры, которые эпоха географических открытий предоставила для научного и исторического изучения; историография древности великих эрудитов того времени, в основном филологическая по своему методу и посвященная составлению точных хроник и анналов отдаленного и близкого прошлого; наконец, *historiographie galante* или *romanesque*, основанная на «романах интриг и связей» и написанных в откровенно беллетристическом духе²⁰. Этот последний тип, который Фютер, в его серьезности как немецкого *Gelehrter*²¹ позитивистских убеждений, был склонен отвергнуть во многом чересчур поспешно, характеризуется как находящийся в том же отношении к гуманистической историографии Ренессанса, в каком «салонная мифология поэтов рококо» находилась к «здоровому язычеству великих поэтов Ренессанса». Это был, заметил Фютер, историографический эквивалент «галантного стиля» в музыке того времени²².

В четырёх тенденциях исторического мышления, выделенных Фютером, поразительна степень, в которой первые две — церковная и этнографическая истории — вдохновлены тягостным чувством рокового раскола человеческой общности, религиозной обособленности в случае конфессиональной истории и расовой и пространственной отдаленности в случае этнографической истории (того типа, что была написана Лас Касасом²³, Овиедо²⁴, Геррерой²⁵ и т. д.) Такая история написана в понимании разделений, которые дают все доказательства фатальности препятствий, стоящих на пути цивилизации.

Форма анналов, которую написание истории было склонно принимать в руках великих знатоков античности того же века — Мабийона²⁶, Тиллемона²⁷ и, немного позднее, Муратори — представляет собой специфически историографическое усилие по постижению того типа непрерывности, который следовало понять для того, чтобы из этой множественной реальности сделать постижимую целостность. В анналах как форме историографии я различаю не только страсть к некоторого рода порядку, но и имплицитное предположение, что порядок, в каком нечто происходит во времени, может быть единственным организующим принципом, который возможно использовать для того, чтобы извлечь из множественной реальности хоть какой-то смысл. Жажда «истины и ничего, кроме истины», неизбежная необходимость иметь дело лишь с внешней стороной событий как функцией упорядоченной последовательности составляли основу критических принципов эрудитов и налагали ограничения на их представление об историческом понимании. Как форма исторической репрезентации, анналы представляли собой шаг вперед в критическом сознании по сравнению с работой великих конфессиональ-

²⁰ Fueter E. Geschichte der neuen Historiographie. P. 413.

²¹ Ученого (нем., устар.).

²² Ibid. P. 412.

²³ Бартоломео де Лас Касас — известен также как «апостол Индии» (1474—1566) — испанский миссионер и историк, пытавшийся ограничить порабощение коренных жителей Америки.

²⁴ Овиедо — по всей видимости, Уайт имеет в виду Гонсало Фернандеса Овиедо-и-Вальдеса (1478—1557), испанского писателя, автора «Естественной и общей истории Индии».

²⁵ Геррера — надо полагать, Уайт имеет в виду Антонио Герреру (1549—1625), испанского историка, назначенного Филиппом II «историографом обеих Индии и Кастилии», автора трудов об истории Испании, Португалии, Италии и деятельности Филиппа II.

²⁶ Жан Мабийон (1632—1707) — французский историк-эрудит, монах-бенедиктинец, член конгрегации св. Мавра, которая сыграла выдающуюся роль в публикации западноевропейских средневековых рукописей. Член Академии надписей. Публикатор источников по истории ордена св. Бенедикта. Основатель латинской дипломатики как исторической дисциплины. Его работа «De re diplomatica» (1681) была первой попыткой развития критического метода определения подлинности документов, их датировки и места происхождения.

²⁷ Себастьян Ле Нэн де Тиллемон (1637—1698) — французский историк, священник, автор трудов по истории христианской церкви.

ных историков (таких, как Фокс²⁸) и великих этнографов (таких, как Лас Касас). Авторы анналов намеревались превзойти предрассудки и партийные пристрастия историографии, написанной с учетом религиозных диспутов и расовых конфликтов. Её манихейскому характеру они противопоставляли в качестве способа репрезентации порядок временной последовательности, освобождавший, по меньшей мере, историка от ошибок, вызванных субъективностью и особенными пристрастиями. Они старались быть настолько холодными и отстраненными, насколько конфессиональные авторы и этнографы были вовлечены в создаваемые ими истории. Но в итоге они оказывались способны лишь на подготовку материала, из которого могла быть написана действительная история, но не продуцирование самих действительных историй. То же может быть сказано и об их приверженцах в следующем столетии, даже о ла Кюрне де Сен-Пале.

Сопоставляемое с моральной страстностью конфессиональных авторов и с холодностью авторов анналов, культивирование чисто эстетической историографии того типа, который задали *historiens galants*, кажется явлением менее ретроградным, чем хотелось убедить нас Фютеру. Если Сен-Реаль по большей части только развлекал своих читателей представлением «nouvelles amusantes et emouvantes»²⁹, его истории, такие как «Don Carlos» (1672) и «Conjuration des Espagnols contre la république de Venise en 1618»³⁰ (1674), по меньшей мере указывали на желание приобрести критический взгляд, который бы одновременно помещал на расстоянии наблюдаемые явления и объединял их в постигаемое целое, даже если это целое было не более чем волнующей историей [story]. Тем не менее, поскольку единство, которым обладали истории Сен-Реаля, было лишь единством истории [story], последняя считалась не более чем устройством для достижения риторических эффектов. Истории, которые Сен-Реаль писал, на деле испорчены, по словам самого автора, тем фактом, что они представляют не «истину» о прошлом, а только «вымысел» о том, как могли происходить события. Они вполне могли происходить иным образом и быть представлены как части истории (или ряда историй) совсем другого рода.

Лейбниц и Просвещение

Форме исторической репрезентации в виде анналов имплицитно задано уточненное теоретическое обоснование в философии Лейбница. Фютер заявил, что Лейбниц просто приложил метод авторов анналов к написанию истории, но, в отличие от них, ему, ограничившемуся составлением генеалогий и хронологий таких пустяковых династий и суверенных государств, как Брауншвейг, не удалось представить «аиналы имперской Германии». «В итоге, — отмечает Фютер, — он собрал материалы, но не обработал

²⁸ Джон Фокс (1516—1587) — английский мученик, историк, специализирующийся на написании историй христианских мучеников), автор «Книги мучеников» (1563).

²⁹ Рассказов занимательных и трогательных (фр.).

³⁰ Заговор испанцев против Венецианской республики в 1618 году (фр.).

их»³¹. Но Фютеру не удалось отдать должное тому видению, которое наполняет работу Лейбница. Форма анналов в историографии соответствовала его представлениям о непрерывности, об эволюции через бесконечно малые ступени, о гармонии целого перед лицом рассеивания элементов или частей во времени и пространстве. Лейбниц, возможно, единственный среди основных фигур своего времени имел действительные основания для убеждения, что историография анналов была философски оправданным типом исторической репрезентации. Его «Монадология» (1714), с учением о непрерывности, постепенной эволюции и представлении о конкретном событии как микрокосме макрокосма, представляла собой формальную защиту того типа понимания, который мы называли Синекдохическим. Этот тип понимания обращается к отношению микрокосма — макрокосма как к парадигме любого объяснения и репрезентации реальности. В исторической мысли Лейбница это проявляется как убеждение, что репрезентация события в его целостном контексте, который сам по себе конструируется как собрание индивидуальных событий, *единых в своём отличии* друг от друга, есть адекватный способ представления смысла данного события и его связи с целым.

Космос, как его представлял Лейбниц, есть собрание неделимых и совершенных монад, единство которых состоит в автономии целого, рассматриваемого как процесс бесконечного творчества. Предустановленная гармония целого, которая опровергает и разрушает впечатление конфликта и внешней причинности, которые, как кажется, делают невозможными любые внутренние отношения между различными частями, подтверждена благостью Создателя, милость которого такова, что Он почти неотличим от своего Создания. Этот способ рассмотрения мира и отношения его частей к целостности обосновывает представление процессов истории в виде анналов не в меньшей степени, чем процессов природы, процессов, рассмотренных и в их индивидуальной конкретной реальности, и в качестве моментов целостного процесса, который только *кажется* рассеянным во времени и пространстве³². Лейбниц мог писать историю в форме анналов, поскольку был убежден, что рассеянность явлений была лишь кажущейся; с его точки зрения мир был единым и непрерывным во всех своих частях. Соответственно его концепция исторического процесса, в котором смена бесконечно малых этапов может быть изображена в описаниях анналами конечных областей, не требовала различия между большими и меньшими областями. В любой части человечества, составляет ли эта отдельная часть персону, правящую династию, княжество, нацию, империю либо человеческую расу в целом, действует одии и тот же процесс перехода-в-единстве и единства-в-переходе.

³¹ *Fueter*. Op. cit. P. 393.

³² В русском переводе «Монадологии» речь идёт не о рассеянии, но о смешении и перепутанности: «...во вселенной нет ничего неводеланного или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости; почти то же кажется нам в пруду на некотором расстоянии, с которого мы видим перепуганное движение рыб и, так сказать, кишение их, не различая при этом самих рыб» (Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 425).

Но именно это представление о сущностном единстве человеческой расы просветители считали идеальным, *хотя и подлежащим реализации* в историческом времени. Они не могли расценивать его как *предпосылку* своих исторических работ не просто потому, что оно не подтверждалось фактами, но потому, что это не отвечало их собственному переживанию социального мира. Для них единство человечества было *идеалом*, который они могли *проецировать* в будущее, но не могли использовать этот идеал ни как парадигму исторического объяснения, ни как парадигму исторической репрезентации, как минимум потому, что в интересах достижения этого идеала они изучали и писали историю, что составляло часть их стремления осуществить это объединение. Мир, известный им из опыта, требовал обращения к парадигме репрезентации и объяснения, использовавшей факт раскола и разрыва, конфликта и страдания в качестве предзаданной реальности. *Противостояние* сил, следствием которого является раскол и конфликт, определяло модальности переживания истории, понимаемой просветителями как процесс перехода от прошлого к настоящему. Прошлое для них было неразумным, настоящее — конфликтом разума и неразумности, и только будущее было временем, которое представлялось как триумфом разума над неразумностью, совершенного единства, избавления.

Историческое поле

Когда Лейбниц рассматривал отдаленное прошлое, он видел там точно те же силы, которые он видел вокруг себя в настоящем, и в тех же пропорциях. Эти силы не были исключительно силами разума или силами неразумия, а скорее гармонией противоположностей, делающих разум и неразумие просто разными проявлениями одной и той же объединённой силы или мощи, в истоке божественной. Когда Просветители рассматривали отдаленное прошлое, их поражало различие между тем миром и миром, в котором обитали они сами, что они были склонны идеализировать свой век и противопоставлять его отдаленному прошлому. От склонности идеализировать свой век спас скептицизм, которым они (прежде всего Тюрго³³ и Кондорсе³⁴) руководствовались в использовании разума для критики бедствий своего времени. Однако чувство противоположности было достаточно сильным, чтобы препятствовать одобрительному отношению к каким-либо проявлениям терпимости или симпатии к людям древности, кроме тех редких случаев, когда, подобно Гиббону, просветители полагали, что видели в прошлом некий прототип тех людей, какими они считали себя или какими сами желали стать. Поскольку их отношения с отдаленным прошлым строились под влиянием Метонимической парадигмы, то есть по модели разрыва либо внешнего противопоставления, и поскольку

³³ *Анн Робер Жак Тюрго* (1727–1781) — французский государственный деятель, мыслитель, автор многочисленных трудов по философии, истории, языкознанию, экономике, активный деятель Просвещения.

³⁴ *Мари Жан Антуан Николя Кондорсе* (1743–1794) — французский философ-просветитель, математик, политический деятель, автор «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума» (1795).

тип объяснения, который предполагает Метонимия для прояснения отношений между противоположными сторонами целого, есть отношение причины—следствия, то зрелище почти абсолютного невежества, суеверия и насилия прошлых веков представлялось просветителям почти полностью *причинно обусловленным*.

Им не было нужды особенно заботиться о репрезентации событий далекого прошлого (например, прошлого древних евреев, как о нем сообщается в Ветхом Завете), поскольку те события изображали единственную истину абсолютной в то время предопределённости [истории] человечества. Все рассматривалось как проявление сущностных и абсолютных страстей, невежества или иррациональности (часто просто интерпретируемой Вольтером как сумасшествие). Особое внимание могло быть уделено репрезентации некоторого прототипа рациональных людей, чтимых как идеал для своего времени, но появление таких рациональных людей в гуще неослабевающей нерациональности можно было объяснить не больше, чем произрастанием разума из неразумного. И то и другое было одинаково «чудесным», хотя последнее рассматривалось как дар «Провидения», в виду того, что век настоящий и будущий могли рассматриваться как позитивные наследники роста Века Разума.

Однако заметим: рост разума из состояния неразумности в конечном итоге «иррационален» в силу того, что первоначальная иррациональность людей не может быть объяснена на основе теории рациональности, присущей природе. Ибо если природа управляется разумом и в своих действиях сама по себе внутренне упорядочена и гармонична, то почему бы тогда и тем первым людям, о которых мы располагаем сведениями, людям, жившим в природном состоянии, не почитаться рациональными? В качестве непосредственных продуктов рациональной системы инвариантных причинных процессов первые люди должны проявлять столько же рациональности в своём способе существования, сколько её есть в самой природе. Но они не только кажутся иррациональными; они — представленные в документах ранней античности — особенно иррациональны. Как это можно объяснить?

Тактика просветителей состояла в постулировании существования прежде тех примитивных веков, о которых у нас есть сведения, состояния, при котором люди были столь же рациональны, сколь и сама природа, но от которого они отошли в результате своего невежества, а также нехватки благ, обусловленной увеличением численности людей, которое само по себе было обусловлено благотворностью и щедростью природы. Состояние нехватки обусловило борьбу среди людей за природные блага, которые не могла в достатке поставлять несовершенная технология. Это, в свою очередь, привело к «созданию» общества, которое с помощью силы регулировало человеческие конфликты и

установило свою власть над людьми с помощью религии, которая сама есть продукт нужды и невежества. Поэтому само состояние общества стало идентифицироваться и как причина, и как проявление неразумия в мире. А прогресс рассматривался как постепенное разоблачение небольшой группой разумных людей иррациональной сущности общественного состояния, людей, способных к распознаванию внутренней тиранической природы прогресса. Поэтому смысл исторического процесса усматривался не в произрастании разума из неразумности, формулировался в чисто количественных терминах как *расширение* первоначально ограниченного разума на сферы опыта, прежде захваченные страстями, эмоциями, невежеством и суеверием. Это вовсе не было процессом *перехода*.

Но это означало, что — в соответствии с применением Механистичных принципов — рост разума должен был рассматриваться как происходящий за счёт чего-то ещё. Этим чем-то было само прошлое, которое существовало в настоящем как традиция, обычай, а также институты, законы, культурные артефакты, претендовавшие на власть либо уважение просто по причине своей древности. Поэтому просветители писали историю против самой истории, по меньшей мере — против того сегмента истории, который они переживали как «прошлое». В конечном итоге их симпатия к прошлому, как заметил Вольтер, распространялась лишь на ближайшее прошлое, где они могли найти объекты восхищения и уважения постольку, поскольку те были им понятны. Этот поиск объектов симпатической репрезентации в недавнем прошлом допускал несколько экскурсов *философов* в Синекдохическую (Органицистскую и симпатическую типологическую) репрезентацию.

Но даже здесь способность к симпатии и терпимости совмещалась с непрекращающимся поиском изъянов, элементов неразумности, все ещё присутствующих в каждом предположительно рациональном человеке. Особенно это проявлялось при рассмотрении людей действия, таких как Карл XII. В изображении Вольтера Карл был представлен наиболее высокоодаренным, талантливым и самым способным правителем, которого знала мировая история; тем не менее его фатальный изъян составляла иррациональная страсть к «воинской славе» — Вольтер считал пережитком варварского прошлого, глупостью видеть добродетель в войне как таковой. Этот порок не был трагическим, как и не придавал блеска Карлу; это было пятно, порча в сердцевине совершенно здорового в других отношениях организма. Падение Карла поэтому не было трагичным, оно было жалким. В силу этого его история стала только поводом для сожаления о способности неразумного проникать внутрь и губить даже самых сильных людей.

Вольтер мог заключить из своего рассмотрения карьеры Карла, что иерасумное есть часть мира и человека, такая же неумолимая и неустраиваемая, как и сам разум, и что оно есть сила, которая не столько должна быть со временем уничтожена, сколько приручена, возвышена и направлена по творческому и полезному для человечества руслу. Вольтер не был способен допустить эту возможность, поскольку разделял со своим веком чисто Механистичное представление о человеческой душе, требовавшее, чтобы последняя рассматривалась как поле битвы, на котором противоположные и взаимно исключающие формы сознания — разум и иерасумность — от века сходятся в бою, пока одна не будет полностью повержена другой. Самое близкое, в чем Вольтер или другие исторические гении века — Юм и Гиббон — подошли в понимании творческих возможностей иерасумного, — это их Ироническая самокритика и попытки понять смысл истории. Они, по крайней мере, рассматривали себя как потенциально столь же порочных, как и те калеки, которые, по мнению этих авторов, действуют в спектакле истории.

Историографические достижения Просвещения

Указав на природу того шага вперед, который представляет собой рационалистическая историография Просвещения по сравнению с предшествующими основными конвенциями исторического размышления, и отметив пороки или ограниченность их исторического видения, я обрисую теперь подлинное содержание их достижений. Историография XVII века началась с понимания исторического поля как хаоса *соперничающих* сил, среди которых историк должен был выбирать и в интересах одной или нескольких он должен был писать свою историю. Так обстояло дело и в конфессиональной историографии XVII века и в этнографической историографии миссионеров и конкистадоров. За этой историографией кардинального раскола следовали или были ею вызваны две альтернативы. Одна из них — традиция эрудированных знатоков древности развилась на основе стремления к совершенной объективности, что завершилось созданием летописного типа объяснения и репрезентации, характеристиками которых были представления о порядке и единстве как чистой серийности, или последовательности во времени. Неявная защита Лейбницем этого типа историографии, содержавшаяся в его «Монадологии» и в развернутой там доктрине непрерывности, была несовместима с представлениями философов о социальной реальности как внутренне разобщенной и атомизированной, на фоне чего учение Лейбница о сущностной гармонии противоположностей представлялось столь же наивным, сколь и «идеалистическим». Другая реакция на историографию сущностного раскола была чисто эстетической, представленной *historiens galants*,

которые, даже если и испытывали желание встать над партийной историей, чувствовали себя способными сделать это только посредством отрицания установки на то, что историографическое дело является частью более общего поиска «истины», чем та, которой руководствовались наука и философская мысль того времени.

Альтернативой этим историографическим конвенциям был Иронический тип рассмотрения истории, развитый философами, которые одновременно стремились к объективности и беспристрастности и (по меньшей мере, неявно) признавали невозможность достижения этой цели. Подчиненные рационалистическим представлениям, восходящим к (ньютоновским) естественным наукам, философы подходили к историческому полю как к сфере причинно-следственных отношений; исследуемые причины как правило рассматривались в качестве сил разума и неразумности, следствием чего обычно считалось появление, с одной стороны, просвещенных людей, а с другой — людей суеверных или невежественных.

«Лексическими» элементами этой системы были люди, действующие как индивиды или как группы, «грамматически» классифицируемые в соответствии с главными категориями: носители суеверий или иррациональных ценностей и носители просветительских и рациональных ценностей. «Синтаксисом» отношений, которыми два этих класса исторических явлений связывались, был неослабевающий конфликт противоположностей, а (семантическое) значение этого конфликта составляло не что иное, как триумф последнего над первым либо наоборот. Однако ни доказательства, предлагаемые размышлением над эпохами или размышлениями над историей, на деле не были способны с определенностью подтвердить либо отвергнуть это представление о смысле истории. В результате историческая мысль основной традиции Просвещения была по нарастающей смещена от своего первоначально Метонимического восприятия мира к его Ироническому постижению, чего требовали доказательства с учетом категории, которые первоначально использовались в исследовании. Ведь если я начинаю с рассмотрения поля человеческой истории как сферы событий, управляемых причинно-следственными отношениями, то в конечном итоге я обязан рассматривать все в этом поле — любого человека, любой институт, любую ценность либо идею — как «следствие» некоторых случайных связей, то есть как контингентную (а потому обусловленную) реальность, *иррациональную* в своей сущности.

Пред лицом этой неизбежности мысль Просвещения была вынуждена, как и историческая мысль предыдущего столетия, рассматривать историографию как род искусства. Но поскольку представление просветителей об искусстве было неоклассичес-

ким — то есть как об искусстве, полагающем причинность и закон в центре своего постижения мира, так же, как это делалось в науке. Историография, как и литература этого века в целом, с необходимостью обратилась к чисто Сатирическому типу репрезентации. Этот век не создал великой Трагической историографии, по тем же причинам он не создал великого Трагического театра. В нем отсутствовали основания для убеждения в героическом Трагическом пороке, рассматриваемом как чрезмерная степень добродетели. Поскольку все следствия должны были рассматриваться как имеющие необходимые и достаточные причины для своего порождения, представление об экзистенциальном парадоксе, диалектическом противоречии, которое скорее проживалось, нежели просто становилось предметом размышлений, едва ли могло появиться в сознании мыслителей либо художников этого века. Вот почему созданная этим временем Комедия, даже мольеровская, скорее соответствует Новой комедии, нежели старой, аттической: она скорее в одном ряду с фарсами Менандра, чем с высокой миметической серьезностью Аристофана, чья комедия основана скорее на приятии истин трагедии, чем на убегании от этих истин либо на умалении их, к чему были склонны комедии Менандра и Мольера.

Верлену приписывают замечание, что прекрасные леди, запечатленные Рейнольдсом и Гейнсборо, имели вид богинь, не верящих в своё счастье. То же самое может быть сказано о писателях, историках и философах века Просвещения, но не потому, что они не верили в счастье, а скорее потому, что они сами не могли поверить в то, что были богами или даже героями. Ни Комическое, ни Трагическое видение истории не было для них правдоподобным, поэтому они обратились к Сатирической и Иронической репрезентации мира, в котором обитали, и процессов, из которых он состоял. Это, однако, не должно восприниматься как неблагородный выбор с их стороны. Некритично решив на основе префигурации мира как разрозненного поля причин (с одной стороны) и следствий (с другой), что никакое единство невозможно, они все больше предпочитали идеалу реальность. Эта реальность представлялась им безнадежной смесью разума и неразумного, обезображенной красотой, в конечном итоге мрачным роком, который был столь же непостижим, сколь и неумолимым.

Теперь я могу охарактеризовать общие аспекты исторической мысли Просвещения в целом. В основном ряду я помещаю создание парадигмы исторического сознания по типу Метонимии, или причинно-следственных отношений, в целях которого использовались и Метафорическая идентификация (именование объектов в историческом поле), и Синекдохическая характеристика индивидов с точки зрения родов и видов, — использовались

для создания смысла, который в конечном итоге был Ироническим по своему специфическому содержанию. И можно сказать, что в этом случае Ироническое понимание было результатом Метафорического и Сиинекдохического исследования поля, которое воспринималось априорно, а потому было сконструировано по типу Метонимии. Взятое в качестве правила, это понимание может образовать обобщение: тот, кто подходит к истории как к полю причинно-следственных отношений, вынужден по логике лингвистической операции рассматривать это поле Иронически.

Это значит, что историческая мысль Просвещения по типу объяснения двинулась от номологического представления к типологическому охвату, то есть лучшее, что предлагалось историческому пониманию, — последовательность «типов» человечества, склонная распадаться на позитивные и негативные классы, в данном случае соответственно на разум и неразумность. Тип репрезентации брал начало в Эпической префигурации исторического поля, то есть в представлении великой битвы между силами разума и неразумного, вдохновленной надеждой, что история продемонстрирует триумф героических сил над противостоянием, необходимым для напряжения, приводящего целое в движение. Но историки скоро стали признавать, что если дело заключается в божественных битвах, то что-то в конфликте должно быть утрачено либо приобретено абсолютно, что дело не просто в перестановке сил, действующих на поле, короче говоря, что ни жизнь, ни история не есть *игра*. Это, в свою очередь, привело к исследованию возможных Комических или Трагических смыслов, которые целостный исторический процесс мог привнести в исследование. Однако в конечном итоге было признано, что Комическая репрезентация исторического процесса может быть поддержана только на догматических основаниях, как это старались сделать Тюрго и Кондорсе, и никогда — на основаниях эмпирических, на что надеялись Бейль и Вольтер.

Результатом этого восприятия было обращение мысли к рассмотрению исполнимости Трагического преобразования исторического процесса в сюжет. Это, однако, с самого начала было подорвано представлением о человеческой природе как поле причинной обусловленности, что превращает любой потенциально Трагический недостаток в протагонисте скорее не в добродетель, а в настоящую порчу, которая в дальнейшем превращается в порок. В результате историческая мысль, как и философский литературный вкус века, приняла вид Сатиры, которая есть «литературная» форма Иронии.

Сатира может быть использована — и здесь я перехожу в сферу идеологического контекста — либо для Консервативных, либо для Либеральных целей, в зависимости от того, является ли подвергаемый Сатире объект укорененной или возникающей со-

циальной силой. Историческая мысль Просвещения, созданная его лучшими представителями, могла использоваться либо для Либеральных, либо для Консервативных целей, однако в любом случае без ярко выраженного эффекта, поскольку в своей Иронии она признавала, что установленные ею частные истины были невяжны и вообще не несли общих истин, только то *plus ça change, plus c'est la même chose*. Силы демократии, которые возникали в этот период, в результате казались философам столь же достойными порицания и устрашали, сколь и силы аристократии и привилегированных классов, которым они первоначально противостояли, ибо в силу самого способа, каким философы конструировали реальность, они не могли верить в возможность подлинной трансформации чего бы то ни было — общества, культуры или самих себя.

Решение Канта относиться к историческому пониманию как к вымыслу, имеющему отчётливый моральный контекст, отражало переход к сознанию века Иронической склонности. И подобно тому как в философии Канта Ироническая защита науки открыла дорогу Идеализму, его Иронический анализ исторической мысли открыл возможность для возрождения той Органицистской концепции реальности, начала которой положил Лейбниц. Кант не любил Идеализм Фихте, который был эксцентрическим развитием его собственной системы, поскольку превращал науку в проекцию субъективной воли. В Органицизме Гердера, возродившего доктрину непрерывности Лейбница и превратившего её в основание новой философии истории, ему не нравилось то, что делал изменение и трансформация становились основанием жизни, природа которой теперь не позволяла даже поднимать вопрос о прогрессе или регрессе истории.

В работе, которую я рассмотрю ниже в качестве другого примера Иронического подхода к историческому знанию («О пользе и вреде истории для жизни» Ницше), проведено различие между тремя типами исторического чувства — Антикварным, Монументальным и Критическим — на основе того, что могло быть названо доминирующей формой «темпорального стремления», характерного для каждого из них. Антикварная история, по мысли Ницше, придаёт абсолютную ценность всему древнему просто в силу его древности и отвечает потребности человека в ощущении укорененности в прошлом и его способности к благоговению, без которого он не может жить. Монументальная история, напротив, взыскует не старого, но явственно великого, героического и преподносит его как пример творческой способности человека менять или трансформировать свой мир; отсюда её ориентация на будущее и деструктивное отношение к древнему благочестию и практическим заботам настоящего. И, наконец, Критическая история осуждает как унаследованное благочестие, так и утопи-

ческие мечты о будущем, служа нуждам и желаниям, как они воспринимаются сегодня, готовя почву для творческого забывания, культивирования способности к «забвению», без чего действие в настоящем вообще невозможно.

Восемнадцатое столетие дало представителей всех трёх типов писания истории, но слабее всего оказалось в выдвигании монументальной, ориентированной на героев формы. Представление об истории как рассказе о героях, об историческом процессе как «том, о чем повествуют бесчисленные биографии», как будет позже считать Карлейль, было особым достижением Романтического периода начала XIX века. Однако Просвещение не создало ничего в таком роде, потому что просветители фактически не особенно верили в индивидуального человека. В человечество — да, в индивидуального человека — нет. Причина этого лежала в точке зрения, с которой просветители рассматривали свои собственные попытки писать историю, в Антикварной, Монументальной или Критической форме.

Просветители подходили к своему изучению истории на четвёртом уровне осознания, который Ницше сам рассчитывал утвердить — это *метаисторическое* — Ироническое — осознание пределов, которые природа налагает на каждое человеческое действие, и ограничений, которые человеческая конечность выдвигает каждой попытке постичь мир в мысли либо в воображении. Но просветители не полностью использовали свой подъём на этот уровень осознания. Они не верили в удивительные силы собственной мечты, которые должно было высвободить их Ироническое самосознание. Для них воображение было угрозой разуму, и только с самыми жесткими рациональными ограничениями могло быть допущено в мир.

Различие между Просветителями и Ницше было в том, что последний осознавал «вымышленную» природу своего Иронического восприятия и обратил против него свои собственные сновидческие [oneiric] силы, используя «неисторическую» позицию, с которой он мог рассмотреть попытки историков «понять смысл» исторического процесса в Антикварных, Монументальных и Критических терминах как основу для подъёма на «сверхисторическую» позицию, на которой могли быть порождены новые и служащие скорее жизни, чем смерти, «мифы» истории.

Напротив, Просветители так не достигли полного осознания творческих возможностей, содержащихся в их Иронической оценке «вымышленной» природы исторической рефлексии. Это одна причина, по которой они так и не добились успеха в понимании «вымышленной» репрезентации истины, содержащейся в мифах, легендах и небылицах древних времён. Они не видели, что небылица столь же часто может быть формой, приданной не полностью схваченной истине, сколь и содержанием не вполне распознан-

ных заблуждений. Поэтому они не смогли освободиться для того мифического погружения в исторический процесс, понимаемый как божественная тайна, погружения, которое прославил в своей философии Гердер, или для того поэтического погружения в историю, рассматриваемую как человеческая тайна, которое прославил Вико в своей «Новой науке».

Восстание Гердера против историографии Просвещения

Мысль Гердера «мифологична», поскольку она стремится избежать Метонимии и её Иронических следствий посредством обращения к самому фундаментальному типу объяснения и репрезентации, к фундаменту самого мифического понимания, к наивной Метафоре. Но мысль Гердера не наивна; она сознательно направлена на восстановление индивидуальности события в его особенности, уникальности и конкретности в отдельных наборах Метафорических идентификаций. Поэтому мысль Гердера, можно так сказать, началась с оценки исторического поля как действительно бесконечного набора частиц, истоки или причины которых полагались совершенно неизвестными разуму, а потому чудесными и целое которого представлялось вздымающимся и беснующимся океаном случайности. Но Гердер не мог удовлетвориться простым принятием этой случайности как окончательной реальности. Он настаивал — по религиозным или метафизическим причинам — на том, что это поле процесса имеет онтологически первичное и духовно высшее основание или цель, цель, которая убедила его в конечном единстве, интеграции и гармонизации частей целого.

Мысль Гердера стремилась к принципу, благодаря которому этот намёк на гармонию и интеграцию был бы оправдан, но таким образом, чтобы можно было избежать его уточнения в чисто физических или каузальных (то есть Метонимических) терминах, дабы избежать впадения в Иронию, которое такое уточнение, когда оно продумано до своего логического конца, с неизбежностью влечет. Он довольствовался открытием ограниченной формальной связности среди тех индивидуальностей, которые полагал находящимися в историческом поле как непосредственно данные — то есть оценкой того, что могло быть названо предполагаемыми конкретными универсалиями, то есть видами и родами событий, найденными в историческом поле, но трактуемыми как конкретные индивидуальности в себе: нации, народы, культуры. Вот почему его концепция истории может рассматриваться и как индивидуалистическая, и как типологическая, и вот почему вся система мысли Гердера может быть обоснованно связана, с одной стороны, с Романтизмом, а с другой стороны, с Идеализмом.

Как философская система, которая сформировалась после Механицизма Просвещения (и в ответ на него), Органицистская философия Гердера утверждала в одно и то же время первичность и нередуцируемость индивидуального человека и типологию типов отношений индивидов друг с другом. Гердер не чувствовал необходимости решать, индивид или тип, который этот индивид представляет, онтологически первичнее, поскольку понимал тот и другой в качестве одинаково «реальных». Индивид и тип равно выражают духовную силу, или Божественную власть, которая в конечном итоге ответственна за интеграцию индивида и типа, за их гармонизацию с большей, космической тотальностью в ходе времён. По тем же причинам рождение и уход индивидов и видов и родов, которые они представляют, для него не составляет проблемы, поскольку он исходил из того, что этот процесс рождения и ухода не должен определяться ни как природный, ни как духовный, но как процесс, который и является природным и духовным в одно и то же время. Рождение и уход были для него одинаково драгоценны как *средства*, которыми объединённая органическая сила выполняет задачу окончательного интегрирования бытия с самим собой.

Поэтому даже не смерть была для Гердера завершением; она не имеет действительности, а есть скорее *точка перехода* от одного состояния *интеграции* к другому.

В «Идеях к философии истории человечества» (1784—1791) он, например, пишет:

Все в природе взаимосвязано; одно состояние стремится к другому и подготавливает его. Итак, *если человек замкнул цепь земных созданий, будучи её высшим и последним звеном, то именно потому он и даёт начало цепи высшего рода существ, будучи самым низким звеном в этой цепи*; поэтому человек, по всей вероятности, *звено, соединяющее две сцепленные системы творения...* Такая перспектива... одна даёт нам ключ к поразительному явлению человека, то есть служит единственно возможной философией человеческой истории.

Ибо теперь проявляется странное *противоречие в человеке*. Как животное, человек служит Земле и привязан к ней как к своему родному жилищу, но человек *заключает в себе семена бессмертия, а потому должен расти в другом саду*. Человек может удовлетворить свои животные потребности, и те, кто довольствуется этим, чувствуют себя на Земле очень хорошо. Но как *только человек развивает более благородные задатки, он повсюду начинает находить несовершенство и неполноту: ничто самое благородное так и не было осуществлено на Земле, и самое чистое редко укреплялось и утверждалось, и для сил нашего духа и нашего сердца эта арена действия — лишь место для упражнения сил, место, чтобы поверить их делами*. История человеческого рода со всеми начинаниями, переменчивыми судьбами, предприятиями, кругооборотах и переломах предостаточно доказывает все это. Иногда являлся среди людей человек мудрый, добрый, и он сеял мысли, советы, дела, сеял в поток времён, расходялись круги, но поток смывал их... Глупцы царили над мудрецами, расточители наследовали богатства духа от родителей, их накопивших...

Животное выявляет всю полиоту своей жизни, потому что если и не проживает все свои годы, а вынуждено уступить высшим целям, то все же внутренняя цель его жизни достигнута; его умения — при нем, и он — то самое, чем должен был быть. И только человек — в вечном противоречии с самим собою и с Землей, ибо самое развитое среди всех земных организмов существо в то же самое время — наименее развитое в своих собственных задатках, даже если и уходит оно, пресытившись жизнью... Итак, человек одновременно представляет два мира, и отсюда явная двойственность его существа... Одно очевидно: в каждой из сил заключена бесконечность, которая на Земле не может быть вполне развита, потому что подавляется другими силами, чувствами и влечениями животного и как бы заключена в оковы, чтобы быть соразмерной всему живому... Быть может, некая гораздо более глубокая истина заключена в словах Лейбница о том, что душа — зеркало мироздания, и значат они не то, что обычно выводят из них, а то, что силы всего мироздания таятся в душе человека, и требуется только соответствующее органическое строение или целый ряд организмов, чтобы силы эти проявили себя на деле... Уже и теперь, когда душа стеснена оковами, пространство и время — пустые для неё слова, они определяют и измеряют внешние отношения тела, а не внутренние возможности души, преодолевающей пространство и время, когда душа творит и полна внутренней радости»³⁵.

По этому отрывку мы можем видеть, как Гердеру удалось вложить в понимание благородства и гармонии целого — и нейтрализовать его — Ироническое заключение, к которому должно было прийти просто Метонимическое понимание, будь оно последовательно развито и продумано до своих окончательных следствий.

«Противоречие» в уделе человеческом, парадокс, что человек есть высшее творение и в то же время пребывает в постоянном конфликте с самим собой, что он владеет высочайшими способностями и в то же время есть только животный организм, находящийся в постоянной войне со своим окружением, ирония факта, что благороднейшие экземпляры расы наиболее недовольны своим уделом и менее всего успешны в своих усилиях облагородить своих сограждан — все это взято для описания «явной двойственности» человеческой природы, которая, в свою очередь, трансформируется в основание для убеждения в обитании человека в двух мирах, природном и духовном, между которыми он образует связь и мост и на основе чего его стремления в качестве человека продвигают его к более высокому порядку интеграции вне времени и пространства. Все это обосновывает двойной путь, которым следует мысль Гердера в его рассмотрении исторического процесса: его понимание структуры исторического поля через Метафорическую идентификацию индивидуальных сущностей — людей и групп, которые образуют его в его непосредственности; и его постижение этого поля как процесса, как структуры в ходе артикуляции по направлению к интеграции всех частей в духовное целое.

³⁵ Гердер И. Г. Иден к философии истории человечества / Пер. А. В. Михайлова. М., 1977. С. 134–135, 138.

Гердер избавился от необходимости Метонимического описания исторического поля, разрушил его как поле причинного процесса и сделал *даным* то, что в Механистичных философиях истории должно было учитываться как решающая *проблема*, то есть проблема *изменения*. В то же время он не отрицал оправданности Иронического заключения, к которому всегда тяготеет Метонимический анализ — заключения о явно «противоречивой» природе человеческой истории. Он просто взял это «противоречие» как очевидную реальность, как вещь не столько подлежащую объяснению, сколько *объяснимую* отсылкой к предполагаемой гармонизации частей в целом в конце продолжительного периода времени. Поэтому его мысль колебалась между пониманием индивидуума в его конкретности и целостности, характеризующегося задачей и движением к цели, что делало Гердера ценным для последовавших за ним Романтиков, и постижением целого как совокупности типологий, предполагающего прогрессивную идеализацию тотальности, что делало его значимым для Идеалистов. Анафемы в его адрес со стороны позитивистских философов его времени (вроде Канта, научная философия которого стала началом философски обоснованного позитивизма) и следующей эпохи (таких, как последователи Канта) обуславливались тем, что категория причинности лишалась всей своей действительности для анализа человеческих феноменов, или, скорее, её применение ограничивалось анализом физической и животной природы и теми аспектами человечества, которые подпадают под (теперь эпистемологически незначимые) законы материальной причинности.

Однако если это проникновение в различные сферы, над которыми главенствовали различные типы наук (с одной стороны, физические науки, с другой — гуманитарные) снижало ему любовь Идеалистов и Неокантианцев конца XIX века и нашего времени, Гегелем оно было воспринято с меньшим энтузиазмом. Великий критический идеалист Гегель признавал, что Гердер и ему подобные верно ощутили, что фундаментальной категорией исторического анализа является *изменение*, но он также полагал, что ни Гердер, ни Абсолютные Идеалисты (Фихте и Шеллинг), ни позитивисты не создали *рациональной* теории, дающей адекватное определение того, что это изменение вносит в человеческую жизнь вообще, каковы могут быть значение этого изменения, его направление и конечная цель.

Гердер не только воспринимал план исторической драмы в целом как Комический, он каждый акт этой драмы воспринимал как Комическую пьесу в миниатюре, маленький, замкнутый мир, в котором вещи всегда с очевидностью являются именно такими, какими они *должны быть*. Тем не менее сама эта характеристика исторического существования как «противоречия» и пара-

докса неявно отрицает то, что он постоянно повторял как установленную истину. И это вскрывает моральную ограниченность концепции истории Гердера, формализм, к которому она была устремлена как к высшему типу знания, о котором можно мечтать в самом историческом понимании. Этот формализм, который был реакцией Гердера на Иронию историографии позднего (скептического) рационализма, эта готовность остановиться на представлении о формальной связности в историческом процессе указывали на стремление Гердера мифически преобразовать основания, на которых могут быть выполнены исторические объяснение и репрезентация, на его страсть к новой парадигме исторического понимания.

Эта страсть к новой парадигме рассмотрения исторического поля объединяла Гердера с повсеместно возникшим в это время в Европе поколением писателей и мыслителей (предромантики и «Буря и натиск»), поколением, которое стремилось порвать со всеми установками рационализма Просвещения в философии и науке и неоклассицизма в искусстве. Их желание порвать с рационализмом (по меньшей мере, в его Механистичной форме) и материализмом (по меньшей мере, в его неэволюционных представлениях) означало неизбежную кристаллизацию новой парадигмы, на основе которой были выполнимы объяснение, репрезентация и сделаны идеологические выводы в такой «хаотической» сфере происходящего, как та, что представлена историей. Поскольку Гердер сделал изменение явной категорией своей системы и только приблизительно или в конечном итоге выводимой из высшей, неизменной силы, он хорошо служил потребности этого поколения переосмыслить феномен исторического изменения вообще. А поскольку он отказался уточнить, чем бы могла быть высшая управляющая инстанция, те, кто разделял его представление об историческом поле как о скоплении конкретных индивидуальностей, по-разному включенных в процесс своего самовыражения, — те могли использовать его тип представления исторического поля в интересах созерцания либо тех индивидуальностей, с которыми они встречались на этом поле, либо высшего единства, о существовании которого свидетельствовала способность этих индивидуальностей к самовыражению.

В этом действительное значение Гердера как исторического методолога. Если интерес историка обращается прежде всего к индивидуальностям, занимающим [историческое] поле, он будет склонен к историографии Романтического типа, мифическая природа которого немедленно станет явной для таких трезвых «реалистов» следующего поколения, как Вильгельм фон Гумбольдт³⁶, Ранке и Гегель. Если историк, как того хотели Фихте, Шеллинг и Вильгельм фон Шлегель, будет изучать индивидуальности в [историческом] поле с целью определения природы таинствен-

³⁶ Вильгельм фон Гумбольдт (1767–1835) — немецкий филолог, философ, языковед, государственный деятель, дипломат, иностранный почетный член Петербургской АН (1832). Брат Александра Гумбольдта. Осуществил реформу гимназического образования в Пруссии, основал в 1809 году Берлинский университет (ныне университет им. Гумбольдта). Один из виднейших представителей немецкого гуманизма; друг И.-В. Гете и Ф. Шиллера. Видел в универсальном развитии индивидуальности высшую цель, определяющую и границы деятельности государства. Развил учение о языке как непрерывном творческом процессе, как «формирующем органе мысли» и о «внутренней форме» языка как выражении индивидуального мирозерцания народа.

ного «духа», о существовании которого, предполагалось, свидетельствовало их существование, он будет писать Идеалистическую историю, «мифическая» природа которой будет в равной степени очевидной для тех же самых «реалистов» следующего поколения. Однако если историк отделяет технику исследования Гердера от более общих спиритуалистических интересов, к служению которым, с его точки зрения, она была предназначена, и делает одновременное представление вещей в их индивидуальности и формальную связность объектом своего изучения в историческом поле, определяя специфически «историческое» объяснение как описание формальной связности, проявляемой индивидуальностью (ею одной или их совокупностью), то тогда он пишет историю по типу, который стал называться «историзмом», — тому типу, который недавно стал рассматриваться как особое мировоззрение с идеологическим подтекстом столь же неприемлемым, сколь неприемлем подтекст «мифических» систем, в качестве противоядия от которых он первоначально предполагался.

Идея истории Гердера

Прежде чем приступить к обсуждению истоков историзма и к описанию его парадигмы и различных модальностей его выражения, я укажу, в целях уточнения, те пути, которыми мировоззрение Гердера выступает как основание для потенциальной методологии исторического исследования. Я начну с ссылки на обычную характеристику достижений Гердера как исторического мыслителя. Поздний последователь Гердера и образец того же самого Синекдохического ума, каким в своё время был Гердер (и более того — тот, кто развил свою философию в схожем духе, то есть в качестве способа преодоления Иронии своего века), Эрнст Кассирер сказал, что Гердер «сломал заклятие аналитического мышления и принцип тождества, который держал мышление Просвещения в рабстве у причинного анализа в историческом мышлении». Кассирер писал, что история, как её представлял Гердер, «рассеивает иллюзию тождества; она не знает ничего действительно тождественного, ничего, что когда-либо происходило вновь в той же самой форме. История порождает новые создания в непрерываемой последовательности и каждое награждает, как правом первородства, уникальной формой и независимым способом существования. Поэтому в отношении истории любое абстрактное обобщение бессильно, и ни родовые, ни универсальные нормы не могут объять её богатства. Каждый удел человеческий обладает своей особенной ценностью; каждая индивидуальная фаза истории имеет свою внутреннюю обоснованность и необходимость»³⁷. Однако в то же время, продолжает Кассирер, для Гердера «эти фазы не были отделены одна от другой, они существуют только в целом и благодаря ему, но каждая фаза

³⁷ Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment. P. 231.

незаменима. Реальное единство возникает из этой полной гетерогенности, что постижимо только как единство процесса, но не как тождество среди существующих вещей»³⁸.

Ощущение Гердером многообразия форм жизни, его чувство единства в многообразии и его замена структуры процессом как способом постижения истории в её тотальности составляют его особый вклад в историческое сознание XIX столетия. Но, исходя из того, как его система представлена в «Идеях к философии истории человечества», он пытался сделать слишком много. Он старался объединить сферы природного и исторического внутри одного и того же комплекса причин. Рассмотрим, к примеру, следующие замечания в конце его размышлений о причинах упадка и гибели Рима.

Закон, что удерживает в движении и целые мировые системы и строит каждый кристалл, каждую снежинку, каждого червя земного; природы этого закона — почка прочного и длительного существования рода человеческого, пока живы на земле люди. Все творения божии укреплены в себе, все прекрасной связью соединены между собой, ибо всему указан предел и все покоятся на равновесии противоборствующих сил, упорядоченном внутренней силой. Эта сила — путеводная нить для меня; я иду по лабиринту истории и повсюду вижу божественную гармонию и порядок; все, что хоть как-то может совершиться, все и совершается на деле, и все, что может действовать, действует. Но только разум и справедливость длятся, а глупость и безумие разоряют землю и уничтожают сами себя³⁹.

Очарование этого пассажа обусловлено пробуждаемым им образом системы, которая одновременно растет и стареет, энергична и стабильна, активна, но спокойна, развивается, но систематична, бесконечна, но ограничена и т. д., и все это суммировано в идее равновесия. Следствие из этого отрывка — все, что когда-либо существовало, было адекватно условиям своего существования. Гердеру доставлял удовольствие факт, что «все, что может совершиться, совершается; все, что может действовать, действует». И на основе этого понимания он отговаривал своих читателей от всех побуждений запутывать себя какими бы то ни было «проблемами» «перспективного или ретроспективного типа». Вещи всегда таковы, какими они должны быть, но необходимость их бытия в качестве того, что они есть, представляет собой не что иное, как связь между ними и их окружением: «Все, что может быть, есть; все, что может возникнуть, будет; если не сегодня, то завтра». Зрелище возникновения и исчезновения, которое представляет сознанию исторический документ, для Гердера не было поводом к отчаянию. Время не угрожало ему, поскольку он не относился к нему серьезно. Вещи исчезают, когда приходит их время, а не когда этого требует от них Время. Время интернализировано в индивиде; оно не проявляет гегемонии над органической природой: «На земле цвело все, что способно было цвести, все — в свое время, все в своём кругу: отцветшее зацветет вновь, когда придёт его время»⁴⁰.

³⁸ Ibid.

³⁹ Гердер И. Г. Указ. соч. С. 455.

⁴⁰ Там же. С. 425.

Курсив Х. Уайта.

Гердер не предполагает ставить себя над тем, с чем он сталкивался в исторических документах. Даже нечистоплотные туземцы далекой земли Калифорния, сообщения о которых он получал от миссионеров, вызвали в нем скорее удивление, чем отвращение, которое они пробудили бы в Вольтере. Хотя они меняют местопребывание «раз сто в году», спят там, «где застает их ночь, и не беспокоятся ни о вредных насекомых, ни о нечистоте почвы», питаются семенами, выбирая их «в голод даже из своих испражнений», он, однако, находил в аборигенах оправдывающие их качества. Ибо «у них всегда хорошее настроение, среди них не умолкают смех и шутки; они хорошо сложены, бойки, гибки; двумя пальцами ног они умеют подбирать с земли камни и другие предметы»; когда они просыпаются ото сна, «опять начинаются смех, болтовня, шутки», и «наконец, уставший от жизни обитатель Калифорнии с равнодушием дожидается своей смерти»⁴¹.

Гердер ничто не осуждал. То, что кажется злом, дурным поступком, страданием, виделось ему всегда осуждающим само себя; осуждением было исчезновение — эти качества не получали продолжения. По Гердеру, дело обстояло одинаково как с великими, так и с малыми участниками истории, с римлянами так же, как с жителями Калифорнии. «Римляне были и стали тем, чем могли стать; погибло или же сохранилось то, что могло погибнуть или же сохраниться»⁴². Ничто не существовало для чего-то ещё, но все было незаменимой частью целого, закон целого был правилом части: «Философия конечных целей не принесла пользы естественной истории, она, можно сказать, удовлетворяла приверженцев обманчивой иллюзией вместо исследования; насколько же более верно будет сказать это о человеческой истории с её тысячью переплетающихся ветвей!»⁴³ В истории, как и в природе, заключал Гердер, «случай — все и ничто, произвол — все и ничто... Таков единственный способ рассматривать историю философски; так рассматривали её все мыслящие умы, даже и не ведая об том»⁴⁴.

Конечно, для Гердера ничто не было случайным, ничто не было произвольным. Он был убежден, что управляющая сила, которая придаёт всему форму, не является внешней по отношению к историческому процессу; в самом процессе, через взаимодействие элементов, вещи сделаны такими, какими они должны быть. Все силы в истории несут с собой правило своего выражения, действие которого свидетельствует о *формальной связности*, которой действительно добились индивидуальные вещи. Смирение в присутствии множественности этих форм есть правильное методики историка, как и философа, и (в представлении Гердера) ученого. Рассмотренный скорее изнутри самого процесса, нежели извне в свете общих предварительных пред-

⁴¹ Там же. С. 174.

⁴² Там же. С. 425.

⁴³ Там же. В использовании Уайтом перевода книги Гердера конец этого отрывка передан так: «...человеческой истории с её бесконечно сложной машинерией взаимно воздействующих друг на друга причин» (курсив Х. Уайта).

⁴⁴ Там же. С. 423.

ставлений, исторический мир является изобилием уникальных форм, конкретных универсалий, ни одна из которых не похожа на другую, но каждая из которых свидетельствует о присутствии внутри целого принципа, который придаёт ему форму.

Ограниченность такой концепции истории легко различима. Лавджой указал, что Гердеру недостает того принципа, который позволил бы ему объяснить, почему, если всякое явление всегда адекватно тому, что требует от него природа, вещи вообще должны изменяться⁴⁵. По мнению Лавджоя, Гердер, не будучи способен связать факт изменения с фактом длительности, был вынужден возвысить и изменение, и длительность до *таинств* и рассматривать проявления каждого из них как знамения мистической власти, «единой органической силы», перед которой он по очереди то замолкал в набожном молчании, то раздражался прославляющими гимнами. В своей рецензии на «Идеи» Гердера Кант, этот неутомимый преследователь метафизики, лаконично вскрыл ненаучный характер рассуждений Гердера о природе и истории. Как установил Кант, идея о единой органической силе как «самообразующейся в отношении многообразия всех органических существ, а затем в зависимости от этих органов действующая через них различным образом», составляющей «все разнообразие родов и видов этих существ», находится «всецело за пределами ведущего наблюдения естествознания»⁴⁶. Такая идея принадлежит «к чисто спекулятивной философии» и, продолжал доказывать Кант, «если бы она проникла в естествознание, то произвела бы огромные опустошения среди привычных понятий»⁴⁷. Науке отказано в попытках связать все со всем, сказал Кант; и в остроумном пассаже о попытках Гердера вывести функции частей тела из его общей наружности, Кант обнажил метафизическую опору всей системы Гердера:

Но попытаться определить, какая организация головы внешне, по своей форме, и внутренне, в отношении содержащегося в ней мозга, необходимо связана с расположением к прямой походке, а тем более каким образом организация, направленная для достижения только этой цели, заключает в себе основание для обладания разумом, которым благодаря этому наделяется животное, — все это явно превосходит всякий человеческий разум независимо от того, движется ли он ощупью, держась за путеводную нить физиологии, или порхает, следуя путеводной нити метафизики⁴⁸.

Однако именно то, что Кант счёл ошибкой в системе Гердера, привлекало его последователей — историков и философов истории. Прежде всего тот факт, что система Гердера была скорее метафизической, чем научной, был менее важен, чем данный ею тип понимания истории. Метафизические аспекты системы были результатом абстрагирования от коренной метафоры, которая лежала в её основе и санкционировала, с одной стороны, особенное положение перед лицом фактов существования, а с другой — особенный тип представления природных и историчес-

⁴⁵ Lovejoy A. O. Essays in the History of Ideas. New York, 1960. P. 181.

⁴⁶ Кант И. Рецензия на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества». Ч. 1. 1785 // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 50.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

ких процессов. Положение по отношению к фактам, которое она поощряла, было особенно привлекательным для людей, живших на протяжении периода Революции и после него и горячо стремившихся к некоторому принципу, на основе которого они могли подтвердить адекватность своей собственной проживаемой реальности в противостоянии её жесткой критике, исходившей, с одной стороны, от Реакционеров, а с другой стороны — от Радикалов. Приятие Гердером любой реальности как внутренне обладающей своим собственным правилом выражения могло быть распространено на современное общество, как и на прошлый социальный порядок, в духе, приемлемом и для Консервативного, и для Либерального направлений спектра политической идеологии. Отношение, служившее, будучи направленным к прошлому, основанием историзма, было тем же самым, что служило основанием для реализма, будучи обращенным к настоящему. Та же самая «общность представления и понимания», которую Гердер распространял на все аспекты природы и прошлой истории, становится основанием специфически реалистического исторического самосознания, столь разного по характеру у Гегеля, Бальзака, Токвиля и Ранке. Освобожденный от чрезмерных претензий в качестве формы научного объяснения и развиваемый в качестве отношения, Органицизм породил целый набор точек зрения на прошлое и на настоящее, которые особенно удовлетворяли представителей занимавших прочное место в социальном порядке классов, вне зависимости от того, считали они себя Либералами или Консерваторами.

Характеризуя концепцию истории Гердера далее, я должен разделить *точку зрения*, с которой он рассматривал исторических действующих лиц и силы, *голос*, которым он обращался к своей аудитории, *формальную теорию* Органицизма, которую он предлагал как объяснение событий истории, *рассказ* [*story*], который он вел о истории, и *сюжетную структуру*, которая лежала в основе этого рассказа и делала из него рассказ определённого типа. Сделав эти различия, я смогу увидеть, что хотя Кант был несомненно прав, объявив вне закона Органицизм Гердера в качестве метафизической теории, он фактически подорвал только один из пяти различных аспектов системы Гердера как целого. Как рассказчик Гердер задал модель способа изображения истории, которая может быть отделена от своего формального теоретического базиса и быть судима по своим собственным правилам как методологический протокол, который может разделяться в одинаковой мере романиками, реалистами и историцистами и согласие с которым делает исторических мыслителей, последовавших за ним, будь они романтиками, реалистами или историцистами, представителями единой позиции.

Прежде всего, голос, каким Гердер представил свою философию истории, был голосом священника, прославляющего божественную тайну, а не голо́сом пророка, предостерегающего свой народ об отпадении от благодати и призывающего к следованию закона. Гердер говорил скорее за, чем против критиков человечности, но не только за человечность вообще; он также говорил за, или в пользу современной ему аудитории, к которой он обращался прямо и чьи отношения и ценности он разделял. Во-вторых, точка зрения Гердера в отношении рассматриваемых им материй была точкой зрения того, кто не выше и не ниже их по своему достоинству. Гердер не приветствовал идею, что он и его век были сумасшедшим искажением более благородного века либо неполным предвосхищением века ещё не наступившего. Хотя в прошлом он прославлял присущую тому внутреннюю добродетель, он распространял то же самое отношение и на своё время, так что добродетель, существование которой предполагалось в древние времена и во времена будущие, предполагалась существующей также и в его время. В-третьих, *рассказ*, который он вел, был рассказом о появлении и исчезновении вещей в своё время; это был рассказ, организованный вокруг мотивов изменения и длительности, вокруг тем порождения, роста и завершения, мотивов и тем, правдоподобие которых находилось в зависимости от принятия аналогии между человеческой жизнью и жизнью растения, коренной метафорической идентификации, находящейся в самом средоточии работы. Именно импульс этой метафоры дал Гердеру специфически Органицистскую философию, с сопутствующими ей стратегией объяснения и критерием истины, которые Кант подверг критике в своём обзоре как ненаучные и метафизические. И наконец, *структура сюжета* или лежащий в основе миф позволили Гердеру увязать его темы и мотивы во всеобъемлющий рассказ определённого типа, который имеет свой архетип в Комедии — миф Провидения, позволивший Гердеру утверждать, что, будучи правильно понятой, очевидность разлада и конфликтов, демонстрируемая в исторических документах, сводится к драме божественного, человеческого и природного примирения того типа, что изображен в библейской драме искупления.

Во всей системе Гердера поэтому могут быть проведены различия между тем способом, каким он подходил к сведениям истории и перерабатывал их в доказательства, и способом, каким он это объяснял и представлял. Его подход к сведениям был подходом человека, благочестиво прославляющего разнообразие и жизненную силу, он перерабатывал их таким образом, чтобы сделать из них рассказ, в котором эти разнообразие и жизненная сила были бы в большей степени подчеркнуты, чем оправданы. Разнообразие и жизненные силы для него были скорее первич-

ными, а не вторичными категориями, и тот тип событий, который он изображал в написанном им рассказе [story] о мировой истории, был предназначен для представления этих характеристик как сведений, которые необходимо объяснять. Они были истолкованы в двойном порядке объяснительных стратегий, теоретический и метафизический с одной стороны, поэтический и Метафорический — с другой. Поэтому в «Идеях» Гердера читатель переживает двойной объяснительный эффект: метафизическая теория, состоящая в конфликте с формальным философствованием (особенно с критической философией Канта) своего времени; и Метафорическая идентификация доктрины Провидения с жизнью растения, что позволяет упорядочить материал рассказа в типичную Комедию.

От Гердера к Романтизму и Идеализму

Характеризуя историографию XVIII столетия, я подразделил четыре модальности исторической концептуализации. Главную традицию рационализма я охарактеризовал как Метонимическую в представлении и Ироническую в понимании исторического процесса и показал, как этот подход к истории оправдывал, по существу, Сатирический тип репрезентации, абсурдистский контекст которого совершенно совпадал со Скептицизмом в мысли и релятивизмом в этике, к чему в конце концов должно было привести последовательно проведённое Механистичное понимание мира. Этой традиции я противопоставил в качестве подчиненной линии исторической мысли, которая сохранялась на протяжении столетия, от Лейбница до Гердера, Метафорическо-Синекдохический тип исторической концептуализации, который выдвигает Органистское понятие объяснения, и Комический тип репрезентации, обладающий отчётливо оптимистическими следствиями, но также и существенно амбициозный в своих моральных и политических, то есть идеологических, выводах. Обе эти линии вырастают в противостоянии «конфессиональной» историографии предшествующего столетия, в которой был усмотрен недостаток объективности, летописному типу репрезентации, в котором (справедливо) усматривался недостаток красочности, концептуализации и силы интерпретации, и беллетристическому представлению о задачах историка, как они были представлены *historiens galants* или *romanesques* эпохи рококо. Я предположил, что полное развитие Механицизма в Иронию, с одной стороны, и Органицизма в духовную самоуверенность — с другой, создали раскол в историческом сознании века, подвергший его угрозе мифологизации, о которой предупреждал Кант, однако одновременно явился и примером ей в своём предположении, что форма исторического процесса по моральным соображениям должна быть обеспечена на эстетических основаниях.

Эта тенденция к мифологизации исторического сознания была осуществлена в интересах защиты индивидуального от коллективного в Романтизме и в интересах защиты коллективности от индивидуума в Идеализме. Поэтому эти движения представляли собой реакцию на моральную Иронию, к которой тяготела рационалистическая историография от Бейля до Гиббона, и на идеологическую двусмысленность, к которой привели Гердера к началу 1790-х годов Синекдохические предпосылки его Органицистской мысли.

Романтическая историческая мысль может рассматриваться как попытка пересмотреть проблему исторического знания по типу Метафоры и проблему исторического процесса с точки зрения воли индивида, полагаемого единственным агентом причинности в этом процессе. Идеализм может быть увиден в подобном же свете. Он также представляет попытку рассмотреть историческое знание и исторический процесс по типу Метафоры, однако он рассматривает в качестве единственного агента исторического процесса разум, не в его индивидуальности, но в его родовой сущности в качестве Мирового Разума, в котором все исторические события понимаются как следствия отдаленных, первых и крайних, «духовных» причин.

2 ГЕГЕЛЬ:

ПОЭТИКА ИСТОРИИ И ПУТЬ ЗА ПРЕДЕЛЫ ИРОНИИ

Введение

Мысль Гегеля о истории началась с Иронии. Предположив, что история есть первичный факт и сознания (как парадокс), и человеческого существования (как противоречие), Гегель приступил к рассмотрению того, что могут сделать из воспринимаемого таким образом мира Метонимический и Синекдохический типы понимания. По ходу дела он разжаловал Метонимическое понимание до статуса основы объяснения мира естественными науками, а в последующем ограничил его объяснением тех происшествий, которые удовлетворительно могут быть описаны в терминах причинно-следственных (механических) отношений. Синекдохическое сознание, с его точки зрения, имело большее приложение к фактам природы и истории, поскольку физический и человеческий мир могут обоснованно пониматься через призму иерархии видов, родов и классов. Отношения между ними предполагали, по Гегелю, возможность синхронной репрезентации реальности вообще, которая иерархична по своей природе, хотя он отрицал, что эта иерархия может рассматриваться как развернутая во времени в физическом мире. Эта позиция отвечала современной Гегелю науке, которая не допускала наличия способности развиваться к физическому либо органическому миру; в общем она провозглашала стабильность видов.

Поэтому Гегель был вынужден прийти к заключению, что формальная связность, которую человек наблюдает в физических объектах, есть связность именно формальная, и что видимость эволюционной связи между объектами, различаемая человеком, есть функция стремления разума постичь исключительно мир пространственных отношений в ракурсе времени. Это означает (поскольку Гегель склонялся к доктрине эволюции природы), что разум побужден к этому одним лишь логическим рассуждением. Он должным образом организует природный мир,

воспринимая его как иерархию все более глубоких форм — от индивидов и видов до родов и классов. Своим размышлением он принужден вообразить возможность класса всех классов, который был бы формальной стороной всего Бытия. Но у человека нет оснований для приписывания этой иерархии формы *эволюции* во времени от низшего к высшему или от высшего к низшему. Каждая воспринятая формальная связность есть только *логическая предпосылка* того, что выше её, точно так же, как она сама есть логическое следствие того, что ниже её. Но ни одна из них не есть реальное *предварительное условие* другой, ибо сами по себе виды по своей природе не меняются и не эволюционируют; это делают только индивиды, и они изменяются или развиваются, либо двигаясь по прямой (как в падении под действием земного притяжения), либо циклически (как в органических процессах воспроизводства, рождения, роста, упадка и смерти) — это значит, что развитие происходит *внутри* пределов специфической формы, не между видами.

Для Гегеля каждый случай межвидового оплодотворения представлял собой скорее вырождение, порчу видов, чем продвижение вперёд или более высокую форму жизни. Поэтому природа существует для человека по типу *Метонимии* и *Синекдохи*; и сознание человека соответствует полному пониманию типов его существования, когда он прибегает к понятиям причинности, чтобы объяснить изменения в природе, и к типологическим системам, чтобы охарактеризовать формальную связность и уровни интеграции или рассеяния, которые открывает природа восприятию, руководимому разумом и эстетическим чувством. Однако с историей дело обстоит совсем иначе, для неё причинные объяснения и типологические характеристики фактов представляют возможные типы понимания более простых уровней происходящего, но которые, если лишь они одни используются для понимания, подвергают понимание опасности механицизма, с одной стороны, и формализма — с другой.

Пределы чисто механистичного подхода к истории для Гегеля были очевидны, поскольку сама первичность понятия причинного объяснения, которую такой подход допускал, неизбежно вела к заключению не только о полной детерминации всей истории, но и о том, что в истории никогда не могло произойти никакого подлинно значительного изменения; воспринимаемое же в ней видимое развитие человеческой культуры должно толковаться как всего лишь перемещение основных элементов в различных комбинациях. Такая позиция столь же мало обосновывала очевидную эволюцию религиозного, научного и философского сознания, сколь и эволюцию самого общества. Такой подход должен был привести к выводу, что качественного прогресса человечества на деле

не происходит, нет существенного развития культуры и общества от времени дикости до времени Гегеля — выводу, на первый взгляд, абсурдному.

Другой проблемой был формализм. Он наделял смыслом исторический процесс на основе различения высших и низших форм жизни как в природном, так и в историческом существовании. Но поскольку формальная когерентность, в терминах которой это различие конкретизировалось, по существу понималась им как вневременная, у формализма не было принципа описания эволюции от низших к высшим формам интеграции и критерия оценки морального значения эволюции, которая фактически могла рассматриваться как происходящая в исторической сфере. Подобно механистичному подходу к истории, формалистский подход был вынужден выбирать между тем, что формальная связность, которую он усматривал в истории, возникала и исчезала случайно, и тем, что история представляла собой вечное повторение одного и того же набора формальной связности на протяжении всего времени. Из рассмотрения формальной связности не могло быть выведено никакого подлинного эволюционного развития.

Поэтому как формализм, так и механицизм навязывали выбор между крайней тотальной несвязностью всех исторических процессов (чистая случайность) и их окончательной тотальной связностью (чистая детерминация).

Но формализм, по мнению Гегеля, был более опасен, чем механицизм, поскольку духовная атмосфера века способствовала лояльности к различным формам его разветвления, как, например, в представлении о тотальной несвязности или в представлении о тотальной связности в двух доминирующих в то время культурных движениях, Романтизме и Субъективном Идеализме, равно презираемых Гегелем.

Во введении к «Философии истории» Гегель таким образом охарактеризовал тип рассуждения, который использует чисто формалистские процедуры:

...руководится... категориями разума... подобно этому утверждают, что гений, талант, нравственные добродетели и чувства, благочестие могут встречаться во всех поясах, при всяком политическом состоянии, примеров чего можно привести сколько угодно¹.

Это тот тип понимания, из которого Гегель вывел свои Органицистские заключения о природе исторического процесса. Но Гегель заметил ниже:

Если этому придается такой смысл, что различие в них должно быть отвергнуто как неважное или несущественное, то рефлексия остаётся при абстрактных категориях и отказывается от определённого содержания, для которого в таких категориях, конечно, не оказывается никакого принципа².

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. А. М. Водена. СПб., 1993. С. 113—114.

² Там же. С. 114.

А затем указал:

Точка зрения образованности, выражающаяся в таких формальных подходах, даёт возможность без конца ставить остроумные вопросы, излагать взгляды, свидетельствующие об учености, делать поразительные сравнения...³

Но, полагал он, такая «декламация» тем более «блестяща», чем она неопределённой, и которую тем легче можно постоянно обновлять и видоизменять, чем менее возможным оказывается достигнуть таким образом важных результатов и дойти до чего-либо прочного и разумного⁴.

На таких основаниях, настаивал Гегель, в отношении вопроса о том, прогрессирует ли человечество с ходом времени и при движении от одной формы цивилизации к другой, не может быть определённости. Больше того, такой формализм остаётся жертвой морального релятивизма, эпистемологическим двойником которого он является.

Подобным образом дело обстоит в отношении другого типа формализма, которому способствовал Романтизм, понимая индивидуальное в его конкретности и уникальности как формальную связность в противопоставлении видам, родам и классам, к которым оно принадлежит. Гегель указал на внутренне аморальные — или имморальные — следствия такой точки зрения. «Образование... является чем-то формальным, поскольку оно стремится лишь к тому, чтобы расчлнить содержание, каково бы оно ни было, на составные части и выразить их в своих определениях и формах мысли»⁵. Таким образом, сказал Гегель, тем (Романтическим) философам, что претендуют на то, чтобы повсюду находить «гений, поэзию и философию» в изобилии (или равно скудости), не удастся отличать форму от содержания и распознать последнее как уникальную конкретность наряду с распознаванием формы как драгоценного свидетельства равной рассредоточенности духа в мире⁶. Верно, сказал Гегель, что «у всех всемирно-исторических народов, конечно, есть поэзия, пластическое искусство, наука и философия», но, настаивал он, «не только стиль их и направление вообще, но даже и содержание различны, и это содержание относится к важнейшему различию, к различию разумности»⁷.

Поэтому «тщетию высокомерная эстетическая критика требует, чтобы то, что нам нравится, не определялось материальным, то есть субстанциальным элементом содержания, но чтобы изящное искусство имело в виду прекрасную форму как таковую, величие фантазии и т. п. и чтобы на них обращал внимание и ими наслаждался либеральный и образованный ум»⁸. Здравый смысл, утверждал Гегель, «не допускает таких абстракций», поскольку «существует не только классическая форма, но и классическое содержание, но и, кроме того, форма и содержание в художе-

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 115.

⁶ Там же. С. 114–115.

⁷ Там же. С. 117.

⁸ Там же.

ственным произведении так тесно связаны, что форма может быть классической, лишь поскольку содержание оказывается классическим»⁹.

Все это сводится к осуждению того, что сегодня называется «компаративным методом» исторического анализа, являющимся той формой, которую принимает Метафорическое сознание, будучи теоретически проецируемо на метод. Возражения Гегеля в адрес Метафорического типа репрезентации истории были даже более резкими, нежели в адрес Метонимического, ибо он находил морально более опасными следствия формалистского объяснения этих и использующиеся эпические сюжетные структуры для характеристики рассказываемых историй. Механистичные теории объяснения и Абсурдистские построения сюжета истории, которым они способствуют, по меньшей мере не стремятся скрывать бессмысленность объясняемых процессов за отвлекающей внимание болтовней о «красоте» всего этого. Они могут служить даже в качестве основы для определённого типа Трагического представления о мире — вроде греческой трагедии, в которой судьба предстала «слепым роком», — что, в свою очередь, может служить основой для Стоического решения. Однако в итоге механизм и вид Абсурдистской Трагедии, понимаемые на этой основе как принцип художественной репрезентации, могут, как это было свойственно им в Древней Греции, способствовать и Эпикурейской, и Стоической моральной реакции. Без некоторого принципа, благодаря которому все зрелище человеческой судьбы и обусловленности, свободы и ограниченности может быть трансформировано в драму специфической рациональной и в то же время моральной значимости, Ироническое сознание, с которого начала свою рефлексию мысль гегелевского времени, обречено завершиться отчаянием или некоторым эгоистическим самоснисхождением, которое привело бы к концу самой цивилизации.

Язык, искусство и историческое сознание

Часто остаётся незамеченным, что более полно Гегель сосредоточился на историографии и проблеме историографии в целом (в отличие от философии истории) в «Энциклопедии философских наук» и «Лекциях по эстетике», чем в «Лекциях по философии истории». «Наука» истории, основать которую было целью его «Философии истории», являлась в его понимании продуктом *пост*исторического сознания, философской рефлексии работ, действительно созданных «рефлектирующими» историками. Тем не менее в «Эстетике» Гегель разработал теорию самой историографии, которую он рассматривал как одно из словесных *искусств*, а потому считал, что исто-

⁹ Там же.

риография подпадает под императивы эстетического сознания. Поэтому стоит рассмотреть, что Гегель считал нужным сказать в этом контексте об историографии и историческом сознании — в качестве способа прояснения специфического содержания его «теории исторического сочинения».

В третьей части «Лекций по эстетике» Гегель имел дело со словесными искусствами. Он начал с характеристики поэтического выражения вообще, а затем провел различие между поэзией и прозой. Поэзия, сказал он,

древнее, чем искусно разработанная поэтическая речь. Поэзия — это *исконное представление истинного, знание, которое ещё не отделяет всеобщее от его живого существования в отдельном, не противопоставляет ещё закон и явление, цель и средства, чтобы рассудочно сводить их воедино, но постигает одно в другом и через другое*¹⁰.

Эта характеристика поэзии как формы знания в точности подобна той, которую дал Вико, то есть поэзия описывается как *Метафорическое представление мира, содержащее внутренний потенциал порождения других типов тропологической редукции и инфляции* — Метонимию, Синекдоху и Иронию соответственно. Ниже Гегель заметил: «Такое восприятие, формирование и высказывание остаётся в поэзии чисто теоретическим (*rein theoretisch*). Цель поэзии — не предмет и его практическое существование, но создание (*Bilden*) образов и высказывание (*Reden*)»¹¹. В поэзии, продолжал он, сказанное существует только для того, чтобы быть высказанным. Как пример поэтизации он взял записанный Геродотом дистих, который напоминал грекам о резне в битве при Фермопилах, историческое событие. Надпись гласит:

Здесь четыре тысячи с земли Пелопы
Стояли раз против трёх миллионов¹².

Гегель отметил, что *содержание* этого дистиха есть просто *факт*, что четыре тысячи жителей Пелопоннеса сражались в определённое время и место против трёх миллионов¹³. Тем не менее главный интерес дистиха представляет как «композиция» надписи, которая говорит «об этом деянии современникам и потомкам» и делает это «ради самого высказывания»¹⁴. Тип выражения «поэтичен», сказал Гегель, потому что «оно хочет проявить себя как деяние (*poiein*), оставляющее содержание в его простоте, но преднамеренно оставляющее само высказывание». Язык, в котором воплощена идея, продолжал Гегель, «столь высокого достоинства», что «оно стремится отличить себя от всякой прочей речи» и потому «превращается в дистих»¹⁵. Содержание предложения, далее, было сделано более живым, более непосредственно самопроективным, чем бы оно было, будучи выраженным в простом прозаическом отчете о событии, которое произошло в данные время и место. «Прозаическое» сообщение

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 3. М., 1971. С. 358 (курсив Х. Уайта).

¹¹ Там же. С. 358–359.

¹² Геродот. История. Кн. 7. Гл. 228.

¹³ В русском переводе Гегеля идёт речь о том, что «с тремястами тысяч персов сражались четыре тысячи спартанцев» (Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. С. 357).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

о том же самом факте оставило бы содержание неизменным, но не *выразило бы себя с силой* того тесного единства содержания и формы, которое признано в качестве специфически поэтического выражения.

Прозаическая речь, утверждал Гегель, предполагает «прозаический» тип жизни, который, как следует предположить, развился после той стадии человеческого сознания, на которой речь была «непреднамеренно поэтична в своих речах и представлениях»¹⁶. Прозаический язык предполагает эволюцию постметафорического сознания, которое «рассматривает обширный материал действительности в плане рассудочной связи причины и следствия, цели и средства и прочих категорий ограниченного мышления, вообще в плане условий всего внешнего и конечного»¹⁷. Мир, в котором развилось прозаическое выражение, должен пониматься как такой, в котором опыт атомизировался и лишен своей идеальности и непосредственно постигаемой значимости, очищен от своих богатства и жизненности. Против этой угрозы атомизации и причинной обусловленности сознание открыло третий путь понимания мира, «спекулятивное мышление», которое «не довольствуется также расчленениями и простым связыванием, характерным для рассудочного мышления и рефлексии», но «соединяет» их «в свободную целостность»¹⁸. Поэтому Синекдохические проекты выступают против и в качестве антитезиса мира, понимаемого в Метонимических терминах — «нового мира». Но, поскольку этот мир существует только в сознании, а не в действительности (или, по крайней мере, не ощущается существующим в ней), проблема сознания — связать этот новый мир с миром конкретных вещей. Задача поэта, заключил Гегель, в том, чтобы примирить мир, существующий в мысли, с миром конкретных вещей, изображая всеобщее через единичное и абстрактное через конкретное

Поэтому поэтическое выражение стремится вернуть прозаическому миру сознание его внутренней идеальности. В более древние времена, когда различие между поэзией и прозой не было столь хорошо разработано, как это произошло позднее, с прогрессом науки и философии, задача поэта была легче, то есть ограничивалась «лишь углублением значений и прояснением образов, уже существующих в сознании». Тем не менее после появления более высокоразвитой цивилизации, в которой «проза уже вовлекла в свой способ постижения все содержание духа и на все наложила свою печать, тут поэзия уже вынуждена была взять на себя дело полной перековки и перестройки»¹⁹. Это значит, что

ей не только предстоит вырваться из сферы безразличного и случайного... и не только предстоит возвысить до разумности рассмотрение рассудочной

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 359.

¹⁹ Там же.

связи вещей или воплотить спекулятивное мышление в образы фантазии, как бы вновь придав ему плоть в сфере самого духа, — но она должна также в связи с этими многообразными задачами преобразовать привычные для прозаического сознания формы выражения в поэтические и при всей преднамеренности, которая по необходимости вызывается таким противопоставлением, все же вполне сохранить видимость непреднамеренности и изначальной свободы, в которой нуждается искусство²⁰.

Следом, обозначив содержание и форму поэтического сознания, Гегель перешел к «историзации» самого поэтического сознания, выделяя в нем различающиеся периоды блеска и упадка в общих рамках истории сознания, развитой в «Феноменологии духа», «Философии права» и «Философии истории».

Поэзия рождается, далее, из отделения сознания от его объекта и необходимости (и попытки) вновь осуществить объединение с ним. Это сущностное различие порождает два главных типа поэзии: Классическую и Романтическую, которые подчеркивают соответственно всеобщее и единичное, объективное и субъективное выражение. В свою очередь напряжение между этими двумя типами поэзии порождает три основных вида поэтической композиции: Эпический, Лирический и Драматический. Первые два представляют внешнее и внутреннее как действительно стабильные точки зрения на мир, последняя представляет усилие поэтического воображения рассмотреть движение, посредством которого разрешается это напряжение и достигается единство объекта с субъектом.

Эпос, говорит Гегель, «позволяет как пространно описывать все внешнее, так и останавливаться на эпизодических событиях и деяниях, в результате чего единство целого при большей самостоятельности частей не кажется столь всеобъемлющим». Лирика «в соответствии с возможностями её различных видов также обращается к наиболее разностороннему способу изображения: она то повествует, то выражает чувства и размышления, то при более спокойном развитии соблюдает более строгое единство». В противоположность и Эпосу и Лирике Драма «требуется более строгой стянутости» внешней и внутренней реальности, даже если в своих специфических воплощениях она принимает Классическую либо Романтическую точку зрения в качестве конституирующего принципа²¹.

Поэтому анализ поэзии Гегель начинает с обсуждения речи как инструмента посредничества между человеческим сознанием и миром, в котором человек обитает; переходит к различению между разными типами, в которых может быть понят мир, затем обращается к различию между поэзией и прозой, между их Классической и Романтической формами и их Эпическим и Лирическим родами; завершается все обсуждением Драмы как рода искусства, отображающей модальность движения, посредством которого это состояние разделения снимается. Важно, что, про-

²⁰ Там же. С. 359–360.

²¹ Там же. С. 369.

делав это, Гегель немедленно пускается в обсуждение *истории* как формы прозы, ближайшей по своей непосредственности к поэзии вообще и к Дrame в особенности. Фактически Гегель не только историзировал поэзию и Дramу, он поэтизировал и драматизировал саму историю.

История, поэзия и риторика

Формальное обсуждение Гегелем писания истории как вида искусства расположено между обсуждением им поэзии и красноречия. Его расположение между этими двумя формами (одной — связанной с выражением идеальности в реальном, другой — с прагматическим использованием лингвистических средств) наводит на мысль о сходстве с Дramой, которая (как отмечено выше) есть форма опосредования, охватывающая искусство между Эпической и Лирической чувствительностью. История есть прозаическая репрезентация диалектического взаимообмена между внешним и внутренним в том виде, как он *проживается*, точно так же, как Дramа есть поэтическая репрезентация этого взаимообмена в том виде, как он *воображается*. И фактически для Гегеля почти несомненно, что формальные стороны исторической и драматической репрезентации были одними и теми же.

«Что касается исторического описания», сказал Гегель, «то оно оставляет достаточный простор для одной стороны художественной деятельности», ибо

развитие человеческого существования в религии и государстве, свершения и судьбы наиболее выдающихся индивидов и народов, действовавших в этих областях, претворявших в дело великие цели или же наблюдавших падение своих начинаний, — этот предмет историографии может сам по себе быть важным, превосходным и интересным, и, как бы не старался историк передать действительно происходившее, он вынужден включать это пестрое содержание событий и характеров в свои представления, духовно воссоздавать его и изображать для представления²².

Кроме всего прочего это значит, что историк «не может довольствоваться простой правильностью отдельных деталей», но скорее должен стремиться «упорядочивать и формировать все воспринятое, объединяя и группируя отдельные черты, поступки, происшествия»²³. Объединение такого содержания с формой репрезентации, в рамках которой оно собирается вместе должным образом, позволит историку сконструировать повествование, действие которого устремляется вперёд напряжением между двумя конкретными проявлениями человеческой жизни. Эти проявления и конкретны, и общи.

Великие исторические повествования того плана, что со-
зданы Геродотом, Фукидидом, Ксенофонтом, Тацитом и «многими другими», изображают «ясный образ нации, време-

²² Там же. С. 369–370.

²³ Там же. С. 370.

ни, внешних условий и внутреннего величия или слабости действующих индивидов»; в то же время из этих конкретных моментов они извлекают «взаимосвязь», в которой все отдельные части» преобразуются в постижимую целостность «внутреннего исторического значения»²⁴. Отсюда следует, что исторический анализ производится и Метонимически, и Синекдохически, одновременно разбивая предмет на конкретные проявления причинных сил, следствиями которых эти проявления должны были считаться, и отыскивая связности, объединяющие эти сущности вместе в иерархию прогрессивно одухотворяемых единств. Тем не менее историк не может вести себя ни с той «свободой», на которую может претендовать чистый поэт, ни с целеустремленностью оратора. Первый волен изобретать «факты», которые ему кажутся подходящими, последний может избирательно использовать факты в конкретных целях составляемой им речи. История стоит где-то между поэзией и красноречием, поскольку, хотя форма её поэтична, её содержание — прозаично. Поэтому Гегель заявляет: «...не тот способ, каким пишется история, но природа содержания составляет прозаичность историографии»²⁵.

История имеет дело с «прозой жизни», материалами специфического «общезития» (Gemeinwesen), рассмотренной либо со стороны общих религиозных верований, либо со стороны государства с его законами, институтами и инструментами усиления приверженности субъекта ценностям государства²⁶. Из этой общей жизни, по словам Гегеля, происходят те силы, которые ведут «либо к сохранению, либо к изменению» тождественного, и мы должны предполагать существование индивидов, подходящих для обеих задач. Короче говоря, исторический процесс есть по преимуществу результат конфликта внутри общего стиля жизни и между целой совокупностью таких общих стилей жизни, конфликт обретенной формы с силой, которая стремится её трансформировать, либо установленной власти с некоторым противостоящим ей в интересах собственной автономии и свободы индивидом. Это, короче говоря, есть классическая ситуация классической трагедии и классической комедии.

Социальная жизнь людей есть не просто Эпическая жизнь, которая при всем движении, красочности и силе действия остаётся, в сущности, той же самой. Великие индивиды выдвигаются вперёд на общем фоне жизни, в которой участвуют обычные люди, и превращают эту *Эпическую ситуацию* в *Трагический конфликт*, в котором побеждают не просто красота либо сила, но два соперничающих права, два равно обоснованных моральных принципа сходятся в битве с целью определения, какой может быть форма человеческой жизни в

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

специфическом социальном воплощении. По этой причине Гегель рассматривает три основных категории деятелей исторической драмы: великие, мелкие и дурные (герои, обычные люди и преступники). Индивиды

бывают великими и значительными, когда они с их индивидуальностью отвечают той общей цели, которая заключена во внутреннем понятии наличных состояний; они мелки, если не доросли до исполнения этих дел; они дурны, если, вместо того, чтобы защищать дело своей эпохи, в отрешенности от него дают просто лишь своей случайной индивидуальности²⁷.

В этом каталоге типов «исторических» персоналий содержится резюме категорий анализа самой поэзии именно по типу Метонимии, то есть причинной действенности. Однако, как заметил Гегель в «Философии права», историческое поле не должно рассматриваться просто лишь как поле грубой силы. Ибо там, где преобладает такая сила, где она не состоит в конфликте с более общим принципом — то есть «общежитием» группы — там нет подлинно исторического конфликта и соответственно нет специфически «исторического события». Гегель вполне ясно выразил это в пассаже, следующем после процитированного выше. Там, где в качестве *общего условия* достигается любое из перечисленных условий, там, где мы имеем тиранию одного человека, тиранию обычая (которая есть тирания обыкновенных людей) или тиранию хаоса, «какой бы из этих или прочих случаев ни имел место, все равно никогда не будет того, чего мы уже в первой части потребовали от подлинно поэтического состояния и содержания мира»²⁸, это и есть условие всего специфически человеческого творчества, потому что

ведь и выдающихся индивидов та субстанциальная цель, которой они себя посвящают, более или менее задана, предписана, вынуждена. Тем самым не складывается то индивидуальное единство, в котором всеобщее и целостная индивидуальность должны быть просто тождественными, самоцелью для себя, замкнутым целым. И если даже индивиды сами поставили перед собой ту или иную цель, то все же не сама свобода или несвобода их духа и устроения, не сама эта индивидуально сложившаяся живая форма составляет предмет истории, а осуществленная цель, её воздействие на предназначенную, не зависящую от индивидуальности действительность²⁹.

Сверх того, добавил Гегель, в истории мы находим гораздо больше разнообразия, больше случайности, больше субъективности, проявленной в выражении страстей, мнений и судеб, «которые в этой прозе заключают в себе гораздо больше странного и необычного, чем чудеса поэзии, которые всегда должны придерживаться общезначимого»³⁰.

Наконец, история должна иметь дело с выполнением проектов и целей конкретными индивидами и группами, которое требует скучной работы нахождения адекватных задач средств

²⁷ Там же. С. 371.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

и сама по себе есть прозаическая, потому что утилитарная, деятельность; свидетельства этой деятельности должны быть отражены в отчете историка. Это внимание к деталям практической деятельности, которые должны быть почерпнуты из изучения исторического источника, а не просто предположены историком поэтическим или спекулятивным образом, делает его работу намного более прозаической, чем работа поэта или философа.

Отсюда, согласно Гегелю, следует, что у историка нет права «устранять эти прозаические характерные черты своего содержания или же превращать их в другие — поэтические; он обязан рассказывать то, что есть, и именно так, как есть, ничего не пересмысливая (*ohne umzudeuten*) и ничего не развивая поэтически»³¹. Как бы сильно не стремилась его мысль схватить идеальное значение формы воспринимаемых им мириадов событий, ему не позволено «подчинить себе ради этого все наличные обстоятельства, характеры и происшествия», даже если он может отодвинуть «в сторону что-либо вполне случайное и незначительное»³². Историк «вынужден допустить все таким, каким оно существует в своей внешней случайности, зависимости и неисправимой произвольности»³³. Это значит, что воображение историка должно одновременно действовать по двум направлениям: *критически*, так, чтобы позволить ему решать, что может быть в отчете опущено (хотя он не может изобрести или добавить что-либо к известным фактам), и *поэтически*, так, чтобы изобразить мешанину событий в их жизненности и индивидуальности так, как если бы они проходили перед глазами читателя. В своей критической функции историческое сознание действует лишь как исключаяющая инстанция. В своей синтетической функции оно действует только в качестве включающего. Ибо если даже историк добавляет к отчету свои частные размышления как философа «и углубляется в абсолютные основания всего происходящего... то все же в том, что касается реального облика событий, он не вправе воспользоваться преимуществом поэтического искусства, для которого субстанциальное должно быть главным»³⁴. Историк не должен впадать в метаисторию, даже если он может спекулятивно представить основания, на которых возможно произвести метаисторический синтез, потому что одной лишь поэзии дано свободно и беспрепятственно обращаться с наличным материалом с тем, чтобы и с внешней стороны он был адекватен внутренней истине»³⁵.

В этом отношении красноречие имеет большую свободу, нежели история, ибо, поскольку искусство оратора развивается как средство достижения практических целей (так же, как искусство поэта развивается для достижения идеальных целей), оратору

³¹ Там же. С. 372.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 373.

³⁵ Там же.

можно использовать исторические факты по своему желанию, избирательно и в соответствии с предполагаемой целью³⁶.

Поэтому Гегель снова применяет различие, сделанное в начале введения к «Философии истории», между «Первоначальной» и «Рефлексивной» историографией, на основе, по существу, поэтической природы первой и возрастающей прозаической природы последней, и далее, в рамках Рефлексивной историографии, — между Всеобщим, Прагматическим и Критическим типами. Всеобщая история, по его мысли, наиболее поэтическая, берущая в качестве своего предмета весь известный исторический мир и преобразующая его посредством метафоры в соответствии с воспринятыми идеальными формами в связанное поэтическое целое. Прагматическая историография, написанная в соответствии с импульсом служения какому-то делу, некоторой практической цели, поднимается над всеобщим разнообразием постольку, поскольку переходит от поэтического к ораторскому типу понимания своей задачи, от видения идеальности целого к осознанию возможных применений видения целого. Создание совокупности таких конфликтующих видений исторического процесса вызывает «Критическую» рефлексию по поводу самой историографии, что, в свою очередь, усиливает рост сознания возможной идеальности целого посредством рефлексии по типу Синекдохи. Это расчистило путь для собственной Философской истории Гегеля, которая предназначалась для объяснения предпосылок и форм мысли, посредством которых, в сущности, поэтические озарения историка могут быть собраны в сознании и преобразованы в Комическое видение процесса в целом. Но это задача философа истории, а не историка; подобно Фукидиду, историк должен оставаться ближе к поэтическому типу понимания, ближе к Метафорической идентификации со своим объектом, но в то же время быть более самокритичным, более осведомленным в модальностях понимания, используемых для преобразования поэтического озарения в содержание более рационального знания.

Возможные сюжетные структуры

Это подводит меня к гегелевской теории построения сюжета в истории. Когда я имею дело с этим предметом, я перехожу от рассмотрения истории как объекта, содержания, форма которого должна быть воспринята историком и превращена в повествование, к такому рассмотрению, в котором содержанием, объектом размышления, на основе которого может быть достигнута истина о истории вообще, становится созданная форма, реально произведенное повествование. А это порождает вопрос о возможном содержании этой истины и форме,

³⁶ Там же.

которую должно принять её утверждение. Решение Гегелем этой проблемы может быть сформулировано следующим образом. Истины, выраженные в исторических повествованиях высочайшего уровня, есть истины Трагедии, но эти истины в них преобразованы лишь поэтически как формы исторической репрезентации, содержанием которой является реальная драма жизни, переживаемая индивидами и народами в особых местах в особые времена. Поэтому для извлечения истины, содержащейся в форме, в которой представлены исторические сочинения, нужна философская рефлексия. Как философ искусства берёт в качестве объекта своего изучения различные формы произведений искусства, возникшие в мировой истории, так и философ истории берёт в качестве своего объекта различные формы историй, реально написанных историками в ходе самой истории. Он понимает эти истории как формальные системы, которые могут дать описание жизни по любому из четырёх типов: Эпоса, Комедии, Трагедии, Сатиры — или в любой их комбинации.

Но, согласно Гегелю, Эпос — неприемлемая для историографии форма, поскольку не предполагает субстанциального изменения. И то же самое может быть сказано о Сатире, потому что хотя она и признает изменение, но не видит субстанциальной основы, в сравнении с которой могли бы быть измерены воспринимаемые изменения. Для Эпоса все есть изменение в сравнении с фундаментальным представлением о субстанциальной неизменности; для Сатиры все есть неизменное, понятое в свете субстанциональной изменчивости (см. замечания Гегеля о «Генриаде» Вольтера). Так дело обстоит и в смешанном жанре (современной) Романтической Трагикомедии, которая стремится посредничать между Комическим и Трагическим видениями мира, но делает это лишь формально, то есть выводя в рамках одного и того же действия представителей каждого взгляда, никогда их не соединяя и не объединяя, но оставляя мир столь же разделённым, каким она первоначально его застала, не имея высшего принципа единства, который сознание могло сделать объектом созерцания для содействия знанию мира, столь разрозненного внутри себя. Поэтому приемлемыми моделями воплощения исторического процесса остаются только Комедия и Трагедия, и проблема в том, чтобы разработать их взаимосвязь в качестве различных стадий рефлексии связи сознания с миром.

Гегель заявил, что, обращаясь к истории, философская мудрость находится в том же самом отношении к исторической мудрости, что и последняя к фактам истории, а Комическое видение — к Трагическому видению. То есть философия посредничает между конкретными воплощениями человеческого

исторического существования, представленными в конкретных историях, которые выступают в качестве содержания, для которого она стремится найти адекватную форму репрезентации и тип построения сюжета. И находит их в самом Комическом видении. Комедия есть форма, которую принимает рефлексия, ассимилировав в себе истины Трагедии.

Трагедия и Комедия как родовые сюжетные структуры

«Драматическое действие», писал Гегель, «не ограничивается простым и беспрепятственным достижением известной цели, но всегда покоится на обстоятельствах, страстях и характерах, вступающих в коллизии, и потому ведет к таким поступкам и реакциям на них, которые со своей стороны вызывают необходимость в примирении раскола и борьбы»³⁷. Поэтому драматическое действие имеет абсолютно те же формальные характеристики, что и историческое действие:

Мы видим перед собою цели, получающие своё индивидуальное воплощение в живых характерах и чреватых конфликтами ситуациях, в их самовыявлении и самоутверждении, в их воздействии и влиянии друг на друга, и все это в мимолетности взаимных высказываний. Мы видим также обоснованный в самом себе конечный результат всех этих человеческих волевых усилий и свершений с их перекрещивающимся движением и конечным разрешением в состояние покоя³⁸.

Таким образом, Драматическое действие возвышается и превосходит Эпическую, или объективную, и Лирическую, или субъективную, точки зрения; Драма как таковая не принимает в качестве своей собственной ни ту ни другую, но движется между ними таким образом, чтобы обе сохраняли своё присутствие в сознании. Поэтому можно сказать, что Драма движется по модулю самой Иронии, диалектический обмен точек зрения есть не что иное, как эта Ироническая точка зрения³⁹.

Согласно Гегелю, драма начинается с осознания односторонности всех точек зрения на реальность и стремится к «разрешению односторонности этих сил, обретающих свою самостоятельность в индивидах», добавляет он,

либо враждебно противостоящих друг другу, как в трагедии, либо же обнаруживающих в самих себе своё непосредственное разложение, как в комедии⁴⁰.

Последний пассаж важен потому, что наводит на мысль, что Гегель рассматривает Трагедию и Комедию не в качестве противоположных способов рассмотрения реальности, но как взгляды на конфликтную ситуацию с разных действующих сторон. Трагедия достигает кульминации действия, выполненного с особой целью, в глазах действующего лица, который видит развернутый перед ним мир, являющийся одновременно и средством и препятствием для достижения его цели. Комедия

³⁷ Там же. С. 539.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: Burke K. A Grammar of Motives. P. 511–517.

⁴⁰ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. С. 543.

задним числом смотрит на следствия этой коллизии извне ситуации разрешения конфликта, через которое провело наблюдателей Трагическое действие, даже если оно не перенесло туда же протагониста, но поглотило его в процессе. Таким образом, подобно историческим ситуациям, Драматические ситуации начинаются с осознания конфликта между миром, уже сформировавшимся в своих материальных и социальных аспектах (мир, непосредственно представленный в Эпосе) и отличающимся от него сознанием, индивидуализировавшимся в качестве «я», нацеленного на реализацию своих собственных целей, удовлетворение своих потребностей и исполнение своих желаний (внутренний мир, представленный в Лирике). Но вместо прекращения созерцания этого состояния разрозненности, Драматический художник продолжает наблюдать модальность конфликта, проистекающего из этого асимптотического отношения между индивидуальным сознанием и его объектом. Тип разрешения [конфликта] и отраженная в нем глубина мудрости создадут три вида постэпических и нелирических форм Драмы: Трагедию, Комедию и (двойника сатиры) Социальную Пьесу, которая является смешанным жанром, стремящимся к опосредованию озарений Трагедии и Комедии.

Содержание Трагического действия, писал Гегель, тождественно действию истории: мы *воспринимаем* его непосредственно в *целях* Трагических героев, но *постигаем* полностью только как «круг сил, субстанциальных и самих по себе оправданных в человеческой воле»⁴¹. Этот субстанциальный мир есть семейная, социальная, политическая и религиозная жизнь цивилизованного общества, мир, который по крайней мере скрыто признает обоснованность как индивидуального стремления к самости, с одной стороны, так и законов и морали коллективности — с другой. Семья, общество, религия и политика создают основания для таких действий, которые мы называем «героическими»: «Такой же дельностью отличаются и подлинно трагические характеры. Они в высшей степени то, чем они могут и должны быть согласно своему понятию: не многообразная, эпически развернутая целостность»⁴². Они не есть непосредственные индивидуальности, но личности, обладающие единством характера, что позволяет им выступать представителями различных аспектов «устойчивого жизненного содержания», или свободные агенты, стремящиеся к опоре на собственные силы⁴³. И в Трагическом, как и в исторически значимом, конфликте причиной его является либо общая жизнь («устойчивое жизненное содержание»), либо личность, стремящаяся к самодовлению.

⁴¹ Там же. С. 574.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 574–575.

Тем не менее Трагическая Драма делает своим предметом не сам по себе конфликт (к чему тяготеет Эпос), а скорее то состояние разрешения, в котором трансформируется и герой, и общая жизнь и которое находится на другой стороне этого конфликта.

В трагедии индивиды разрушают себя вследствие односторонности их устойчивого желания и характера, или же, отказываясь от своих целей, они вынуждены воспринять то, чему они сами противопоставляют себя субстанциальным образом⁴⁴.

Тем не менее Комедия достигает видения этого примирения как «победу субъективности» индивидов, «в смехе индивидов, растворяющих все в себе и через себя»⁴⁵. Итак, общая основа Комедии — это «мир, где человек сделал себя полным хозяином всего того, что значимо для него в качестве существенного содержания его знания и свершения: мир, цели которого разрушают поэтому сами себя своей несущественностью»⁴⁶.

С точки зрения философской рефлексии трагедии индивидуальной исторической жизни вряд ли можно найти лучшую характеристику рассматриваемого в *Философии истории* мира. Сущность Комического видения должна быть найдена не в Сатирической рефлексии контраста между тем, что есть и что должно быть, составляющего причину внутреннего морального конфликта героя, но скорее в «бесконечной благожелательности и уверенности в своём безусловном возвышении над собственным противоречием, а не печальном и горестном его переживании»⁴⁷.

Комическое расположение духа (или склад ума) есть «блаженство и благонадежность субъективности, которая, будучи уверена в самой себе, может перенести распад своих целей и их реальных воплощений»⁴⁸. Вот почему, полагал Гегель, комическое действие нуждается в «разрешении» с ещё большей настоятельностью, чем трагическое. Другими словами: «Противоречие между истинным в себе и для себя началом и его индивидуальной реальностью выявляется в комическом действии с ещё большей глубиной»⁴⁹. Основание этого, продолжал он, лежит в том факте, что «комедия должна взять на себя задачу выявлять при помощи своего изображения разумное в себе и для себя начало не как нечто превратное внутри себя и терпящее крах, а, напротив, как нечто такое, что не допускает победы и в конечном счёте существования глупости и неразумия, ложных противоречий и контрастов даже в самой действительности»⁵⁰. Это тип сознания, созданный агонем комедии Аристофана, которая никогда не издевается над чем-то подлинно нравственным «в жизни афинского народа», но лишь показывает в их нелепости «уродства демократии, где исчезла древняя вера и древние нравы»⁵¹. Это также сознание, которое наполняет философию истории, в которой

⁴⁴ Там же. С. 579.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 580

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 581

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

«комическая субъективность восторжествовала над всем, что является в действительности, из которой исчезло адекватное реальное присутствие субстанциального начала. Когда же нечто в себе несущественное само лишает себя видимости своего существования, субъект овладевает и этим его саморазрушением, оставаясь неуязвимым и благорасположенным внутри себя»³².

То, что это представляет собой модус специфически философского постижения истории, к которому ответственное сознание должно прийти под руководством разума, и что Комедия является антитезисом Иронии, видно из того, что Гегель явно отказывался наделять Сатирическую форму Драматической репрезентации статусом подлинно драматического жанра. С его точки зрения, Сатирическая Драма есть результат неудачи в приведении к какому бы то ни было разрешению противостоящие стороны человеческого существования, субъективную и объективную. Лучшее, что могли сделать античная — а по мнению Гегеля, и современная (Романтическая) Трагикомедия, — это не то, «что эти противоположности существуют рядом или переходят друг в друга», а то, «что они выравниваются, взаимно притупляясь»³³. Такой Дrame, как и принадлежащей к этому же жанру «придворной историографии», свойственна тенденция стремиться к чисто личностному, «психологическому» анализу характера, или решающим фактором действия делать «материальные условия», так что в конечном итоге благородным людям нельзя ни приписать ничего благородного, ни отказать им в этом³⁴. Так же дело обстоит и с историографией современного, Романтического века. Романтический историк ищет убежища от реальности личности и той «судьбы», которая есть не что иное, как «общая жизнь», к которой он привязан сентиментальным созерцанием психологических мотивов протагониста, с одной стороны, и материальности его положения — с другой.

История-в-себе и история-для-себя

В начале введения в *Философию истории* Гегель выделяет три класса исторического сознания (Первоначальное, Рефлексивное и Философское). Ко второму из них одинаково приложимы его возражения как против механицизма, так и против формализма в связи с их ограниченностью. Эти три класса исторического сознания представляют собой различные стадии исторического самосознания. Первый соответствует тому, что могло бы быть названо *просто* историческим сознанием (историческое сознание-в-себе), второй — историческому сознанию, которое признает себя в качестве такового (историческое сознание-для-себя) и третий — историческому сознанию, которое не только знает себя как таковое, но и рефлектирует условия своего знания, то есть

³² Там же. С. 582.

³³ Там же. С. 583.

³⁴ Там же. С. 586.

свои связи с объектом (прошлым), и приходит к общим выводам о природе исторического процесса в целом, которые могут быть сделаны из рациональной рефлексии его различных продуктов — специальных исторических работ (историческое сознание-в-себе-и-для-себя).

Простое историческое сознание, продуктом которого является «Первоначальная» (ursprünglich) историография, развивается из осознания исторического процесса самого по себе, чувства течения времени и понимания возможности развития человеческой природы. Оно обнаруживается у мыслителей типа Геродота и Фукидида, которые «описывали преимущественно протекавшие на их глазах деяния, события и состояния, причём сами они были проникнуты их духом и переносили в сферу духовных представлений то, что существовало вовне»⁵⁵. По Гегелю, такие историки работают подобно поэтам, перерабатывающим материал, «данный в их ощущениях, чтобы выразить его в представлениях»⁵⁶. Эти историки могли, конечно, использовать описания деяний, сделанные другими людьми, но они использовали их тем же образом, как пользуются «сложившимся языком» — то есть в качестве *ингредиента*. Для них нет отличия между историей, которую они проживают, и историей, которую они пишут.

Гегель предположил здесь, что «Первоначальные историки» работали преимущественно посредством Метафорического описания: они «связывают воедино *преходящие явления* и увековечивают их в храме Мнемозины»⁵⁷. Их способ объяснения *является* поэтической репрезентацией, хотя и со следующим отличием: Первоначальный историк своим предметом считает «то, в чем он более или менее принимал участие, или то, что он по крайней мере переживал», а не сферу мечтаний, фантазий и иллюзий⁵⁸. Эти «поэтические» историки фактически «воссоздают» (schaffen) «события, деяния и состояния» (ein Werk) в системе представлений (Vorstellung). Поэтому их повествования ограничены по масштабу и во времени. Их главная цель — создать жизнеподобный «образ» событий, которые они знают из первых рук или от подобающего авторитета. «Рефлексии» не для них, поскольку «дух автора и дух тех действий, о которых он повествует, тождественны»⁵⁹. И поскольку они разделяют тот же дух, что наполняет изображаемые ими события, они способны, будучи совершенно неуязвимы для критики, интерполировать детали повествования (подобно речам, которые Фукидид вкладывал в уста своих протагонистов), какие они считают подходящими, в той мере, в какой эти детали согласуются с духом целого⁶⁰.

Такая поэтическая историография, пишет Гегель, столь же редка среди современных историков, сколь и среди древних. Она

⁵⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 36–57.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 38.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

может быть создана только духом, который объединяет способность к масштабным предприятиям, участие в событиях и поэтический талант, как в случае кардинала Реца⁶¹ или Фридриха Великого⁶². Проникновение в суть созданных такими «Первоначальными историками» работ требует долгого изучения и терпеливых размышлений, заключил Гегель, ибо их работы представляют собой форму историографии, являющейся одновременно и историей, и оригинальным документом своего времени. Отсюда почти полное отождествление души историка и событий, о которых он пишет (и в которых участвует), и, зная мы либо поэзию, либо события, либо труды историка, мы должны стараться узнать все остальное. Можно добавить, что мы можем читать их произведения для поэтического вдохновения или в качестве пищи для ума, но судить о них на основе критерия, который используем для оценки современной «рефлексивной» историографии, историографии профессионального ученого, полагал Гегель, в той же степени свидетельствует о дурном вкусе, как и о недопонимании научной критики.

Определённые типы «Первоначальных историй», как, например, работы средневековых монахов, могут подвергаться критике за абстрактность или формализм; но эта их ограниченность проистекает из отдаленности времени авторов от описываемых событий. У нас нет оснований ни сочувствовать им, ни критиковать такие работы; нам нужно только извлечь все содержащиеся в них фактические данные и использовать их для конструирования собственных исторических описаний прошлого.

Второй класс исторических сочинений — «Рефлексивные» истории, истории для себя — написан не только с ощущением течения времени, но также и с полным пониманием дистанции между историком и объектом его изучения, которую историк сознательно пытается уменьшить. Эта попытка уменьшить дистанцию между настоящим и прошлым предстаёт в качестве особой проблемы. Дух рефлексивной истории поэтому «возвышается над современной (историком) эпохой»⁶³, писал Гегель; а различные теоретические приемы, используемые разными историками для того, чтобы сократить временной разрыв и постичь сущность либо содержание прошлого, обуславливают различные типы рефлексивной истории, создаваемой такого рода историками.

Гегель различал четыре типа Рефлексивной истории: Всеобщая, Прагматическая, Критическая и Концептуальная (*Begriffsgeschichte*). В гегелевской характеристике все четыре типа проявляют атрибуты либо Метонимического, либо Синекдохического способа понимания. В силу самой необходимости *редуцировать* свой материал, Всеобщая история имеет дело с абстракциями и сокращениями; она произвольна и фрагментарна не только из-за своего масштаба, но и в силу необ-

⁶¹ Жан Франсуа Поль Гонди, кардинал Рец (1614–1679) — видный политический деятель Франции, автор известных «Мемуаров».

⁶² Фридрих II Великий (1712–1786) — прусский король (с 1740 года), литератор, поклонник скептицизма Бейля, автор ряда философских и исторических сочинений, в том числе «Мемуаров о моем времени».

⁶³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 58.

ходимости указывать причины без достаточных на то оснований и конструировать типологии на фундаменте недостаточной очевидности. Прагматические истории создают тот же тип картин прошлого, но если во Всеобщей истории преобладает интерес к знанию прошлого в целом, то они стремятся *служить* настоящему, освещать настоящее, находя ему аналогии из прошлого, и выводить моральные уроки для наставления и назидания ныне живущих людей. Такие истории могут, как и Всеобщие истории, быть великими произведениями искусства или, как в случае «Духа законов» Монтескье — истинно поучительными; но их авторитет ограничен не только потому, что истины, на которых они основывают свои уроки для настоящего, столь же фрагментарны и абстрактны, как и истины Всеобщей истории, но также и потому, что «опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было извлечь из неё»⁶⁴. Гегель думал так, поскольку в каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния. В сутолоке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминание о сходных обстоятельствах⁶⁵.

За этим следует одно из самых знаменитых его изречений:

...бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего⁶⁶.

История, с гораздо большей горечью заметил Поль Валери почти столетием позднее, «не учит абсолютно ничему». Между тем Гегель бы сделал ударение на «абсолютно», в отличие от Валери, подчеркнувшего «ничему». Читатель и Всеобщей, и Прагматической историй, вероятно, будут испытывать к ним «отвращение» из-за их «произвольности» либо непригодности и прибегнет к развлечению, которое доставляет простое «повествование», не исходящее из «определённой точки зрения».

Это смыкается с тем, на что я раньше акцентировал в текстах Гегеля: мы не можем ни узнать от историков об истории в целом, ни научиться с их помощью чему-либо полезному для решения наших собственных проблем. Тогда в чем вообще смысл писания истории, кроме эстетического удовольствия от поэтического творчества, которое сопровождает создание «Первоначальной» истории, либо морального смысла служения делу, от чего мог получать удовольствие писатель прагматической истории?

Из гегелевской характеристики других двух форм «Рефлексивной» истории может показаться, что основание стоит искать в трансформациях сознания, которые вызываются попытками писания истории в умах самих историков.

⁶⁴ Там же. С. 61.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 61–62.

«Критическая история» достигает более высокого уровня исторического сознания, нежели те уровни, что демонстрируют два других типа Рефлексивной историографии, ибо устранение разрыва между прошлым и будущим понимается здесь в качестве самостоятельной проблемы (проблемы в себе), то есть проблемы, решение которой задается не общими или практическими соображениями (как во Всеобщей и Прагматической историографии), но лишь теоретической состоятельностью. Ибо в Критической истории автор критикует источники и другие исторические описания изучаемого объекта в попытке выделить из них реальное истинное содержание так, чтобы избежать ловушек произвольности, фрагментарности и субъективного интереса, портивших предшествующие типы историографии. Согласно Гегелю, Критическое писание истории более верно было бы назвать «Историей истории». Но, заметил Гегель, эта форма исторической рефлексии культивируется в отсутствие какого бы то ни было общепринятого критерия установления связей между реально написанными историями и теми объектами, которые они представляют. Она тяготеет к тому, чтобы всю энергию историка направить на Критическую операцию так, что вместо истории предмета получается история историй различных историков о предмете. Внутренне формалистская природа этого предприятия видна в том факте, что так называемая «высшая критика» времён Гегеля в Германии очевидно была подвержена всем видам субъективных пристрастий в отношении концептуального аппарата, который подлинно критическая история не только бы демонстрировала, но и рационально обосновала

субъективными выдумками, и притом такими выдумками, которые признаются тем более удачными, чем они смелее, то есть чем ничтожнее те мелкие обстоятельства, на которых они основываются, и чем более они противоречат важнейшим фактам истории⁶⁷.

Таким образом, когда мы подходим к последнему виду рефлексивной истории, Концептуальному (истории искусства, религии, права и тому подобного), у нас нет причины удивляться тому факту, что она «тут же выявляет себя как нечто частичное». Концептуальная история прибегает к абстракции, но также «руководится общими точками зрения»⁶⁸. Тем самым она создаёт основу для перехода к Философской истории, третьему классу исторической рефлексии, принципы которой была предназначена дать работа Гегеля⁶⁹, потому что такие стороны жизни нации или народа, как их искусство, право и религия, находятся в наиболее близких отношениях со «всей историей народа», то есть сферой социальной и культурной практики вообще. Поэтому Концептуальная история с необходимостью поднимает вопрос о «связи целого» (*der Zusammenhang des*

⁶⁷ Там же. С. 62.

⁶⁸ Там же. С. 63.

⁶⁹ Там же. С. 63–64.

Ganzen), которую как уже действительную представляет история нации, и не просто как ещё не реализовавшуюся идею, и не просто схваченную как абстракцию, но как реально прожитую⁷⁰. Артикуляция принципов, посредством которых содержание истории народа, как и его собственное идеальное представление о своём способе жизни, должны быть извлечены из его «истории», и способы, какими должны объясняться отношения между всем этим — образуют цель третьего класса исторической рефлексии, Философской, которая есть «результат того исследования, которым мы [Гегель] займемся»⁷¹.

История-в-себе-и-для-себя

Теперь стало очевидным, что четыре вида Рефлексивной истории образуют типично гегелевскую характеристику стадий исторического сознания, возможных в рамках класса исторического сознания *для себя*. Первоначальная история есть продукт исторического сознания *в себе*, и Философская история есть продукт того же самого сознания *в себе и для себя*. Рефлексивная история может быть разложена на категории *в-себе* (Всеобщая история), *для-себя* (Прагматическая история) и *в-себе-и-для-себя* (Критическая история), с четвёртым типом (*Begriffsgeschichte*), служащим как переход к новому классу Философской истории и его основа. Дело так обстоит потому, что четвёртый вид начинается с (Иронического) понимания неизбежной произвольности и фрагментарного характера всего *подлинно исторического* знания конкретных частей истории.

Как Гегель сказал далее, историки *должны* иметь дело с событиями и предметами в их конкретности и особенности; они предают своё призвание, когда им это не удастся. Но это значит, что их точка зрения *всегда* ограничена. Эта ограниченность есть цена, которую они платят за попытку репрезентации прошлой жизни во всей её идеальности и конкретности; они лучше всего служат своей цели тогда, когда не стремятся возвыситься над простой реконструкцией прошлого и стараются представить на основе своего знания конкретного события универсальные принципы, связующие конкретную жизнь прошлого с её всеобщим контекстом.

Между тем Философская история задается вопросом, какие принципы необходимы для того, чтобы извлечь смысл из репрезентации частей исторического мира, созданных различными Рефлексивными историями. Философская история, говорит Гегель, может быть определена просто как «мыслящее рассмотрение (*die denkende Betrachtung*) истории»⁷². То есть речь идёт не о расположении индивидуальных фактов в соответствии с понятием в интересах выведения новых фактов из уже известных, и не об исправлении описаний, данных «Реф-

⁷⁰ Там же. С. 65.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С. 63.

лективными историками» в исполнение их оправданных, хотя и ограниченных задач; Философская история — это «мыслящее рассмотрение» работ, созданных историками. Гегель полагал, что если созданные историками работы не могут быть синтезированы в свете общих принципов разума тем же способом, как работы физиков или химиков, то история вообще не может претендовать на статус науки. Ибо если историк заявляет, что он увеличил наше знание о человечестве, культуре либо обществе посредством написанной им истории, но затем отрицает мысль, что можно обоснованно обобщить значение структур и процессов, правдиво, хотя и не полно, представленных в этой истории, это установило бы такие ограничения и на историю, и на мысль, которые не могут санкционировать ни наука, ни философия.

Следует заметить, что подчеркивая фрагментарный и произвольный характер фактически всех созданных историками работ, Гегель находился в рамках Иронической позиции, к которой мышление Просвещения было подтолкнуто в силу понимания произвольной природы его собственной исторической рефлексии. Но вместо того, чтобы заключить, как это делали Романтики, что из истории можно сделать все, что заблагорассудится, Гегель настаивал, что один лишь Разум должен претендовать на право извлечения истины (сколь угодно частичной) из этих несовершенных описаний прошлого и сплава их в основу подлинных исторических наук — не в науку истории, заметьте, но в теоретическую основу для науки истории. «Единственной мыслью, — по его выражению, — которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно». Это убеждение, предупреждает он, является «предпосылкой по отношению к истории как таковой вообще»⁷³. Если бы философия не предполагала это абсолютно, она была бы невозможна. Если *Begriffsgeschichte* служит переходной стадией между Рефлексивной и Философской историей, она должна быть сконструирована в модусе простого самосознания, то есть как Философская история в себе. Задачей Гегеля было артикулировать принципы, которые наполняли бы такое историческое самосознание для себя — то есть в соответствии с модусом *Begriffsgeschichte* рефлектирующего собственные операции и отношение к своему субъекту.

Таким образом, понять проблему — значит перейти от наивной Иронии того типа исторической рефлексии, который просто допускает, что его результаты произвольны и фрагментарны, к иному, стремящемуся схватить ту внутреннюю связность, посредством которой событиям придается специфическая историчность. Это усилие с необходимостью проведет мысль через рас-

⁷³ Там же. С. 64.

смотрение Метафорической, Метонимической и Синекдохической характеристик объектов, находящихся в историческом поле и отношений между ними (как причинных, так и типологических), к высшей стадии Иронической саморефлексии, на которой существенные смыслы и исторического сознания, и исторического бытия открыты в их существовании, философской рефлексии. Поэтому цель философии истории — определить адекватность исторического сознания его предмету таким образом, чтобы «смысл истории» воспринимался и как факт сознания, и как живая реальность. Только тогда историческое сознание поднимется выше Иронии, на уровень рефлексии Иронии, на котором оно будет не только в себе и для себя, но также у себя, в себе и для себя, то есть в согласии со своим предметом.

Бесспорно, все эти ожидания от уровня, превосходящего Иронию, на который может подняться историческое сознание, были выражены Гегелем с полным осознанием невозможности достижения такого состояния интеграции субъекта и объекта в пределах исторического времени. Высшая истина исторического сознания и исторического бытия, которые в конечном итоге должны полагаться тождественными, истина господства разума в истории и истина рациональности, которую история вносит в сознание, достаточно рефлексивное, чтобы постичь её сущность, есть в конечном итоге истина философии. Хотя искусство и может схватить эту истину в её конкретности и формальной связности, а религия может указать на неё как на истину Божьего промысла в Его мире, сама философия никогда не может на эту истину указать, потому что, как сказал Гегель, философия знает, что «Истина есть Целое» и что «Абсолют есть жизнь».

Но все эти соображения не распространяются на более умеренную цель выработки оснований, на которых несовершенные и фрагментарные истины, получаемые индивидуальными историками, могут оправданно рассматриваться как предмет возможной исторической науки. Эти соображения перевешивают тот факт, что один только исторический процесс даёт нам необходимую часть материалов, на основе которых мы можем рассматривать науку о человеческой природе. Философия, писал Гегель, есть попытка удовлетворить необходимость в «самостоятельных мыслях, которые умозрение порождает из самого себя»⁷⁴. Это не есть «стремление... только к накоплению знаний», то есть сведений, которые должны пониматься как владения представителей каждой конкретной дисциплины⁷⁵. «Ведь если к рассмотрению всемирной истории не приступают с уже определившейся мыслью, с познанием разума, то следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но

⁷⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 63.

⁷⁵ Там же. С. 64.

должен обнаружиться при свете знающей себя [sich wissenden] идеи»⁷⁶.

Тем не менее, настаивал Гегель, ему «не нужно заранее требовать такой веры» от читателя, ибо «то, что я предварительно сказал... следует принимать... за обзор целого, за результат того исследования, которым мы займемся, за такой результат, который известен мне, потому что я уже знаю целое», результат исследования, которое будет производиться «исторически, эмпирически». Это значит, что в качестве материала рефлексии следует «верно понимать то, что является историческим, даже если общие выражения „верное“ и „понимание“ двусмысленны» до крайности⁷⁷. Гегель не видел причины беспокоиться из-за того, что гипотеза, рассматривающая конечную рациональность мирового процесса, должна быть приложена к сведениям, доставляемым историками в различных «родах», в которых они размышляют⁷⁸, ибо в истории как науке даже самый «заурядный» историк, который «думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется лишь данному, и тот не является пассивным в своём мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное»⁷⁹. Философ, размышляющий об истории, должен только сохранять живость и полноту своего разума на протяжении исследования. Исходя из природы самого разума, результатом должно быть рациональное изложение истории как рационально постижимого процесса, ибо «кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друг друга»⁸⁰. Важный момент состоит в том, что этот рациональный аспект не должен пониматься лишь как *просто* формальная связность. Управляющие историей законы должны осмысляться как внутренне присущие самому историческому процессу, по мере того как он разворачивается во времени, то есть таким же образом, каким в науке реальные природные процессы рационально постигаются в форме используемых для их концептуализации законов⁸¹.

Путь за пределы Иронии посредством линии действия, рассматривающей просто наивное или религиозное убеждение в управлении истории Провидением, ведет к научной, то есть рациональной и эмпирической демонстрации провиденциальной природы истории, связанной не с жизнью индивидуального человека или группы, но скорее проявляющейся в отношении жизни видов. Согласно Гегелю, призыв *верить* в Провидение запрещен, потому что «наука, которую мы хотим излагать, сама должна сперва указать если не истинность, то хотя бы правильность вышеупомянутого принципа»⁸². А эта «правильность»⁸³ требует, чтобы мы начали с признания, что человечество, рассматривае-

⁷⁶ Там же. С. 65.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 66–67.

⁸² Там же. С. 67.

⁸³ В переводе Гегеля на английский язык фигурирует «правильность в сопоставлении с фактами».

мое эмпирически как просто воспринимаемое поле происходящего, прежде всего руководится страстями. Это значит, что любое объяснение истории должно «обнаружить страсти людей, их гений, их действующие силы» и показать, посредством одновременно рациональной и эмпирической демонстрации, что этот хаос фактов может пониматься не только как обладающий *формой*, но и действительно является *планом* (Endzweck)⁸⁴. Раскрытие главных сторон этого плана, вскрытие «конечной цели мира» предполагает разрешение вопроса о том, «каково содержание (Inhalt) этой конечной цели, самое определение как таковое и как оно осуществлялось (Verwirklichung)»⁸⁵.

Теперь, в следующих параграфах, я покажу распространение и на природу Гегелем того «духа», деятельностью которого, как был убежден мыслитель, Ирония мысли, чувства и существования, переживаемая людьми, в конечном итоге преодолевается пониманием возможной интеграции сознания и бытия. Здесь я лишь кратко обрисую его учение о духе, поскольку детально оно представлено в его «Феноменологии духа», «Науке логики» и «Философии права». Существенную важность представляет то, что он начал своё обсуждение духа с фиксации радикального антитезиса между духом и материей. Термин «мир», говорит он, «включает и физическую и психическую природу». Он признавал, что физическая природа играет роль в мировой истории, и допускал, что там, где это относится к его предмету, должно быть дано описание механических процессов. Но его предметом был дух, «природа» которого может описываться с точки зрения его «абстрактных характеристик: «средств», которые он использует чтобы реализовать свою идею или актуализировать себя во времени; и «форма», которую предполагает совершенное воплощение духа.

Дух, сказал Гегель, может пониматься как противоположность материи, природа которой должна определяться чем-то внешним по отношению к ней. Дух — это «у себя бытие» (bei-sich-selbst-sein)⁸⁶, что равнозначно «свободе», ибо свобода есть не что иное, как независимость или автономия, отсутствие какой-либо зависимости от чего-то или обусловленности чем-либо, кроме самой себя. Это у себя бытие духа, продолжает Гегель, есть самосознание — сознание самого себя, то есть сознание того, что кто-то потенциально способен к становлению. Гегель считал это абстрактное определение самосознания аналогией самой идеи истории: «Можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, в каком он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе»⁸⁷. И поскольку история есть процесс, актуализация во времени, эта выработка знания о том, чем дух потенциально является, есть также актуализация, или реализация, того, чем он потенциально способен стать. Посколь-

⁸⁴ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. С. 67.

⁸⁵ Там же. С. 69–70.

⁸⁶ Там же. С. 71.

⁸⁷ Там же.

ку самосознание не что иное, как свобода, можно предположить, что актуализация духа во времени представляет рост принципа свободы. Поэтому, писал Гегель, «всемирная история есть прогресс в сознании свободы»⁸⁸. И эта мысль, полагал он, привела его к различению принципа свободы как такового и его применения, «которое является основным определением в нашей науке и его следует постоянно иметь в виду»⁸⁹.

Историческое поле как структура

Во Введении к «Философии истории» есть два важнейших фрагмента, в которых Гегель описывает историческое поле как проблему, которая должна быть решена в том его аспекте, в каком оно выступает как совокупность феноменов, из которых, как следует ожидать, извлечет смысл критическое понимание. Эти два описания по своей природе вполне различны, и к уточнению их индивидуальных характеристик стоит обратиться поближе.

В своём первом описании исторического поля Гегель рассматривал его в качестве синхронической структуры, понимаемой как *хаос страстей*, своекорыстия, насилия, несбывшихся надежд и разрушенных планов и проектов. В своём втором описании исторического поля он рассматривал его как диахронический процесс, как поле, которое может быть охарактеризовано как изменение вообще. Первое описание было предназначено служить основой для образования понятий, посредством которых поле, рассматриваемое как хаос страстей, могло быть осмыслено как *зрелище цели*. Второе описание было предназначено служить основой для образования понятий, посредством которых поле, рассматриваемое как хаос изменений, могло быть осмыслено как процесс *развития*.

Первое описание исторического поля как поля феноменов было дано по Метафорическому типу, то есть разумелись не просто феномены, но *названные* феномены. Гегель характеризовал историческое поле, которое оказывается «чем-то внешним, что является» с точки зрения его эстетической формы, морального смысла этой формы и философских вопросов, которые с необходимостью порождает эта комбинация. Поэтому он говорит:

Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти и лишь они играют главную роль⁹⁰.

Верно то, заметил Гегель, что даже на этом уровне понимания мы можем различить действия и проекты, принятые в силу приверженности «общим целям», «желанию добра», «благородной любви к отечеству», но такие «добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и

⁸⁸ Там же. С. 72.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. С. 73.

к тому, что в нем творится». Сам по себе разум может предъявить пониманию свои результаты, но на основе самих сведений у нас нет оснований отрицать, что «наибольшую силу» имеют «страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма»⁹¹.

Когда мы размышляем об этой «игре страстей» (*Schauspiel der Leidenschaften*) и ощущаем сущностную иррациональность как зла, так и «благих намерений и правильных целей», когда мы видим «бедствия, зло, гибель процветающих государств, созданных человеческим духом», мы едва ли избежим падения в Абсурдистское восприятие представленной здесь драмы. Целое таким образом рассматриваемой истории, как кажется, несёт след «непостоянства», и поскольку эта «гибель не только является делом природы, но и вызвана делом человека», то это «морально огорчает» (*einer moralische Betrübnis*) и «возмущает нашу добрую душу, если у нас таковая имеется»⁹². Простое эстетическое или, что считается тем же самым, «верное установление того, какие бедствия претерпели славнейшие народы и государства и отдельные добродетельные лица» рисует такую «ужаснейшую картину» (*furchtbarsten Gemälde*) и вызывает чувство такой глубокой грусти, что мы стремимся найти убежище в фатализме и с отвращением возвращаемся «к нашему чувству жизни, к нашим текущим целям и интересам, словом, вновь предаемся эгоизму»⁹³.

Но эта *моральная реакция на эстетическое восприятие* сама порождает размышление над вопросом, который «необходимо возникает» в любом сознании, где действует разум. Вопрос о том, «для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы?»⁹⁴

Когда мы подходим к этому пункту, говорил Гегель, необходимо применить обычную процедуру, тот тип исследования, который он называл «Рефлексивной историей», то есть каузальные и типологические редукции, посредством которых поле может быть «произвольно» и «фрагментарно» упорядочено. С другой стороны, Гегель намеревался сопротивляться таким редуктивным стратегиям, определяя «те события, которые представляют нам вышеупомянутую вызывающую мрачное чувство и наводящую на печальные размышления картину, как поле зрения» (курсив Гегеля), которое проявляет «*средства для осуществления того... что является... конечной целью, или... истинным результатом всемирной истории*»⁹⁵. Моральная рефлексия, настаивал он, не может служить средством исторического понимания. Каузальные и типологические редукции исторического поля, вдохновленные такой моральной рефлексией, даже принятая в интересах устранения слабости понимания, могут в лучшем случае лишь оправдать феномены, для объяснения которых они предназначались, а в худшем — только подтвердить наши опасения по части абсурдности всей картины в целом. Ис-

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С. 73–74.

⁹³ Там же. С. 74.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же (курсив Х. Уайта).

тория есть «панорама греха и страдания», и любой взгляд на историю, который отрицает этот факт восприятия, изменяет принципам искусства, науки и морали. Поэтому Гегель полностью доверял непосредственному восприятию исторического поля как «панорамы греха и страдания», но он располагал своё восприятие этой панорамы в рамках вопроса о целях и средствах, который, как он настаивал, возникает в сознании в силу моральной рефлексии этой панорамы («для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы?»)

Короче говоря, «грех и страдание» должны рассматриваться как *средства* реализации некоего высшего по отношению к ним принципа. Этот высший принцип не дан в восприятии, но в принципе считается познаваемым посредством трансцендентальной дедукции категорий, которой он может быть выведен — того типа дедукции, который Кант предпринял в отношении природных феноменов и науки. Гегель охарактеризовал цель всего процесса как «Принцип—План Существования—Закон», который, признавал он, «является чем-то внутренним, которое, как таковое, как бы оно ни было истинно в себе, не вполне действительно (wirklich)»⁹⁶. Постижимая конечная причина (принцип) должна быть воплощена в конкретном существовании, должна признаваться полностью непознаваемой наукой, поскольку ещё пребывает в процессе воплощения в истории. Поэтому мысль должна начинаться с лежащих перед нею сведений и относиться к ним как средствам [достижения] некоторой более значимой цели.

Поэтому Гегель полагал истинной ту догадку об истории, которая доводила философов до отчаяния, а Романтиков — в состояние крайней жизнерадостности и веселости, а именно тот факт, что непосредственной причиной всех исторических событий является «страсть». «Мы должны вообще сказать, — утверждал он, — что ничто великое в мире не совершалось без страсти (nichts Grosses in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist)»⁹⁷. Поэтому историк в качестве предмета изучения имеет то, что лежит перед ним: панораму греха и страдания. Но он также имеет своё «понятие» (Begriff), которое является отношением целей и средств, и «идею» (Idee) этого отношения, которая является полным воплощением, посредством конкретной актуализации, всего, что возникает в истории в качестве признаваемых историческими (в отличие от просто природных) сущностей, посредством которых извлекается смысл из этой панорамы. Посредством заключения сведений (панорамы греха и страданий) в рамках понятия, адекватного их постижению в качестве средств некоторой цели, следует избегать Метонимической редукции и Иронии:

В наш предмет входят два момента: во-первых, идея, во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории⁹⁸.

⁹⁶ Там же. С. 75.

⁹⁷ Там же. С. 76.

⁹⁸ Там же.

Поэтому страсть, которая «признается чем-то неправильным, более или менее дурным», не только рассматривается как факт человеческого существования, но возводится в статус необходимого и желаемого условия достижения целей более значительных, нежели те, которые могут вообразить отдельный человек либо группа, движимые частными интересами или чертами характера. Тем самым преодолевается отделение страсти от более высоких человеческих целей, которых со временем достигают индивиды и группы. Преодолевается дуализм разума и страсти, который не удалось преодолеть Просветителям с помощью Метонимического анализа, наряду с ложным монизмом Романтиков (гегемония страсти над разумом) и ложным монизмом Субъективных идеалистов (гегемония разума над страстью). Инструментом опосредования между страстью и разумом Гегель считал государство — не *государственный механизм*, который есть лишь средство такого опосредования в конкретном существовании, но государство в его идеальной сущности, государство как *объективированная моральность*. «Конкретным центральным пунктом» и «соединением» идеи и страсти является «нравственная свобода в государстве»⁹⁹.

Государство, индивид и Трагический взгляд на историю

Идеальным государством, отметил Гегель, было бы такое, в котором частные интересы его граждан состоят в совершенной гармонии с общим интересом, «если один находит своё удовлетворение и осуществление в другом»¹⁰⁰. Но каждому действительному государству, именно потому, что оно является конкретным механизмом, скорее актуализацией идеального государства, нежели просто его потенциальностью или реализацией, не удастся достичь этого гармонического примирения индивидуальных интересов, желаний и потребностей с общим благом. Тем не менее эта неспособность любого данного государства воплотить идеал должна восприниматься как причина скорее для ликования, нежели для отчаяния, ибо именно эта неуравновешенность частного и общественного (или общественного и частного) интересов образует пространство достижения специфически человеческой свободы. Если бы каждое данное государство было совершенным, то не было бы легитимного основания неудовлетворённости, которую люди ощущают в отношении получаемых ими социальных и политических благ, оправдания — для нравственного недовольства, проистекающего из несоответствия между тем, чего люди для себя желают и что чувствуют (поскольку единственный критерий верного, который они ощущают непосредственно, есть морально оправдываемое желание), и тем, что они *должны желать* в соответствии с требованиями той общности, в которой они рождены и обречены жить. Человеческая свобода, особен-

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же. С. 77.

ность которой в том, что это свобода моральная, проистекает из обстоятельства, что люди «находят современную действительность не соответствующую целям, которые они считают законными и хорошими»¹⁰¹. Всегда существует неблагоприятный контраст между тем, каковы вещи, и тем, каковы они должны быть¹⁰². Но эта предпосылка свободы есть также и ограничение её проявления; каждой попытке исправить или улучшить государство посредством реформы либо революции удастся только установить некоторый новый механизм, который, как бы ни превосходил он предыдущий, также ограничен в плане возможности примирения частных интересов и желаний с общими благом и потребностями.

Цель, предположил Гегель, состоит в том, чтобы сохранять осознание Иронической (то есть парадоксальной и противоречивой) природы этого уникально человеческого состояния; что является результатом самого различения между частными и общественными интересами. Ибо только это позволяет сознанию убедиться в возможности проявления его собственной свободы и оправданности чувства неудовлетворённости, побуждающего его к дальнейшему совершенствованию форм человеческой общности, в которых *могут* быть распознаны все частные интересы и общественное благо.

Ничто не было столь распространённым в его время, отметил Гегель, как «жалобы на то, что идеалы, создаваемые фантазией, не осуществляются, что эти прелестные мечты разрушаются холодной действительностью. Эти идеалы, которые в ходе жизни не выдерживают соприкосновения с суровой действительностью»¹⁰³. Однако такие жалобы, настаивал Гегель, являются лишь результатом сентиментальности, если они привлекаются к осуждению общественного состояния как такового просто на том основании, что идеалы его носителей не реализуются в их время. Легче, сказал Гегель, находить недостатки в индивидах, государствах и в целом историческом процессе, чем различить их «истинное содержание»¹⁰⁴. «Ведь лица, выражающие уничтожающее порицание, относятся к делу свысока», и упускается позитивная сторона каждой исторической ситуации, обеспечение ею условий для осознания ограниченной свободы. Собственная позиция Гегеля предполагала раскрытие того, что «действительный мир», со всей его противоречивостью и конфликтами, его ограниченной свободой и страданием, «такое, каким он должен быть» для достижения человеческих целей адекватными задачами средствами¹⁰⁵. Дух этого утверждения перекликается с изречением Сенеки, которым Вико (неточно цитируя) завершает пятую книгу «Новой науки»: «*Pusilla res hic mundus est, nisi id, quod quaerit, omnis mundus habeat*»¹⁰⁶.

Это не значит, что индивид освобождается от Трагического удела в стремлении к своим целям. Напротив, это значит, что те,

¹⁰¹ Там же. С. 86.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 87.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Подлинный текст таков:

Pusilla res mundus est, nisi in illo, quod quaerat, omnis mundus habeat (Ничтожная вещь мир, если только весь мир не заключается в том, что стремишься узнать) (Seneca. Natur. Quaest. VII, 31, 2).

кто стремится к своим целям со страстью, волей и пониманием, адекватными их непосредственной реализации, то есть реальной трансформации их обществ в свете разделяемых ими частных представлений о том, какой может быть благая жизнь, будут Трагическими фигурами. Обычные люди, сказал Гегель, быстро приспособляются к тем пределам, внутри которых, как настаивает их общество, они могут реализовывать свои желания и частные интересы. Преступник стремится обойти законы и ограничения, определённые общественной моралью, посредством уловок, чтобы таким образом реализовать своё частное желание материального удовлетворения, но не вызывая в процессе этого каких-либо субстанциальных изменений в канонах общественной морали и в законе¹⁰⁷. Напротив, герои истории — это именно те, чья страстная убеждённость в оправданности их частных целей и интересов такова, что они не могут смириться с каким-либо несоответствием между их желанием для самих себя и тем, что общественная мораль и правовая система вообще требуют от людей. Например, Цезарь, стремясь реализовать своё представление о себе, преуспел в полном переустройстве римского общества. Великие люди, заметил Гегель, «желали доставить удовлетворение себе, а не другим», и это не они учатся у других, но другие учатся у них¹⁰⁸. Великие конфликты между индивидуальной волей, одаренной адекватно своей задаче, и воспринятым социальным порядком, приверженцы которого стремятся укрепить его достигнутую форму, образуют осевые элементы мировой истории, которая имеет дело именно с «таким содержанием, которое также может казаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым»¹⁰⁹, отражающимся в подобных столкновениях.

По этой причине зрелище истории, рассматриваемое изнутри процесса её собственного развертывания, с выгодной позиции индивидов, которые преуспели в действительном преобразовании формы жизни народа или многих народов, или, можно добавить, предпринимали героические усилия добиться подобных преобразований, — понимается как специфическая Трагическая Драма. На основе одного исторического сознания, без добавления гипотез, привносимых в историю философской рефлексией, то есть на основе объединения лишь эстетической и моральной чувствительности, можно преобразовать историю мира из Абсурдистского Эпоса бессмысленного конфликта и борьбы в Трагическую Драмму с особым этическим смыслом. Поэтому Гегель писал:

Если мы бросим взгляд на судьбу этих всемирно-исторических личностей... оказывается, что эта судьба не была счастлива. Они появлялись не для спокойного наслаждения, вся их жизнь являлась тяжёлым трудом, вся их натура выражалась в их страсти. Когда цель достигнута, они отпадают, как

¹⁰⁷ Там же. С. 79–81.

¹⁰⁸ Там же. С. 82.

¹⁰⁹ Там же. С. 81.

пустая оболочка зерна. Они рано умирают, как Александр, их убивают, как Цезаря, или их ссылают, как Наполеона на остров Святой Елены¹¹⁰.

Короче говоря, они прожили свои жизни подобно героям Трагедии Шекспира. И опасность просто моральной рефлексии их жизни состоит в том, что она могла привести к заключению, схожему с тем, к которому приводит «любое просто правдивое описание» исторического поля; — что их жизни были столь же бессмысленны, столь же безрезультатны, сколь и жизни тех обычных людей, которые оставались согласны с теми ролями, что уготовил им рок.

Тем не менее такой взгляд возможен только на основании, данным Метонимическим типом понимания, который, будучи основан на ложной аналогии между природой и историей, видит в каждом действии лишь следствие некоторой предшествующей Механической причины. Поэтому субъективный импульс, лежащий за действием — воля, разум, или эмоции индивида, стремящегося к чему-то великому, — сводится к той же глубинной природе, что и у простых людей, вообще не стремящихся ни к чему великому, и в результате не оставляет и следа в истории, кроме своей функции как единицы множества. Неудивительно, заметил Гегель ниже, что те, кто исходит из предположения, что история только природа под другой маской, логикой объяснения, пригодной для постижения одной природы, приведены к заключению, что у истории нет смысла, ибо

естественное состояние оказывается скорее состоянием бесправия, насилия, вызываемых необузданными естественными влечениями бесчеловечных поступков и ощущений¹¹¹.

Если бы люди были «просто природой», мы были бы столь же неспособны объяснить расширение семьи в обычном движении человечества, сколь были бы неспособны объяснить происхождение «общественного состояния», являющегося инструментом этого расширения. Больше того, мы были бы вынуждены заключить, что высшие достижения индивидуального гения в искусстве, науке, религии и философии явились продуктами сознания, не отличающегося существенно от того, что присуще человеку в состоянии дикости, а также, что они отражают скорее лишь перестановку, нежели прогрессивное усовершенствование, ограниченного числа элементов, каждое из которых следует полагать уже существовавшим в состоянии дикости.

Но истина в том, что дикий человек не творит ничего, имеющего особенно высокую культурную значимость, кроме религии и рудиментарной (обычной) формы общества. Это позволяет нам заключить, что «форма религии»¹¹² определяет форму государства, которая возникает из принципов наполняющего первую сознания, придающего культуре народа его отличия¹¹³. Но предполагать, что та форма сознания, которая характерна для дикого

¹¹⁰ Там же. С. 82–83.

¹¹¹ Там же. С. 91.

¹¹² В русском переводе Гегеля — «природа религии».

¹¹³ Там же. С. 100–101.

ума, также характерна и для ума цивилизованного, означает склонять весы анализа в пользу раскрытия одних только сходств, тогда как необходимы оценка и объяснение отличий между двумя состояниями сознания и их продуктами. Подобный поиск сходств за счёт различий лежит в основе всех тех мифов об Аркадии, мифов о счастливом природном состоянии, которые томили Просветителей и вдохновляли Романтиков на поиск убежища в ничейной земле, где царит счастье, от боли нынешней жизни.

Поэтому проблема — в экспликации принципов, посредством которых можно охватить *развитие* человечества в истории. Это развитие, рассматриваемое в диахроническом аспекте, проявится как *переход* от низшего состояния к высшему, а со стороны своей синхронической структуры проявится как связанная система обмена между принципами дикости и цивилизации.

Историческое поле как процесс

Это выводит нас на уровень рассмотрения, на котором Синекдохическое сознание заменяет каузальное объяснение типологическим и на котором образ хаоса заменяется образом *последовательности форм или типов* культурных достижений, непосредственное понимание чего дано под видом Трагедии. Здесь Гегель сделал замечание, которое столь часто неверно интерпретируется как доказательство формалистской природы его философии истории. Он писал:

Необходимо, если можно так выразиться, *a priori* хорошо знать тот *круг*, к которому относятся *принципы*, так хорошо знать, как, например, величайший из этого рода ученых Кеплер уже заранее должен был *a priori* знать эллипсы, кубы и квадраты и их мысленные отношения, прежде чем он мог, исходя из эмпирических данных, открыть свои бессмертные законы, заключающиеся в *определениях* вышеуказанных *представлений*. Тот, кто не знает этих общих элементарных определений, не может *понимать* эти законы, как бы долго он ни созерцал небо и движения небесных светил, так же как он не мог бы *открыть* их¹¹⁴.

Здесь Гегель различает «круг» понятий и «принципы» характеристик, а также «формы мысли» и «классы понятий»¹¹⁵, которые формы мысли используют в объяснении разного рода сведений. Принципы и классы понятий, которые допустимы для характеристики исторического процесса, выводятся из круга понятий, посредством которых различные формы мысли одновременно и отличаются, и связываются друг с другом. Если следует избегать просто априорного метода, которым предпонятие, вызванное предрассудком, накладывается на исторический источник в качестве его объяснения, должен иметься некоторый принцип, которым данные формы мысли могут быть направлены к артикуляции классов понятий, необходимых для различения между «существенным» и тем, что таковым в данном аспекте

¹¹⁴ Там же. С. 112 (курсив Х. Уайта).

¹¹⁵ В русском переводе: «определения» и «представления».

мирового процесса не является. В круге понятий обусловленность и свобода интерпретируются как порождающие принципы, формы мысли и классы понятий, адекватные для характеристики и понимания соответственно природных и исторических процессов. Именно здесь мысль об истории открыта опасностям механицизма, смешения исторического с чисто природным процессом и угрозе формализма, простого распознавания последовательности формальных связностей в историческом процессе.

Понятия, которых требует рассмотрение истории как процесса развития, — это начало, середина и конец, но понимаемые не так, как они понимаются в физической природе, то есть как просто завязка, длительность, и распространение и прекращение. [Ступени] исторического процесса должны рассматриваться как аналогичные тем типам завершенных моральных действий, которые радуют нас в созерцании высших творений искусства и религии, то есть как то, что возникает как «начало», продолжается через «диалектическую» трансформацию первоначальных содержания и формы и доходит до кульминации в «завершении или разрешении», что составляет больше, нежели просто прекращение.

Физическая природа как таковая не имеет начала, середины и конца; она существует всегда и вечно есть то, чем она *должна быть*. Мы можем *вообразить* её как возникающую в данное время и прекращающую существовать в данное время, но в своём переходе от одного момента к другому она не *развивается*, вот почему мы говорим, что она существует только в пространстве¹¹⁶. Верно, что органическая природа представляет собой тип развития, который может быть понят как реализация потенциала к росту, содержащегося в семени; но индивидуум может реализовать, а может и не реализовать этот потенциал. Если реализует, то он прекращает существовать, как это предписано природным законом — каждый процесс роста приходит к своему прекращению так же, как любой другой, — здесь *нет развития от* одного индивидуума к другому, и в органической жизни в целом нет развития от одних видов к другим. Хотя здесь есть движение, здесь нет развития, только циклическое круговращение.

Значимые переходы в истории, однако, представляют собой вид роста, который мы часто интуитивно считаем наличествующим, даже когда мы не можем уточнить его содержание, как в конце Трагической пьесы или философского диалога, выполненного диалектически. В них, когда что-то умирает, рождается что-то другое, но то, что рождено, не есть то же, что умерло, как в жизни растений и животных. Это что-то новое, в чем ранние формы жизни — действие в пьесе, довод в диалоге — содержатся в последующих как их материал или содержание, то есть

¹¹⁶ Там же. С. 119.

из цели в себе они превратились в средства достижения более высокой цели, лишь неясно различаемой в сумерках разрешения.

Эта догадка о природе исторического процесса основана на Синекдохическом наполнении Метафорически постигаемого и Метонимически понимаемого поля исторического совершения, первоначально воспринимаемого в качестве «панорамы греха и страдания». Динамика этого Синекдохического наполнения указана Гегелем во второй основной характеристике целого исторического поля, теперь рассматриваемого не просто как *хаос*, но и как *изменение*.

Вторая характеристика исторического поля начинается со знаменитой сентенции о том, что

всемирная история есть вообще проявления духа во *времени*, подобно тому, как идея, как природа, проявляется в *пространстве*¹¹⁷.

Слово, которое обычно переводится на английский язык как «развитие», в этом контексте есть немецкое *Auslegung*, буквально «расстиланье, разбрасывание или проявление» с вторичными ассоциациями «объяснение» [explanation] или «уточнение» [explication] — от латинских корней *ex* и *plicare*, которые, объединившись, имеют оттенок «разглаживания» складок на смятых листе бумаги или одежде. Коннотация состоит в разворачивании или пояснении скрытого содержания.

Но постижение этого процесса в его истине не может быть обеспечено одним Синекдохическим наполнением. На это указывает следующий пассаж. Здесь мы сталкиваемся с тем же переходом сознания от эстетического — через моральное — к интеллектуальному восприятию, что и в первоначальной характеристике Гегелем исторического поля по типу Метафоры и Метонимии:

Если мы теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, то мы увидим огромную картину изменений и деяний [Taten], бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются одни за другими [Aufeinanderfolge]¹¹⁸.

Это *зрелище последовательности формирований* предстаёт в эмоциональном состоянии, существенно отличающемся от того, которое возникало из первоначально описанного *зрелища хаоса*: Затрагивается все то, что человек может принимать к сердцу и что может интересовать его, возбуждаются все ощущения, вызываемые хорошим, прекрасным, великим¹¹⁹.

Мы все ещё видим «на первом плане человеческие действия и страдания», но мы также видим что-то сродни себе, «наш интерес направляется за и против них», привлекает ли это «что-то» наш интерес «красотой, свободой и богатством» или одной «энергией».

То мы видим, как движение многообъемлющей массы общих интересов затрудняется и эта многообъемлющая масса общих интересов обрекается в

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же.

жертву бесконечно сложным мелким отношениям и распадается, то благодаря огромной затрате сил достигаются мелкие результаты, а из того, что кажется незначительным, вытекают чудовищные последствия — всюду толпятся разнообразнейшие элементы, вовлекающие нас в свои интересы, и когда одно исчезает, другое тотчас же ставится на его место¹²⁰.

Первой *общей* мыслью, возникающей в ответ на так открывающееся зрелище, «категорией, прежде всего представляющей-ся при этой непрерывной смене индивидуумов и народов, которые существуют некоторое время, а затем исчезают», является «изменение вообще» (*die Veränderung überhaupt*). Это представление затем быстро превращается в чувство «грусти», такое, которое мы могли ощущать при виде руин таких мощных держав, как Рим, Персия или Карфаген. Но «ближайшим определением, относящимся» к изменению, возникающим из признания формальной связности, которую необходимо усмотреть в этом зрелище, является то, что «изменение, которое есть гибель, есть в то же время возникновение *новой жизни*, что из жизни происходит смерть, а из смерти жизнь»¹²¹.

Проблема, которая немедленно встает перед Гегелем — модальность, посредством которой должен постигаться ряд *формальных связностей*, то есть как должна *воплощаться в сюжете последовательность форм*. В следующем параграфе можно увидеть различие Гегелем трёх сюжетных структур, которые могли быть использованы для описания этого процесса, понимаемого как последовательность форм, отличных от Эпической сюжетной структуры, которая могла использоваться для воплощения зрелища *простого изменения* в первоначальном понимании исторического поля как хаоса.

Прибегая к природе (то есть к Метонимическому типу характеристики изменения как такового) в поисках аналогии, эту последовательность форм можно понимать одним из двух способов, которые оба можно называть Трагическими постольку, поскольку они придают значение пониманию факта того, что, по крайней мере в человеческой природе, «из жизни происходит смерть, а из смерти жизнь». Например, последовательность форм может быть воплощена как *перевод* содержания в новую форму, как в восточной доктрине метемпсихоза; либо это может пониматься не как перевод, но как неустанное возрождение новой жизни из пепла старой, как в мифе о Фениксе¹²². Гегель называл «великой» догадку, содержащуюся в восточных представлениях о мировом процессе, но отказывал им в статусе авторитетных философских истин по двум причинам. Во-первых, эта догадка (что «из жизни происходит смерть, а из смерти жизнь») верна только применительно к природе *вообще*, а не к природным индивидуальностям. Во-вторых, простые понятия перевода и последовательного повторения не объясняют богатства жизнен-

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 120.

¹²² Там же.

ных форм, которые открывает восприятию исторический процесс, в отличие от природного. Как выразил это Гегель:

Дух, уничтожая телесную оболочку своего существования, не только переходит в другую телесную оболочку и не только в обновленном виде воскресает из пепла, в который обратилась его прежняя форма, но он возникает из этого пепла, возвышаясь [erhoben] и преображаясь [verklärt] при этом как более чистый дух [ein reinerer Geist]. Конечно, он выступает против самого себя, уничтожает своё наличное бытие, но, уничтожая его, он перерабатывает его, и то, что является его воплощением, становится материалом, работа над которым возвышает [erhebt] его до нового воплощения [Bildung]¹²³.

Отсюда вытекает другая причина, по которой процесс в целом не может расцениваться как префигурирующий Комическое разрешение. До сих пор остаются не уточнены принципы, благодаря которым могло допускаться постижение сюжета последовательности форм. Уточнение этих принципов требует взгляда с точки зрения изнутри процесса так, чтобы он понимался не просто как последовательность формально равных связностей, но скорее как тип автономного процесса самоуправления, проб «во многих направлениях», в которых первоначальная форма служит материалом и стимулом для создания сменяющей ее¹²⁴. С этой точки зрения

абстрактная мысль о простом изменении превращается в мысль о духе, всесторонне проявляющем, развивающем и укрепляющем полноту своих сил¹²⁵.

Силы, которыми внутренне обладает дух, управляющий, как следует полагать, этим процессом, могут быть узнаны «из многообразия его продуктов и созданий»¹²⁶. Это значит, что исторический процесс должен рассматриваться не просто как движение, изменение или последовательность, но как «деятельность»: «Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem was er an sich ist, zu einer Tat, zu seinem Werk: so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich»¹²⁷. Таким образом обстояло дело с историческими индивидуальностями, теми Трагическими героями, кому удалось оставить свои общества значительно преобразованными в результате своих усилий; и с целыми народами и нациями, которые были одновременно наследниками и пленниками духовных форм, в которых проявляли себя их усилия против мира и за мир. Отсюда следует, что жизнь каждого народа или государства, подобно жизни каждого героического индивида в истории, есть Трагедия. А подходящий тип построения сюжета для неё, постижения её как исторической реальности — это Трагическая Драма. Фактически Гегель воплотил в сюжете истории всех цивилизационных форм, которые он различал в мировой истории, в терминах Трагедии. И в его «Энциклопедии философских наук» и в «Лекциях по эстетике» дано обоснование это-

¹²³ Там же. С. 121.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же (курсив Х. Уайта).

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Дух по существу дела действует, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением; таким образом он становится предметом для себя, таким образом он имеет себя, как наличное бытие пред собой (Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. С. 121).

му типу построения сюжета как высшему типу рефлексивной историографии.

Тем не менее в своей «Философии истории», он просто приложил этот тип изображения процесса происхождения, роста, гибели и смерти к отдельным цивилизациям. Он не пытался обосновать Трагический тип построения сюжета, но просто предполагал, что это подходящий для характеристики процесса развития тип, который можно различить в циклах жизни особых цивилизаций, таких как греческая и римская. Этот тип может предполагаться потому, что в нем любая постижимая история цивилизации, срок которой исчерпан, привычно преобразуется в сюжет профессиональными историками. Не обладающий философским самосознанием историк может прийти к ошибочным заключениям на основании своей рефлексии образца роста и падения с его моментом рока и неизбежности. Он может заключить, что это образец не мог бы быть иным и что, в силу того, чем он является, он может быть понят только как Трагедия в чистом виде.

Созерцание исторического процесса создаёт его понимание как последовательности Трагедий. То, что первоначально возникает как Эпическое «зрелище страстей», превращается в последовательность Трагических поражений. Каждое из них, однако, есть проявление закона, который управляет всей последовательностью. Однако этот закон исторического развития не понимается аналогично тем типам законов, которые обуславливают эволюцию или взаимодействие физических тел; это не природный закон. Это скорее закон истории, который есть закон свободы, которая отражается в любом человеческом проекте, завершающемся Трагическим разрешением. И этот закон отражает неизбежный Комический результат целой последовательности форм, которая непосредственно постигается под углом зрения Трагедии.

Цель Гегеля — обосновать переход от постижения Трагической природы каждой особой цивилизации к Комическому представлению разворачивающейся драмы исторического целого. Тем же образом в «Феноменологии духа» он предположил, что Комическое видение Аристофана превосходило моральные озарения, содержащиеся в Трагическом видении Еврипида. В своём рассмотрении мировой истории он стремился наделить историческое целое Комическим результатом, который основывается на Трагическом представлении хода исторической жизни вообще, ответствен за него и превосходит его смысл.

От Трагедии к Комедии

В цикле моральных отношений Комедия логически следует за Трагедией, ибо представляет утверждение жизненных нужд и прав жизни против Трагической догадки, что все существующие во времени вещи обречены на разрушение. Смерть цивилизации не

аналогична строго смерти индивида, даже героического индивида. Ибо как героический индивид обретает бессмертие в вызванных им преобразованиях форм жизни людей, которые он изменил согласно своей воле, так и героический народ обретает бессмертие в вызванных им преобразованиях форм жизни расы. Великий народ «не просто умирает естественной смертью», писал Гегель, ибо он «не является лишь отдельным индивидуумом, но есть духовная всеобщая жизнь». Смерть целых цивилизаций более подобна самоубийству, нежели естественной смерти, продолжал он, поскольку как род они несут в себе *своё собственное отрицание*, которое осуществляется в их «всеобщности»¹²⁸.

Народ ставит перед собой задачу, которая, вообще говоря, есть скорее *нечто*, чем ничто. Вся его жизнь связана с его приверженностью (сознательной и бессознательной) этой задаче, которая выражается в специфической для него формальной связности. Но, как задача, это усилие представлять собой *нечто* требует средств, специфичность которых заключается в конкретности их приложения скорее к специальным, нежели к общим проблемам. Общие задачи, такие как сопряжение тела и души, воспроизводство, забота о детях, защита себя от стихий, действий нецивилизованных народов, выполняются в ответ на общие человеческие склонности и инстинкты, выражаемые обычаем: «...так сказать, внешнее, чувственное существование, которое уже не углубляется в суть дела»¹²⁹. Однако чтобы стать чем-то особенным, в отличие от общего хода человечества, люди должны поставить перед собой как идеальную задачу, так и определённую практическую задачу, ибо «когда народ достигает высшей ступени своей образованности, он выражает свою жизнь и своё состояние, а также науку о своих законах, о своём праве и нравственности в мыслях»¹³⁰. Здесь единство идеального и действительного достигается с такой полнотой, какая возможна для природы человеческого духа. Она никогда не достижима полностью, и в этой асимметрии между общим намерением и специфическими средствами и действиями, использованными для реализации этого намерения, в сердцевине каждой формы цивилизованного существования коренится Трагический изъян. Этот изъян действительно заметен как таковой на поздних стадиях цивилизационного цикла; или, скорее, когда этот изъян становится заметным как таковой, цивилизация проявляет исчерпанность своей жизненной формы и начинает неумолимо угасать. Когда этот изъян заметен в своей действительности, то есть как противоречие между особым идеалом, который воплощает цивилизация, и особой актуализацией этого идеала в повседневной, институциональной, социальной, политической и культурной жизни, цемент, удерживающий общество вместе в его приверженности идеалу, чувство благочестия, долга, моральности начинает рушиться, и

¹²⁸ Там же. С. 122.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Там же. С. 123.

одновременно с этим начинается изолирование индивидуумов друг от друга и от целого¹³¹.

Люди начинают говорить о добродетели вместо того, чтобы в ней упражняться; они требуют обоснования того, почему должны исполнять свои обязанности, и находят обоснование не исполнять таковые; они начинают жить Иронически: говоря о добродетели публично, предаваться пороку в уединении, но все более откровенно¹³².

Тем не менее это отделение идеального от действительного само по себе есть очищение идеального, посредством превращения практики в порок, освобождения его от пут действительного существования, есть возможность для отдельных умов схватить идеал в его сущности, концептуализировать и вообразить его. Поэтому они готовят идеал к его освобождению от времени и места, где он достиг своей актуализации, и к передаче через время и пространство другим народам, которые, в свою очередь, могут использовать его как материал, на основе которого в дальнейшем природа человеческой идеальности в её глубинной чистоте приобретет особые черты.

Поэтому, утверждает Гегель, если нам нужна особая идея о том, чем были греки, нам понадобится обратиться к тем источникам, в которых они наивно раскрывали типы их практических отношений в обществе. Однако если мы хотим знать эту идею вообще, в её чистой идеальности, мы «найдем это у Софокла и Аристофана, у Фукидида и Платона»¹³³. Выбор этих свидетелей идеала не случаен: они представляют поздние формы греческого сознания соответственно в трагедии, комедии, историографии и философии и должны ясно отличаться от своих «наивных» предшественников (Эсхила, Геродота, досократиков). Схватывание посредством осознания идеальности народа или цивилизации есть акт, который её «сохраняет» и «придаёт достоинство». Поэтому в то время, когда народ переживает ничтожество и катастрофу, выживая, возможно, как совокупность людей, но придя в упадок как сила (в политическом и в культурном смысле), дух этого народа сохраняется с помощью сознания в мысли и искусстве как идеальная форма:

Итак, дух, с одной стороны, снимает реальность, существование того, чем он есть, в то же время обретает сущность, мысль, общее того, чем он только был¹³⁴.

Это схватывание сознанием внутренней сущности конечного типа актуализации духа в героическом народе должно рассматриваться не просто как сохранение или мумификация того идеального, которое оно представляет, но скорее как изменение духа самого народа: повышение его принципа до «другого и фактически более высокого принципа». Этот подъём посредством сознания и в сознании, идеала до другого и более высокого принципа

¹³¹ Там же.

¹³² Там же. С. 123–124.

¹³³ Там же. С. 123.

¹³⁴ Там же. С. 124.

даёт основание для убеждения в (конечном счёте) Комической природе, predetermined природе «панорамы греха и страдания», которую восприятие непосредственно находит в исторических сведениях как в «простом правдивом соединении» фактов. И «важнее всего», заметил Гегель, выяснить «мысль об этом переходе (*dieses Übergangs*)». Подразумеваемая здесь «мысль» содержалась в противоречии человеческого роста и развития, состоящем в том, что хотя *индивид остаётся единым* на протяжении ступеней своего развития, он *поднимается к более высокому сознанию себя* и фактически *переходит* от низшей и ограниченной стадии сознания к более высокой и всеобъемлющей. Так развивается, считал Гегель, и народ, одновременно и оставаясь тем, чем он является в его существе как особым народом, и развиваясь «до той ступени, которая является всеобщей ступенью его духа». «В этом пункте, — резюмировал Гегель, — заключается внутренняя, логическая необходимость изменения (*Veränderung*). Это есть душа, важнейшее при философском понимании истории»¹³⁵.

Это «понимание» поэтому основывается на постижении исторического процесса как развития до ступени всеобщности, тогда как дух вообще «возвышается и завершается в истории, постигая себя и становясь всеобъемлющим»¹³⁶. Осознание необходимости окончательного разрушения каждой цивилизации её собственными руками возвышается до постижения институтов и типов жизни этой цивилизации в качестве только лишь средств, абстрактных типов организации, которыми достигаются идеальные цели. Они не являются вечными и не должны рассматриваться как таковые. Их уход поэтому должен в ретроспективе «огорчать» меньше, чем смерть друга или даже смерть тех трагических героев, с блеском которых можно идентифицироваться до такой степени, чтобы переживать их смерть как намёк на нашу собственную.

Гегель представляет своё видение гибели институтов и типов жизни в следующей метафоре:

Жизнь народа ведет к созреванию плода, так как его деятельность клонится к тому, чтобы осуществить его принцип. Однако этот плод не падает обратно в недра того народа, который его породил и дал ему созреть, наоборот, он становится для него горьким напитком. Он не может отказаться от него, потому что он бесконечно жаждет его, однако отведывание напитка есть его гибель, но в то же время и появление нового принципа¹³⁷.

Сравнение этого отрывка с теми, в которых Гегель изображал и рассуждал о значении жизни и смерти Сократа для культуры Афин в целом, проливает свет на использование метафоры «ядовитого напитка», который, будучи выпитым, прекращает старую жизнь и устанавливает принципы более высокой. Смерть Сократа была Трагической как зрелище смерти добродетельного

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же. С. 125.

¹³⁷ Там же.

человека и как раскрытие противоречия в его отношениях с народом Афин, который Сократ учил новому принципу — принципу моральности. Сократ, писал Гегель, «открыл мораль», и его смерть была вынужденной в качестве одного из актов, которыми этот принцип был подтвержден как практическое правило жизни, а не просто утвержден как идеал¹³⁸. Смерть была одновременно и смертью учителя Сократа, и возвышением принципа, в соответствии с которым он жил и умер, до конкретной модели моральной деятельности. Его смерть показала не только то, что люди могут жить в соответствии с моральным принципом, но и то, что когда они умирают во имя этого принципа, они превращают его в идеал, в соответствии с которым могут жить другие. Признание, что эта «смерть» есть также и средство превращения человеческой жизни и самой морали в уровень самосознания, более высокого, чем приведшая к нему «жизнь», было для Гегеля озарением, наполняющим Комическое видение, и высшим пониманием исторического процесса, о котором может мечтать конечный разум.

Комическое видение, писал Гегель в «Феноменологии духа», превосходит страх перед «роком». Оно есть

возвращение всего всеобщего в достоверность себя самого, которая тем самым есть такое полное бесстрашие перед лицом всего чуждого и такое отсутствие сущности во всем чуждом, а также благополучие и благоденствие сознания, каких вне этой [аристотелевой] комедии уже не найти¹³⁹.

Это последнее замечание о состоянии «благополучия и благоденствия сознания, каких... уже не найти» вне Комического видения, предполагает, что Комическая природа самого исторического процесса может быть представлена (но никогда не понята, кроме как в абстрактных терминах) только как *возможность*, пользующаяся авторитетом на основе рационально обработанной исторической очевидности, *высокой вероятности*, потому что, как сказал Гегель во Введении в «Философию истории», история должна иметь дело только с *прошлым* и с *настоящим*; о будущем она заявлений не делает. Тем не менее на основе нашего понимания исторического процесса как прогрессивного развития, которое, начавшись в отдаленные времена, дошло до нашего настоящего, сознанию становится ясной двойная природа истории как цикла и как прогрессии. Теперь мы можем видеть, что жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, ещё существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие¹⁴⁰.

А это значит, что «наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени»¹⁴¹. Эти слова и эта надежда, с которыми Гегель завершает Введение к «Философии истории», отзываются в завершающем параграфе «Феноменоло-

¹³⁸ Там же. С. 293.

¹³⁹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб., 1992. С. 398–399.

¹⁴⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 125.

¹⁴¹ Там же.

гии духа», которой он открыл зрелую фазу своей философской карьеры:

Цель, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти путь воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию своего царства. Сохранение их [в памяти], если рассматривать со стороны их свободного наличного бытия, являющегося в форме случайности, есть история, со стороны же их организации, постигнутой в понятии, — наука о являющемся знании: обе стороны вместе — история, постигнутая в понятии, — и составляют воспоминание абсолютного духа и его Голгофу, действительности, истину и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким; лишь —

Из чаши этого царства духов

Пенится для него его бесконечность¹⁴².

Теперь я могу обрисовать измерения и силу гегелевской концепции исторического знания как типа объяснения, репрезентации и идеологического подтекста. Я начну с того, что целое этой концепции есть непрерывное усилие полагания в сознании глубинной Иронии человеческого состояния, не выпадающее, с одной стороны, в скептицизм и моральный релятивизм, к которым пришёл рационализм Просвещения, и, с другой стороны, в солипсизм, к которому пришёл интуитивизм романтиков. Эта цель достигается превращением самой Иронии в метод анализа, в основу для репрезентации исторического процесса и в средство отстаивания принципиальной двусмысленности всего реального знания. Гегель поставил на одну доску Метонимическую (причинную) и Метафорическую (формалистскую) стратегии с целью редуцирования феноменов, с одной стороны, к порядку в рамках модальностей Синекдохических характеристик и, с другой стороны, к самоаннулирующим определённости Иронии. Главная определённая, которая аннулируется, — интеллектуальная, тот тип уверенности, который питает гордость, обладая предположительно абсолютной истиной о целом. Единственные «абсолютные» истины, которые допустимы для конечного ума, это такие «общие» истины, как «Истина есть целое» и «Абсолют есть жизнь», обе — истины скорее раскрепощающие, чем подавляющие, поскольку они неявно утверждают, что абсолютной истиной не обладает ни один единичный индивид. Но это тип определённости аннулируется таким образом, чтобы обеспечить другой тип определённости, моральной самоопределённости, требуемой для проживания действительно «свободной» жизни, экзистенциальной истины того, что все существующее в точности таково, каким оно должно быть, включая чьи-то желания, касающиеся того, что «должно быть», и это значит, что кто-то обоснованно отстаивает эти желания как своё право в отношении социального целого, пока он обладает волей, энергией и средствами для этого. В то же время это значит, что воля группы, коллективное представление о том, «что должно быть», обычно

¹⁴² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 434. Двустышие в конце представляет собой видоизменённую цитату из стихотворения Шиллера «Дружба».

тождественное тому, «что существует», одинаково оправданны, так что нельзя судить о моральных или интеллектуальных достоинствах вступивших в конфликт на почве истории конечных индивидуальностей до самого конфликта, в котором их притязания на власть и лояльность массы людей окончательно разрешаются. Тогда в конце можно видеть, что вся гегелевская философия истории *проходит путь от* первоначального Метафорического описания мирового процесса *через* Метонимическую редукцию и Синекдохическое ~~наполнение~~ процесса, в котором уточнены его различные возможные типы отношений, к Ироническому пониманию амбивалентности «смысла» процесса — пока он не придёт к более общему Синекдохическому определению *целого* процесса как Драмы существенно Комического значения.

Поэтому тип объяснения всех исторических событий как непосредственно Метонимического и Синекдохического, что оправдывает описание любого отдельно взятого акта Драмы как последовательности формальных связностей, управляемой причинными законами (хотя привлеченные законы причинности должны быть скорее законами духа, или свободы, нежели законами природы или обусловленности). Таким образом, построение сюжета любого данного сегмента *целого* процесса должно быть построением Трагического типа, то есть типа, в котором конфликт между бытием и сознанием разрешается как возвышение самого сознания к более высокому осознанию его собственной природы и, одновременно, природы бытия, проявления закона. Но идеологический подтекст таким образом сконструированной и преобразованной в сюжет истории остаётся двусмысленным, поскольку в причинной системе не существует верного и неверного, а есть просто причина и следствие, и в формальной системе нет лучшего и худшего, а есть просто цель — формальная связность — и средства её достижения.

Тем не менее в этом взаимодействии причин и следствий, средств и целей Ироническое сознание воспринимает следствие, причиной которых является все взаимодействие этих элементов, и средства, у которых аналогичная цель, то есть прогрессивное возвышение самого человечества через достижение более высоких форм самосознания, распознавание его отличий от природы и прогрессирующее прояснение цели рационального просвещения, освобождения и человеческой интеграции, которые проявляются как несомненная тенденция перехода от прошлого к настоящему. Поэтому целые серии Патетических, Эпических и Трагических Драм, содержащиеся в исторических источниках, снимаются в Дrame существенно Комического значения, в человеческой Комедии, в теодицее, которая является оправданием не столько пути Бога к человеку, сколько собственного пути человека к себе.

Это предполагает определённо Комический результат, конечное интегрирующее и примиряющее состояние, к которому устремляется весь процесс. Эстетическое чувство подтверждает это как форму, которую исторический процесс принимает в сознании; моральный смысл подтверждает это в качестве того состояния, которое требует человеческое самоопределение; интеллектуальный смысл, представленный разумом, уточняет принципы, благодаря которым и восприятие и желание представляются внушающими доверие. В конечном счёте самое большее, что сознание может извлечь из рефлексии истории, — это лишь эстетическое представление, для которого существуют хорошие моральные и рациональные основания. Законы, управляющие целым, равно, как форма, которую в конечном итоге примет целое, могут быть уточнены только мысленно в самых общих терминах.

Из чаши этого царства духов
Пенится для него его бесконечность.

Но «сова Минервы» совершает свой последний полет только в конце космического дня. До этого времени мысль может воспринять истину истории лишь в пределах конечных областей смысла и в предвосхищении времени, когда истина целого будет скорее *проживаться*, а не только *осмысливаться*.

Сюжет мировой истории

Теперь уточнение специфических принципов объяснения и построения сюжета, использованных Гегелем в «Философии истории», должно быть относительно простым делом. Они интересны сами по себе как продукты глубокого и хорошо информированного исторического понимания, остроумие которого, равно как и научение ему, оправдывают их исследование ради них самих. Но их действительная ценность лежит в текстуре повествования, в котором Гегель здесь — разъяснил смысл, там — раскрыл контекст, высказал мысль, дойти до которой последующим поколениям понадобились бы годы, и вообще подчинил себе исторические источники с высокомерием, оправданным лишь глубиной своего повествования. Тем не менее будут полезно задержаться на одном или двух моментах текста не только затем, чтобы прояснить взгляды мыслителя на природу исторических объяснения и репрезентации вообще, но и затем, чтобы продемонстрировать последовательность, с которой он использовал свои эксплицитные принципы исторического анализа.

Общеизвестно, что Гегель разделил историю любой даинной цивилизации и цивилизации в целом на четыре фазы: период рождения и первоначального роста, период зрелости, период «старости» и период гибели и смерти. Так, например, история Рима в первой своей фазе продолжается от его основания до Второй

Пунической войны; во второй — от Второй Пунической войны до установления правления Цезаря; в третьей — от правления Цезаря до торжества христианства; и в последней фазе — с III века до падения Византии. Это движение через четыре фазы представляет собой четыре уровня самосознания цивилизации: фазы «в себе», «для себя», «в себе и для себя», «у себя, в себе и для себя». Эти фазы можно также считать указаниями на элементы Классической Драмы с её фазами *pathos*, *agon*, *sparagmos*, *anagnorisis*, имеющими свои пространственные соответствия в укреплении и гибели элементов Римского духа: конфликт с иностранными недругами, экспансия вовне в создании империи, возврат к себе и гибель, подготовившая почву для появления новой силы, германской культуры, для которой сам Рим был и предметом, и жертвой.

Стоит отметить, что эти фазы могут рассматриваться как указывающие на экзистенциальные отношения, как способы объяснения этих отношений, способы их репрезентации или способы символизации их «смысла» в рамках процесса римского исторического развития в целом. Важный момент заключается в том, что для Гегеля то, чем Рим был на каждой стадии его эволюции, не являлось сводимым к тому, что он делал, — к последствию исчерпывающих наборов причин, к простой формальной связности (то есть к родовому случаю) или к самозамкнутой целостности отношений. Другими словами, определение исторического положения дел как составляющего фазу процесса, объяснение того, почему оно таково, характеристика его формальных атрибутов и отношений, в которых оно состоит с другими фазами процесса в целом, — все это рассматривается как имеющее одинаковую ценность в качестве элементов целостной характеристики как фаз, так и процесса в целом, в котором они возникли. Конечно, тем, кто считает Гегеля сторонником априорного метода исторической репрезентации, все эти пути характеристики фазы в истории цивилизации покажутся лишь проекциями категорий диалектики: «в себе» (тезис), «для себя» (антитезис), «в себе и для себя» (синтез), после которых следует отрицание синтеза, что само по себе предполагает новый тезис (что есть не что иное, как новое «в себе»), и так далее без конца.

Верно то, что можно произвести такую концептуальную редукцию гегелевского метода анализа и таким образом, что не было бы обидно для самого Гегеля, поскольку он рассматривал эти категории как фундаментальные для логики и онтологии и как ключ к пониманию любого процесса, протекающего в бытии либо в сознании.

Но я, в соответствии с моим способом характеристики его мысли с точки зрения лингвистической модели, использованной в его определениях не только этапов бытия и логики, но также и

истории, предпочитают рассматривать эти фазы как концептуализации различных типов отношений вообще как порожденных догадкой Гегеля об уровнях, на которых должен действовать язык, а следовательно, и само сознание.

Напомню, что Гегель характеризовал Рим как «житейскую прозу» в противоположность «первоначальной дикой поэзии» Востока и «гармонической поэзии» греческого образа жизни¹⁴³. Эта характеристика является реминисценцией введенного Вико разделения века богов, века героев и века людей. Римляне вели не «естественный», но «формальный» образ жизни, то есть вели жизнь поверхностности и отношений, опосредованных силой и ритуалом, разрозненную жизнь, которая удерживалась вместе лишь самыми напряженными усилиями в практических областях политики, права и войны, но которые оставляли мало энергии или воли для создания высокого искусства либо высокой религии или философии, подобной той, что создали греки. Говоря кратко, римляне представляли мир по типу Метонимии (то есть с точки зрения соприкосновений) и стремились к пониманию его в чисто Синекдохической системе отношений. Римская «действительность» была не чем иным, как полем силы, её идеальность — миром формально упорядоченных отношений во времени (благоговение перед предками; право собственности *pater familias* по отношению к сыновьям, женам и дочерям; законы наследования и так далее) и в пространстве (дороги, армии, проконсулы, пограничные валы и т. п.). Ирония в том, что Рим оказался жертвой, принесенной мировоззрению и духу, который представлял и свою реальность, и свой идеал в точности наоборот. Христианство представляет собой отрицание действительности силы в завоевании как пространства, так и времени, и отрицание ценности любых формальных отношений. Христианин представляет мир как одну из сторон метафоры, чья другая и главная сторона, посредством которой мир получает свой смысл и идентичность, определённую, полагается существующей в ином мире. И будучи далёк от признания претензий Метонимического или Иронического понимания мира, христианин стремится к тому, чтобы превзойти все напряжения между идеалом и реальностью, которые предполагают сами эти типы понимания.

Поскольку мы схватили динамику системы, с помощью которой Гегель характеризовал данную фазу мирового исторического процесса, мы можем более ясно представить в современных терминах, как он выработал свои понятия происхождения и эволюции мировой истории и почему он поделил её на четыре главных периода. Это разделение соответствует четырем типам сознания, представленным в модальностях самой тропологической проекции. Например, состояние дикости может быть уподоблено той стадии, на которой человеческое со-

¹⁴³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 312.

знание живёт, не имея представления о существенном различии между собою и миром природы, в котором обычай господствует над жизнью, не замечая какой-либо внутренней напряженности, которая может быть порождена в обществе правом индивида стремиться к чему-либо другому, нежели к тому, что диктует обычай в качестве возможного стремления; в невежестве, суеверии и страхе, не имея какой-либо особой цели для народа как целостности; без понятия истории, но в бесконечном настоящем; не обладая каким-либо абстрактным понятием, которое могло бы породить религиозную (в противоположность мифической), художественную (в противоположность ремесленной) и философскую (в противоположность конкретной) рефлексию; скорее в состоянии принуждения, чем морали, которая предполагает способность выбирать; и без какого-либо иного закона, нежели право сильнейшего.

Переход от дикости к великим цивилизациям Востока и Ближнего Востока, архаическим культурам, как их называют, может быть уподоблен пробуждению сознания, возможности Метафорического представления, которое само вызывается чувством различия между тем, с чем кто-то знаком, и тем, с чем он не знаком. Метафора есть тип преодоления разрыва между этими двумя порядками представляемой реальности, и в цивилизациях древнего Востока имеются примеры того, что составляет существенно Метафорический тип жизни и сознания. Восток, писал Гегель, есть «непосредственное сознание, субстанциальная духовность, к которой субъективная воля относится прежде всего как вера, доверие, повиновение»¹⁴⁴. Поэтому когда Гегель уподобил Восток периоду детства в истории, он предположил — как ранее Вико, — что тип понимания мира, возникающий в этом регионе в определённое время, есть простое Метафорическое отождествление субъекта с объектом.

Переход от детства истории к её отрочеству идёт путём Центральной Азии, где индивидуальность субъекта выражает себя в «произволе» возникших там племен, бросивших вызов монолитному порядку, наложенному властителем на субъект на основе единства, которое ощущается существующим, но ещё не имеет своего основания в общем самосознании¹⁴⁵. Переход к греческому миру, фазе отрочества, произошёл от *представления изоляции индивида в рамках Метафорического отождествления единства к утверждению идеала как индивидуальности*, то есть как самостоятельной причины, то есть путём Метонимической редукции. Как выразил это Гегель:

То, что на Востоке разделено на две крайности, на субстанциальное начало как таковое и на обращающуюся в прах по сравнению с ними индивидуальность, здесь соединено. Однако разделённые моменты объединены лишь

¹⁴⁴ Там же. С. 148.

¹⁴⁵ Там же. С. 148–149.

непосредственно, и поэтому в то же время в них оказывается величайшее противоречие¹⁴⁶.

Вот почему, с точки зрения Гегеля, греческая цивилизация только казалась конкретным единством, вот почему она очень быстро отцвела, чтобы увянуть и умереть так же быстро, как возникла. Ей недоставало принципа, благодаря которому был возможен сам тип рассмотрения единства части с целым. Рим понимал такой тип отношений, каким был Синекдохический, но только формально, абстрактно, как долг, власть или могущество. Его «серьёзность» представляла переход истории к возмужалости:

Ведь возраст возмужалости характеризуется не подчинением произволу господина и не собственным прекрасным произволом, но служит общей цели, причём индивидуум исчезает и достигает своей личной цели лишь в общей цели¹⁴⁷.

Пока я охарактеризовал первые три фазы Классического Трагического сюжета: первая фаза, представляющая *pathos*, или общее состояние чувства, которое открывает действие; вторая — представляющая *agon*, или конфликт, который продвигает действие вперёд; и третья — представляющая неистовство субъекта, *sparagmos*, которое создаёт состояние *dépouement*¹⁴⁸ и толкает действие вперёд к разрешению (*anagnorisis*). Три фазы этой драмы не разрешаются, однако, по типу Трагедии, даже если каждая фаза описывает модель Трагического роста и падения. Фаза примирения (*anagnorisis*), к которой действие приводится присущим Римской цивилизации противоречием, и её дух отмечены не проявлением железного закона судьбы или справедливости, требуемым Классической греческой трагедией в качестве своего разрешения, но скорее вложением того, что кажется таким законом, в рамки христианского (Комического) видения окончательного освобождения человек от его мира и его окончательного примирения с Богом. Трагическое видение уничтожается в виду целого, которое превосходит Иронию, имплицитную в разрешении Классической трагедии, в которой, тогда как сознанию открывается что-то новое, это новое всегда выступает на фоне ещё большей тайны, самой Судьбы.

Хотя фаза истории, представленная кристаллизацией новой цивилизации в Западной Европе, может показаться вхождением человечества в «старость», этот вывод был бы оправдан, если бы подходящей для истории аналогией был природный процесс. Но, возражал Гегель, история есть прежде всего «дух», а это значит, что в истории, в противоположность природе, «возмужалость» есть момент «силы» и «единства», мелькнувших в христианском видении «примирения» Творения со своим Творцом¹⁴⁹. Трагическое видение преодолевается поэтому в представлении целого мирового процесса не по аналогии с природой или с Классичес-

¹⁴⁶ Там же. С. 150.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Развязка (фр.).

¹⁴⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 151.

кой Трагедией, или с Классической Комедией (которая отстаивает право жизни, тогда как Трагедия представляет позицию судьбы), но с христианской «божественной комедией», в конце которой, как в дантовском эпическом выражении наполняющей её идеи, все в итоге обретает покой на подобающем месте в иерархии бытия. Но самое христианское видение есть лишь *Метафорическое представление* истины целого. Её выражение должно быть выполнено через *agon* и *spargmos* её отношения с миром, которое цивилизация Запада проносит через конфликт церкви и государства в Средние века и через конфликт наций в ранний период Нового времени к тому пункту, в котором весь исторический процесс в конечном итоге принципиально понимается как драма воссоединения человека со своей собственной сущностью, то есть со свободой и разумом, и указывает на время, в котором совершенная свобода будет совершенным разумом и разумной свободой, истиной целого, которое является Абсолютом, то есть, как сказал Гегель, не что иное, как сама жизнь в полном понимании того, чем она является.

Это значит, что Гегель мог «поместить» своё собственное время в явно провиденциалистское по природе воззрение, но которое, по его мнению, не апеллировало к наивной вере или распространенным убеждениям, но скорее имело свои основания как в эмпирической очевидности, так и в рациональном восприятии того, что выражает эта очевидность. Период революции представлял для него кульминацию агонального периода, в котором нации распались на своё другое, но несли в себе принципы внутренней связности и внутренних отношений друг с другом. Эти принципы представляли (в Синекдохически постигнутых формах, в которых Гегель расположил их как части целого) основу для убеждения в финальном объединении мира в новой форме государства, форме, которая могла быть уточнена только предположительно. Америка и Россия предстают как возможности развития в будущем новых видов государств, но историческое знание и философское постижение этого вынуждены остановиться на рассмотрении того, что уже произошло и что имеет место в настоящем. В лучшем случае они могут говорить о возможностях будущего развития на основе логического продолжения тенденций, уже различимых в целостном процессе, и могут предполагать формы, через которые должно пройти будущее развитие в переходе от конкретного воплощения человеческого духа в национальном государстве до мирового государства, которое предвещает их реализовавшаяся интеграция.

Эти формы, рассмотренные в контексте более высокого уровня интеграции сознания и бытия, будут обладать такими же модальными отношениями, как и те, в которых прошли

отдельные фазы целостного исторического процесса, так и те, фазы которых исторический процесс в целом миновал. Гегель предполагал, что дело будет обстоять именно так, поскольку эти формы есть формы самого сознания. Мировая история может быть постигнута только с такой точки зрения, ибо эти формы есть модальности сознания в измерениях разума, чувства и воли. Внутренняя динамика единичной фазы процесса образует динамику целого.

Например, «сюжет» истории Востока сам по себе разложим на четыре фазы. Гегель характеризовал его торжественное начало как разрыв с чисто органическими процессами дикого существования, в ходе которого произошли рассеивание языка и формирование рас. Историческое сознание как таковое не знает и не может знать этого примитивного существования. Человек знает его только как миф и может, подразумевая Гегеля, постичь его только в форме мифа, то есть интуитивно, Метафорически. Однако как только единство человека с природой, будучи опосредовано лишь обычаем, оказывается разрушенным и сознание отпадает от мифического (или наивно поэтического) представления о мире и обретает представление о дистанции между сознанием и его объектом (что есть предпосылка наивного прозаического существования), можно сказать, что началась подлинная история, потому что историческое развитие, в отличие от примитивного изменения и эволюции, возможно только в контексте ощущаемого противоречия между сознанием и его объектом. Человеческое сознание переживает это напряжение как *недостаток*, который оно пытается восполнить наложением порядка, четыре формы которого выступают как фазы исторического развития Востока: китайская, индийская, персидская и египетская соответственно.

Последовательность этих четырёх фаз цивилизации Востока сама по себе может быть понята и как Трагическая Драма в четырёх актах, и как процесс, в котором сознание проходит от чисто Метафорического представления о своих цивилизационных проектах через Метонимию и Синекдоху к ироническому разделению и разрушению. Согласно Гегелю, процесс в целом должен рассматриваться в этом отношении как достижение порядка посредством наложения деспотичной воли на человеческий материал¹⁵⁰. Поэтому Китай охарактеризован как «теократический деспотизм», действующий по типу (Метафорической) идентификации (политического) субъекта с сувереном. В китайской цивилизации не делается формального различия между приватной и публичной сферами, между моралью и правом, между прошлым и настоящим, как и между внутренним и внешним мирами. Китайские императоры принципиально декларировали гос-

¹⁵⁰ Там же. С. 155.

¹⁵¹ Там же. С. 156–157.

подство над миром, пусть не были способны его достичь. Это мир чистой субъективности, хотя эта субъективность сконцентрирована не в создавших Китайскую империю индивидах, но в «главе государства», единственно свободном¹⁵¹.

Но, сказал Гегель, во «второй форме — в индийском государстве, мы видим, что прежде всего единство государственного организма... дезорганизовано. Отдельные силы являются обособленными и свободными в отношении друг к другу». Касты фиксированы, но «благодаря устанавливающей их религии они становятся *природными* различиями». Они существуют по типу причинно обусловленного обособления, то есть *Метонимии*, и в постоянном *агональном* напряжении, по контрасту с *pathos*, который прежде формально объединял правителя и подданных, субъект и объект, в Метафорически ориентированной китайской форме. Поэтому также в Индии теократический *деспотизм* уступает место теократической *аристократии* с соответствующей утратой порядка и направления. Поскольку *обособление* полагается содержащимся в самой природе космоса, в целостности не может быть порядка и общего направления. Принцип этой цивилизации «содержит в себе такие крайности, как представление об абстрактно едином и простом божестве и общее представление о чувственных силах природы. Связью между тем и другим является лишь непрерывное изменение, беспрестанное перебегание от одной крайности к другой, дикое, бессвязное упоение, которое должно казаться правильно функционирующему сознанию безумием»¹⁵².

Принцип, благодаря которому это обособление может быть преодолено и единство человека может быть достигнуто на началах более адекватных его переводу в социальные и политические принципы, то есть *Синекдохическое* представление о духовной природе всего сущего, возникло в Персии, где, однако, этот «дух» ещё рассматривался с точки зрения его материального аналога, чистого света. Таким образом, писал Гегель, «Китай совершенно специфически восточен; Индию мы могли бы сравнить с Грецией, а Персию с Римом»¹⁵³, ибо в Персии не только теократическая власть возникла как монархия, но и принцип, на основании которого она строила своё господство, *духовный принцип*, был *материально сконструирован*, поэтому у неё не было средств представления своего сознательного идеала, правления по закону, в терминах которого было бы действительно допустимо признание достоинства субъекта. Единство Персии понималось как «благодетельное солнце», которое светит всем одинаково, связывая части в целое в чисто внешних отношениях, которые, тем не менее, считаются и переживаются субъектом как *благодетельные*¹⁵⁴. Как и в любой чисто формальной связности, в которой

¹⁵² Там же. С. 157.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же.

принцип отношения части к целому осознается как фундаментальный, Персидская империя допускала кристаллизацию и развитие отдельных народов, таких как еврейский, ошибочно считая, что таким частям можно позволить развиваться без дробления или разрыва предполагаемого духовного единства целого¹⁵⁵.

То, что развитие части без угрозы единству целого невозможно, показывают два факта: восстание греков в Ионии, отстаивавших абсолютное достоинство индивидуальности по отношению к обманчивой универсальности, и восстание египтян, защищавших материальные требования от обманчивой духовности.

В Египте, писал Гегель, «происходит взаимное проникновение абстрактных противоречий, оказывающееся их разрешением»¹⁵⁶. Египтяне представляли мир Иронически, как расколотое состояние, в котором обособленность духа и материи переживается как глубокая боль и тревога. Поэтому египетская культура представляла сторону «противоречивейших определений, которые ещё не могут породить своего сочетания, но, ставя себе это порождение своей задачей», делают себя «загадкой» для себя самих и других. Эта загадка была окончательно разрешена — и с этим решением был задан принцип перехода к новому миру — в Греции. Решение загадки было, конечно, ответом, данным Эдипом Сфинксу, которого он встретил на пересечении трёх дорог, следуя в Фивы¹⁵⁷. Разгадкой, которую египтяне не могли найти, был «человек», но факт, что решение было найдено не на Востоке, а на Западе (в мифе об Эдипе Сфинкс прибыл в Грецию), предполагает, что прирост человеческого сознания в ходе Трагического подъёма и падения того или иного воплощения человечества в конкретной культуре, происходит не в ней самой, но в той культуре, которая придёт после неё и преуспеет в разрешении «загадки», заданной Ироническим сознанием. Характеристика тайны человеческого существования как загадки есть лишь иной способ указания на Комическую в существе своём природу всего исторического поиска.

Здесь нет необходимости обращаться к полному изложению драмы человеческой истории, сделанному Гегелем в «Философии истории». Важно, что Гегель просил нас считать себя актёрами в драме, которая, хотя её реальный конец и неизвестен, демонстрирует порядок и последовательность хорошо написанной пьесы или диалектического доказательства, а потому даёт нам веские основания считать, что разрешение этой драмы не только будет не лишено смысла, но даже не будет Трагическим. Трагическому видению отдается должное как средству освещения определённого аспекта нашего существования, определённой фазы эволюции и отдельной культуры, и цивилизации в целом. Но Трагическое видение несёт в себе

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Там же. С. 158.

¹⁵⁷ Там же. С. 249.

более высокое представление о Комической природе целого. Поэтому различным типам, в которых мы представляем мир и постигаем его в сознании — типам Метафоры, Метонимии и Синекдохи, — отдается должное как средствам обретения этого более высокого сознания несовершенства и фрагментарной природы любого указанного понимания мира, что есть Ирония.

В науке мы не можем идти далее этой Иронической позы, ибо, поскольку мы существуем в истории, мы никогда не узнаем окончательную правду об истории. Тем не менее мы можем мельком увидеть форму, которую примет эта истина — как гармонию, разум, свободу, единство сознания и бытия, которые прочувствованы в религии, Метафорически вообразены в искусстве, Метонимически охарактеризованы в науке, Синекдохически постигнуты в философии и Иронически дистанцированы и сделаны объектом ещё более значительных усилий постижения в самом историческом сознании. Оправдание этих усилий, перед лицом иронического осознания их неизбежной ограниченности, дается самим искусством в Комическом видении хаоса форм, которое становится весельем, радостным утверждением целого.

Движение от восприятия мира на основе религиозного, художественного, научного, философского и исторического видов его понимания (каждое понимание считает предшествующее просто представлением) отражает сущностное движение бытия в его актуализации и сознания в его реализации в истории. Историческое сознание в себе рождается в то же время, что и собственно исторический тип существования в истории человечества. Со времени древних греков до Гегеля это историческое сознание стало «для себя», отделившись от других форм сознания, и было использовано разными историками для создания различных типов «рефлексивных» историй, которые они действительно писали. Реальное написание истории служит причиной для третьего вида исторической рефлексии, то есть рефлексии природы самого исторического сознания и его связи с историческим бытием, и содействует тому, что является предпосылками более высокого типа сознания в общем, в рамках религиозного, художественного, научного и философского сознаний.

Религия, искусство, наука и философия сами отражают различные стадии в разрыве сознания данной цивилизации (и сознания вообще) со своим объектом (который, в случае сознания вообще, есть чистое бытие). Это может быть использовано для характеристики качества культурного представления и понимания себя и мира по мере того, как культура развивается во времени в модальностях в-себе, для-себя, в-себе-и-

для-себя и в-себе-для-себя-и-через-себя, которые, в свою очередь, задают типы характеристики четырёх стадий, через которые проходят все цивилизации от рождения до смерти. Но представление природы этих четырёх стадий философской историей того типа, который был предложен Гегелем в его работе, отражает рождение ещё более высокого порядка сознания, который создаёт основания для преодоления «Иронической» природы отношения сознания к бытию вообще, равно как и «Иронической» природы отношения цивилизации с её различными воплощениями в мировой истории. Этот новый тип сознания представляет развитие сознания до Комического видения мирового процесса, которое теперь не только утверждает первичность жизни по отношению к смерти перед лицом любой данной Трагической ситуации, но также знает основания для этого утверждения.

**Часть II ЧЕТЫРЕ ВИДА «РЕАЛИЗМА»
В ИСТОРИОГРАФИИ XIX ВЕКА**

3 Мишле: ИСТОРИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ КАК РОМАН

Введение

Гегель, критик всех предшествовавших ему историков, был историческим сознанием следующего за ним века. Никто не приблизился к достижению уровня понимания и глубины его исследования проблемы исторического сознания, даже Кроче, философ, близкий Гегелю по темпераменту и широте интересов. Но, тем не менее, несколько исторических мыслителей захотели постичь внутреннюю сторону собственных предсуждений об истории и того вида познания, который возникает при её изучении. Те, кто изучал историю профессионально, были слишком озабочены, описывая историю, чтобы более близко исследовать теоретические основы своей деятельности. Оправдание исторического знания, которое попытался дать Гегель, казалось и ненужным, и излишне многословным. Изучение истории превратилось в профессию в те самые годы, когда Гегель тщательно обдумывал проблему его теоретического оправдания как особой формы сознания и пытался определить её отношение к искусству, науке, философии, религиозному чувству. И этот переход истории от общей области изысканий, культивируемой любителями, дилетантами и антикварами, к профессиональной дисциплине казался достаточным оправданием для разрыва историографии с бесконечными спекуляциями «философов истории».

В Берлинском университете в 1810 году и в Сорбонне в 1812 году были основаны кафедры истории. Чуть позже были учреждены общества по редактированию и публикации исторических документов: общество «*Monumenta Germaniae Historica*» в 1819 году, «*École des Chartes*» в 1821 году. Правительственные дотации этим обществам — стимулировавшие симпатии той эпохи к национализму — стали поступать вскоре, в 1830-х годах. Во второй половине века были основаны главные национальные журналы по истории: в 1859 году «*Historische Zeitschrift*»,

в 1876 году — «*Révue historique*», в 1884 году — «*Rivista storica italiana*» и в 1886 году — «*English Historical Review*». Профессия становилась все более академической. Профессура формировала научные круги для содействия и развития социально-ответственной историографии; она подготавливала и лицензировала новичков, сохраняла стандарты мастерства, учреждала органы внутривузовской коммуникации и в целом пользовалась привилегированным положением в гуманитарных и социальных отделениях университетов. В этом упорядочивании поля истории Англия отставала от континентальных государств. Должность королевского профессора истории [Regius Professorship of History], которую первым занял Стаббс, была учреждена в Оксфорде только в 1866 году, в 1869 году за ним последовал Кембридж. Но английские студенты не специализировались по истории как отдельной области знания до 1875 года.

Итак, если занятие историей и было профессионализировано в этот период, то все ещё оставалась неясной теоретическая основа его упорядочивания. Трансформация исторического мышления от любительской деятельности к профессиональной не сопровождалась такой же концептуальной революцией, какая сопровождала подобные изменения в других областях, таких как физика, химия и биология. Обучение «историческому методу», по существу, состояло в предписании употреблять наиболее изощренные филологические техники для критики исторических документов в сочетании с рядом положений касательно того, что историку не позволяется покушаться на основу документов, которые подверглись такой критике. Например, вскоре стало общим местом то, что история — это не отрасль метафизики или религии, смешение которых с историческим знанием ведет к «впадению» исторического сознания в ересь «философии истории». Вместо этого утверждалось, что история должна рассматриваться как сочетание «науки» и «искусства». Но смысл терминов «наука» и «искусство» оставался неясным. Несомненно, было понятно, что историку следует постараться быть «научным» в исследовании документов и в усилиях определить, «что действительно случилось» в прошлом, как и то, что он должен представить своим читателям прошлое «художественно». Но было всеобщее согласие в том, что история — это не «строгая» наука, использующая или открывающая законы, какими были физика и химия. Другими словами, она не была позитивистской наукой, и историку следовало оставаться верным бэконовскому, эмпирическому и индуктивному, пониманию задачи ученого, что означало, что историография должна остаться доньютоновской наукой. И то же самое говорилось о «художественном» компоненте в исторической репрезентации. Даже в качестве искусства историография не рассматривалась как то, что в начале XIX века на-

зывалась «свободным искусством», то есть как творческое искусство, наподобие того, что культивировали романисты и поэты-романтики. Как форма искусства, историография могла быть «живой» и стимулирующей, даже «занимательной» до тех пор, пока художник-историк не позволял себе использовать что-либо иное, нежели технику и средства традиционного рассказывания историй. Как изложено во вступительной статье первого выпуска «English Historical Review» (*EHR*): «Вместо того чтобы полагать, что правдивая история скучна, мы полагаем, что скучная история — это обычно плохая история, и будем наиболее высоко ценить тех авторов, которые могут представить свои исследования ясным и впечатляющим образом».

Главной идеей было то, что в обнаружившемся разрыве между «строгими» (позитивистскими) науками и «свободными» (романтическими) искусствами первой половины XIX века история могла законно претендовать на нейтральное место между ними, на основе которого могли примириться и воссоединиться «две культуры» для общего служения целям цивилизационного общества. Как сказано во вступительной статье *EHR*:

Мы верим, что история, и в гораздо большей степени, чем признавали до сих пор её сторонники, является центральной среди прочих гуманитарных наук и способна просвещать и обогащать все остальные¹.

Но для того чтобы достичь этой цели просвещения и обогащения, истории нужно развиваться вне партийных интересов и конфессиональных пристрастий. Это означает, что исторические исследования и обобщения необходимо удерживать в умеренных пределах, избегая опасностей ограниченности, с одной стороны, и неопределённости — с другой. Как указывает *EHR*, в середине века господствовали две точки зрения на функцию истории: одна, что история — это только иная форма политического комментария, другая, что история — это комментарий ко всему, что случилось когда-либо в человеческую эпоху. *EHR* предполагал избежать обеих крайностей, привлекая статьи «ученых всех специальных отраслей»² исторических исследований и, главное — «отвергая статьи, которые обсуждают... вопросы, ссылаясь на современную полемику»³.

В этом плане *EHR* следовал линии, намеченной «*Révue historique*», то есть стремлению «избегать современных дискуссий, обсуждать темы... с методологической строгостью и отсутствием слепой веры, чего требует наука, и не искать аргументов за или против тех доктрин, которые обсуждаются только косвенно»⁴. Но эта апелляция к методологической «строгости» и отрицанию слепой веры была сделана при отсутствии каких бы то ни было самых общих представлений о том, в чем же они могли состоять. На самом деле целью было, как вполне ясно обозначено в предисловии к первому выпуску «*Historische Zeitschrift*», осво-

¹ The Varieties of History: From Voltaire to the Present / Ed. F. Stern. New York, 1956. P. 177.

² Ibid. P. 176.

³ Ibid. P. 177.

⁴ Ibid. P. 173.

бождение истории от тех целей, которые ставили перед ней радикалы и реакционеры на политической сцене, и служить — путём упорядочивания истории — интересам и ценностям нового общественного порядка и классам, которые пришли к власти после революционной эпохи.

«Historische Zeitschrift» настаивал на том, что он будет «научным» журналом, целью которого является «представить истинный метод исторического исследования и указать на отклонения от него». Однако он также настаивал на том, чтобы его интересы не понимались ни как узко антикварные, ни как близкие политике. «Нашей целью, — гласит предисловие к первому выпуску, — не является ни обсуждение нерешенных вопросов текущей политики, ни приверженность какой-то одной политической партии». Не казалось, тем не менее, «противоречием» исключение (в качестве обоснованного подхода к истории) точек зрения, представленных «феодализмом, который навязывает прогрессирующей жизни безжизненные элементы; радикализмом, который заменяет субъективным произволом органическое развитие; [и] ультрамонтанством, которое подвергает национальное духовное развитие влиянию чуждой Церкви»⁵. Все это означало, что профессионализация истории действительно имела определённый политический подтекст и что «теория», на которой в конечном счёте основывалась её сциентизация, была, собственно, идеологией средних секторов социального спектра, представленного, с одной стороны, Консерваторами, а с другой — Либералами.

Фактически и во Франции, и в Германии академическое положение историков левого крыла и философов истории улучшалось и ухудшалось в зависимости от состояния самого радикализма. Это значит, что по большей части оно ухудшалось. В 1818 году Виктор Кузен⁶ и Гизо⁷ были уволены из Сорбонны за обучение скорее «идеям», чем «фактам»⁸. Фейербаху и Д. Ф. Штраусу⁹ было отказано в академической карьере в Германии из-за их «радикальных» идей. В 1850 году свобода обучения во французских университетах была отменена в интересах защиты «общества» от угрозы «атеизма и социализма»¹⁰. Мишле, Кинэ¹¹ и польский поэт Мицкевич были изгнаны, их «опасные книги» были запрещены, а историкам было особо запрещено отклоняться от хронологического порядка в изложении материала¹². И именно в это время Кузен и Тьер¹³, будучи некогда сами жертвами политической дискриминации, поддерживали репрессивные действия¹⁴. Не удивительно, что поэт-революционер Гейне забыл на время о своих самых острых насмешках в адрес профессиональных историков и распространителей академического гуманизма.

⁵ Ibid. P. 171–172.

⁶ Виктор Кузен (1792–1867) — французский философ и ученый, общественный деятель, автор работ по истории философии, по истории Франции XVII века.

⁷ Франсуа Пьер Гийом Гизо (1787–1874) — французский историк и государственный деятель, автор многочисленных трудов по истории Франции и Европы.

⁸ Liard L. Enseignement supérieur en France, 1789–1893. Vol. 2. P. 157–159.

⁹ Давид Фридрих Штраус (1808–1874) — немецкий философ, историк, теолог, публицист, общественный деятель. Автор «Жизни Иисуса», написанной им под влиянием герменевтики Шлейермахера.

¹⁰ Ibid. P. 234.

¹¹ Эдгар Кинэ (1803–1875) — французский историк, писатель, переводчик Гердера, автор трудов по средневековой истории и истории Нового времени, а также по истории французской революции.

¹² Ibid. P. 246.

¹³ Луи Адольф Тьер (1797–1877) — знаменитый французский политический деятель, историк, автор обширной «Истории французской революции с 1789 года до 18 брюмера».

¹⁴ Ibid. P. 234.

Находясь в изгнании в Париже, Гейне набросился на профессию, которая скрывала поддержку репрессивного режима за маской объективности и незаинтересованного изучения прошлого, тем самым он начал наступление против академической учености, которое будет продолжено Марксом слева и Ницше справа и которое достигнет кульминации в последнем десятилетии века в полномасштабном восстании как художников, так и обществоведов, против бремени исторического сознания в целом.

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!
Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
Der weiss das Leben zusammenzusetzen,
Und er macht ein verständlich System daraus;
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockketzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus¹⁵.

Философы истории, философы природы, эстеты в гетевском смысле и «умники» Исторической школы вовлечены, утверждает Гейне, в тайный сговор подавления «трехдневной лихорадки свободы в немецком народе». Особенно историки «пресмыкающиеся и интригующие» (*Ranken und Ränken*)¹⁶, культивирующие «удобный утешительный фатализм» как противоядие против политического интереса. Даже поэты-романтики не избежали обвинений. Когда историки склоняли сознание к размышлению о прошлом, поэты устремляли его в неопределённое будущее, делая настоящее не чем иным, как неясным предчувствием того, что могло быть или все ещё могло быть, но в любом случае предполагая, что живущие сами по себе не цель, но скорее только средства для достижения неясно представляемого «Humanität». Ни «научная» история, ни «эстетическая» поэзия, говорил Гейне,

не согласуются полностью с нашим ясным чувством жизни. С одной стороны, мы не желаем бесполезно вдохновляться и рисковать тем лучшим, чем обладаем, ради бесполезного прошлого. С другой стороны, мы также требуем, чтобы живое настоящее ценилось, как оно того заслуживает, а не просто служило средством некой далекой цели. На самом деле мы считаем себя более важным, чем просто средством для достижения какой-то цели. Мы полагаем, что средства и цели — это лишь условные понятия, с помощью которых предающийся размышлениям человек толкует природу и историю и о которых Создатель ничего не знает. Ибо каждое творение самоцельно, каждое событие — самообусловлено, и все — весь мир в целом — находится здесь на своем праве¹⁷.

И он заканчивает вызовом обоим антисептическим концепциям истории, насаждаемым, с одной стороны, профессиональными историками, а с другой стороны, больничной философией поэтов-романтиков:

Жизнь — не средство, не цель. Жизнь — это право. Жизнь требует утверждения этого права вопреки претензиям превращающей в камень смерти, вопреки прошлому. Таким оправданием жизни является Революция. Элегическое безразличие историков и поэтов не должно парализовать наши усилия, когда мы вовлечены в это дело. Не должны романтические взгля-

¹⁵ Heine H. Mein wertvollstes Vermächtnis: Religion, Leben, Dichtung. Zurich, 1950. P. 116.

¹⁶ Ibid. P. 98.

¹⁷ The Poetry and Prose of Heinrich Heine. New York, 1948. P. 810.

ды тех, кто обещает нам счастье в будущем, соблазнять нас жертвовать интересами настоящего, безотлагательной борьбой за права человека, за право самой жизни¹⁸.

Противопоставлением прав жизни претензиям мертвого прошлого и ещё не рожденного будущего Гейне предвосхитил ницшевскую атаку 1870-х годов на все формы академической историографии, атаку, которая угрожала стать привычкой в литературе 1880-х (Ибсен), 1890-х (Жид, Манн) и начала 1900-х (Валери, Пруст, Джойс, Д. Г. Лоуренс).

Классики историографии XIX века

Ещё в период между 1821 (выход «О задаче историка» Вильгельма фон Гумбольдта) и 1868 (выход «Историка» Дройзена) годами были написаны работы, которые до сих пор служат образцами современных достижений истории как для профессионалов, так и для любителей. Простой хронологический перечень работ четырёх бесспорных мастеров историографии XIX века будет достаточен, чтобы показать размах и глубину попытки понять прошлое теми способами, которые бросают свет на современные им проблемы. Мастерами, о которых идёт речь, являются Жюль Мишле (1798–1877), выдающийся гений романтической школы историографии; Леопольд фон Ранке (1795–1886), основатель Исторической школы, историчист *par excellence* и автор образцов академической историографии; Алексис де Токвиль (1806–1859), фактический основатель социальной истории и прототип новейших исторических социологов, Эмиля Дюркгейма и Маркса Вебера; и, наконец, Якоб Буркхардт (1818–1897), первый историк культуры, культивировавший эстетическую историографию, и представитель импрессионистического стиля исторической репрезентации. Работы, о которых идёт речь:

- 1824, Ранке, «История латинской и германской нации»;
- 1827, Мишле, перевод «Новой науки» Вико;
- 1828, Мишле, «Очерк современной истории»;
- 1829, Ранке, «История сербской революции»;
- 1831, Мишле, «Предисловие к всемирной истории»;
- 1833–1844, Мишле, «История Франции» (6 томов о Средних веках);
- 1834–1836, Ранке, «История пап»;
- 1835–1840, Токвиль, «Демократия в Америке»;
- 1839–1847, Ранке, «Германская история в эпоху Реформации»;
- 1846, Мишле, «Народ»;
- 1847, Ранке, девять книг «Прусской истории»;
- 1847–1853, Мишле, «История Французской революции»;

¹⁸ Ibid. P. 809–810.

1852—1861, Ранке, «История Франции в XVI и XVII веках»;

1853, Буркхардт, «Эпоха Константина Великого»;

1856, Токвиль, «Старый порядок и революция»;

1859—1868, Ранке, «История Англии в XVII столетии»;

1860, Буркхардт, «Культура Италии в эпоху Возрождения»;

1872—1873, Мишле, «История XIX века».

К этому списку можно было бы добавить работы множества других историков, почти столь же значительных: те, что написаны великими классическими историками Гротом¹⁹, Дройзеном, Моммзеном и Фюстелем де Куланжем²⁰; медиевистами Стаббсом и Мэтлэндом; националистами Зибелем и Трайчке; так называемыми доктринерами Тьери и Гизо; или философами истории Контом, Спенсером²¹, Боклем, Гобино²², Гегелем, Фейербахом, Марксом и Энгельсом, Ницше и Тэнном. Но никто из них, за исключением, возможно, перечисленных философов истории, не может претендовать на влияние и престиж четырёх мастеров: Мишле, Ранке, Токвиля и Буркхардта. Поскольку тогда как другие открыли целые области исследования и могут рассматриваться как представители разных направлений исторического мышления XIX века, только эти четверо — Мишле, Ранке, Токвиль и Буркхардт — до сих пор служат образцами собственно современного исторического сознания. Мишле, Ранке, Токвиль и Буркхардт олицетворяют не только оригинальные достижения работы историка, но также и альтернативные модели того, какой может быть «реалистическая» историография.

Историография против философии истории

В своей «Философии истории» Гегель попытался дать теоретическое обоснование тому типу исторической рефлексии, который он считал присущим исключительно современной эпохе. То, что он назвал «Первоначальной историей», существовало со времени греков. Каждый из четырёх видов Рефлексивной истории, появившийся в ходе развития исторического мышления со времён греков, представлял более высокую форму исторического самосознания. Сама философия истории, как её себе представлял Гегель, есть не что иное, как прояснение принципов, лежащих в основе «Рефлексивной истории», и их систематическое применение к проблеме создания универсальной истории более высоким, более отдающим себе отчёт «Рефлексивным» способом. Он не допускал, что такую универсальную историю пытаются написать сами историки, но настаивал на том, чтобы они передали свои сочинения философам, поскольку одни философы способны понять, что предполагают достижения рефлексивной историографии, способны поднять её эпистемологические, эстетические и

¹⁹ Джордж Грот (1794—1871) — автор монументальной истории Греции (1845—1855, 12 т.), политический деятель.

²⁰ Фюстель де Куланж (1830—1889) — видный французский историк, автор фундаментальных работ по античной истории и истории Франции.

²¹ Герберт Спенсер (1820—1903) — английский философ и социолог, один из основателей позитивизма, оказал большое влияние на общественную мысль Европы XIX века.

²² Жозеф Артур де Гобино (1816—1882) — французский дипломат и ориенталист, автор трудов по климатологии, по религии и философии Центральной Азии, но более всего знаменит своей доктриной о неравенстве человеческих рас.

этические принципы до самосознания, а затем применить их к проблеме истории человечества в целом.

Этот способ разделения историографии и философии истории в целом не был понят или, будучи понят, не был одобрен историками XIX века. Для большинства из них «философия истории» представляла попытку создания истории на основе заранее составленного философского мнения, которая требовала приспособить данные к схеме, взятой из априорного рассуждения. «Исторический метод» — как понимали это выражение классические историографы XIX века — состоял, напротив, в готовности идти в архивы без каких бы то ни было заведомых мнений, изучать найденные там документы, а затем писать историю о событиях, засвидетельствованных документами, таким образом, чтобы сам рассказ сделать объяснением того, «что случилось» в прошлом. Идея состояла в том, чтобы позволить объяснению естественным образом появиться из самих документов, а затем придать его смыслу форму истории [story].

Представление о том, что сами историки строят сюжет на основе событий, обнаруженных в документах, только неясно мелькнуло среди мыслителей, чувствительных к поэтическому элементу в попытках повествовательного описания, например, у такого историка, как И. Г. Дройзен, и у таких философов, как Гегель и Ницше, и у некоторых других. Для большинства историков XIX века было оскорбительным допустить, что историк строит сюжет для своих историй. Не отрицалось, что в отношении прошлого могут появиться различные «точки зрения», но эти «точки зрения» рассматривались скорее как пристрастность, которую следует подавить, нежели как поэтическое видение, которое может прояснить в той же мере, в какой и скрыть. Главной же идеей было «рассказать историю того, что случилось» без значительного концептуального осадка или идеологического преобразования материала. Если история рассказана верно, объяснение того, что случилось, само предстало бы из повествования, подобно тому, как на верно составленной карте проступает структура ландшафта.

История могла иметь объяснительный компонент, подобный «легенде» на карте, но этот компонент должен быть перенесен куда-нибудь на периферию самого повествования, так же как и легенда на карте. «Легенду» истории следует поместить в специальную рамку, заключенную, так сказать, в «общих замечаниях», которыми предваряются или заканчиваются истории. Правдивое объяснение состоит в таком изложении истории, которое столь же точно в деталях, сколь неотразимо по смыслу. Но точность в деталях часто путали с истинным смыслом истории, не обращая внимания на то, что смысл истории задан способом построения сюжета, выбранным для того, чтобы заставить историю

[story] рассказать историю особого рода, не понимая, что выбор способа построения сюжета отражает приверженность философии истории, на что Гегель указывал, обсуждая в «Эстетике» историю как форму литературного творчества.

Что же в таком случае отличает «историю» и «философию истории»? Четыре основных историка XIX века ответили на этот вопрос по-разному, но все они были согласны в том, что истинная история должна быть написана без предвзятости, объективно, интересуясь событиями прошлого ради самих событий, избегая того, чтобы априорно приспособить факты к какой-то формальной системе. И ещё: самым поразительным свойством историй, написанных этими мастерами, была их формальная согласованность, их концептуальное господство над историческим полем. Из четырёх историков именно Буркхардту лучше всего удалось произвести впечатление человека, который просто позволяет фактам «говорить за себя», и сохранить концептуальные принципы повествования, глубже всех запрятав их в ткань своих трудов. Но даже импрессионистская история Буркхардта обладает своей формальной согласованностью, согласованностью «Сатиры», формы, в которой сверхчувствительная душа изображает безумие мира.

Ни один из этих историков, за исключением Токвиля, не вынес на передний план повествования формального объяснительного доказательства. Следует получить принципы, на которые они опираются, путём извлечения смысла из сюжетной линии [story line] написанных ими историй. Это означает, однако, что тяжесть объяснительного эффекта переносится на способ построения сюжета. И этот «историзм», который признан сейчас в одинаковой степени за Мишле, Ранке, Токвилем и Буркхардтом, может быть охарактеризован как объяснительная стратегия в виде простой замены доказательства построением сюжета. Когда они, на манер Ранке, намереваются просто «рассказывать о том, что случилось в действительности», или объяснять прошлое, рассказывая свою «историю» [«story»], они недвусмысленно принимают концепцию объяснения путём описания, но на самом деле они занимались искусством объяснения через построение сюжета. Каждый из них рассказывал свой тип *истории* [story] — Роман, Комедию, Трагедию или Сатиру — или, по крайней мере, предполагал ту или иную из этих форм рассказа в качестве общей рамки того отрезка истории, который он в деталях описывал. «Философии истории», которые они представляли, должны быть охарактеризованы, в таком случае, не только на языке формальной объяснительной стратегии, ими избранной, но также на языке тех типов построения сюжета, которые они выбирали для оформления или оформления рассказываемой истории.

Но даже более важным, чем тип построения сюжета, который они выбирали, дабы придать форму рассказываемым историям [stories], является тип сознания, в котором они префигурировали историческое поле как область исследования, позицию, которую они занимали по отношению к его структуре, и языковой протокол, посредством которого они описывали его. Четыре главных историка XIX века представляют разные решения проблемы того, как писать историю, избирая для построения сюжета типы Романа, Комедии, Трагедии или Сатиры. Но они занимали разные идеологические позиции по отношению к историческому полю — соответственно Анархическую, Консервативную, Либеральную и Реакционную. Ни одна из них не была Радикальной. Языковые протоколы, посредством которых они представляли это поле, отличались подобным же образом: Метафорический, Синекдохический, Метонимический и Иронический.

Романтическая историография как «Реализм» Метафорического типа

Во введении к главе об историческом мышлении XVIII века я предположил, что «реализм» его двойника в XIX веке состоит прежде всего в попытке оправдать веру в прогресс и оптимизм, в то же время избегая Иронии, на которую были обречены философы. Теперь я предполагаю, что Романтическая историография представляет возврат к Метафорическому типу при описании исторического поля и его процессов, но без принятия Органицистской стратегии объяснения, которой обременил её Гердер. Романтики отказались от всех формальных систем объяснения и попытались достичь объяснительного эффекта за счёт использования Метафорического способа описания поля истории и *mythos* [сюжета] Романа, чтобы представить его процессы.

Поле истории как хаос бытия

Этот отказ от всех формальных систем объяснения не должен приниматься всерьёз, однако, для большинства романтиков, которые представляли теорию познания в соответствии со свойственным им описанием исторического поля как «хаоса бытия», как назвал его Карлейль, принимая во внимание которое историк мог занять позицию и наблюдателя и действующего лица исторического процесса. У таких романтиков, как Констан²³, Новалис²⁴ и Карлейль (возьмем для примера этих троих), понимание истории как «хаоса бытия» породило три разные точки зрения, каждая из которых включает разное понимание задачи историка. Позиция Констан представляет Романтический вариант Иронической точки зрения, сохранившейся с конца XVIII века, но более Нигилистской из-за характера его отклика на события ре-

²³ Бенжамен Анри Констан де Ребек (1767–1830) — французский писатель и публицист, автор психологического (в форме исповеди) романа «Адольф» (1816), герой которого — один из первых образцов романтического героя «сына века».

Автор политических сочинений и автобиографических книг.

²⁴ Новалис (настоящее имя — Фридрих фон Харденберг) (1772–1801) — немецкий поэт и философ, представитель йенского кружка романтиков. Высказал идеи интуитивистской диалектики, всеобщего символизма природы, полярности и взаимоперехода всех вещей («магический идеализм»). Автор философских сочинений, лирического цикла «Гимны к ночи» (1800), «Духовных песен», незаконченного романа «Генрих фон Офтердинген» (опубликован в 1802 году).

волюции и реакции. Одну из его характеристик мира истории можно взять в качестве примера того настроения понимания, которое намеревалось преодолеть историческое мышление его времени. В одном высказывании из эссе «О религии» Констан писал:

Человек, победитель в тех сражениях, в которых он участвует, смотрит на мир, опустошенный защитными силами, и удивляется своей победе... Его воображение, ныне праздное и одинокое, обращается к самому себе. Он обнаруживает себя одиноким на земле, которая может его поглотить. На этой земле поколения сменяют одно другое, эфемерные, случайные, разобщенные; они появляются, они страдают, они умирают... Не слышно гласа того рода, что больше не длится среди живущих и поныне родах, а голос живущих родов вскоре должен поглотиться все тем же вечным безмолвием. Что будет делать человек без памяти, без надежды, между прошлым, которое он оставляет, и будущим, которое закрыто перед ним? Больше не слышно его мольбы, его молитвы остаются без ответа. Он пренебрег поддержкой, которой окружали его предшественники; он полагается только на его собственные силы²⁵.

Это высказывание явно Ироническое. Об этой Иронии свидетельствует первое предложение, в котором кажущееся «побеждающим» человечество изображено «удивленным» достижением того, к чему оно стремилось и что в конце концов завоевало. Эта победа, однако, обернулась против самого человека, и теперь человек «обнаруживает себя одиноким» обитателем мира, «который может его поглотить». Угроза, которой теперь подвергается человек, как определяет её Констан, происходит из обнаружения бессмысленности истории, открытия бессмысленности череды поколений, которые «сменяют одно другое — эфемерные, случайные, разобщенные; они появляются, они страдают, они умирают». Раздумья над связью между поколениями не дают никакого утешения: «голоса» прошлых поколений не дают живущим ни помощи, ни совета; живущие же должны предстать перед миром, в котором они также вскоре рассеются и будут изгнаны в «то же вечное безмолвие». Таким образом, живущие люди находятся между «прошлым», которое их отвергает, и «будущим», которое «закрыто»; они вынуждены жить «без памяти, без надежды». Распалась вся привычная «поддержка» общественной жизни, и человек полагается «на свои собственные силы»; но эти силы (в приведенном отрывке это ясно предполагается) не адекватны тем задачам, которые перед собой ставили все предыдущие общества и цивилизации. Человеческое сознание, таким образом, изображено как неадекватное и постижению реальности, и попытке какого бы то ни было эффективного контроля над ней. Люди плывут по поверхности исторического моря, более грозного, чем тот природный мир, которому противостояли первобытные дикари со своим невежеством и бессилием на заре человеческой эпохи.

²⁵ Цит. по: Poulet G. *Studies in Human Time* (tr.). Baltimore, 1956. P. 212.

Это именно та Ироническая по отношению к истории позиция, которую намеревались преодолеть главные философские системы начала XIX века, вытеснить теоретически более оправданными концепциями о человеческой способности контролировать свою собственную судьбу и придавать смысл и направление истории. Метафизические тенденции века, отраженные в великих системах Идеализма, Позитивизма и Романтизма, пытались отменить ту разновидность Иронической установки, которую мыслители, подобные Константу, в своём отчаянии приняли в качестве единственной формы, которую может принять «реализм» в постреволюционную эпоху.

Романтический отклик на это настроение *angoisse*²⁶ принял две формы, одна из которых в основном религиозная, другая — эстетическая. Примером религиозного отклика является Новалис, который перед лицом скептицизма и нигилизма позднего Просвещения и непосредственно постреволюционного периода просто утверждал — таким же образом, как и Гердер — искупительный характер самого исторического процесса. Что касается догматизма крайнего скептика, Новалис заменил его догматизмом фидеиста. В работе «Христианский мир или Европа» он заявлял, что тревога его эпохи обязана своей причиной его неспособности признать неадекватность любого исключительно мирского, или исключительно человеческого, решения общественных проблем:

Дайте истинному зрителю спокойно и бесстрастно рассмотреть эпоху падающего государства... Все ваши опоры слишком слабы, если ваше государство сохраняет наклонность к земле. Но привяжите его более возвышенными стремлениями к высотам небес, придайте ему важность во вселенной, и вы будете иметь в нем неистощимый источник, и вы увидите, как богато вознаграждены будут ваши усилия²⁷.

Новалис уповал на новую форму христианства, не католическую и не протестантскую, но космополитическую и унифицированную. И он верил, что подтверждение его надежде следует искать в изучении истории. «Я отсылаю вас к истории», — говорил он. «Ищите в её поучительной последовательности параллельные места и учитесь использовать волшебную палочку аналогии»²⁸. Так человек мог бы обнаружить, наконец, дух христианского слова и преодолеть бесконечную замену одной «буквы» другой. «Проложит ли слово путь другому слову?» — спрашивал он. «Ищите ли вы также и в старом порядке, в старом духе зародыш вырождения? Можете ли вы вообразить себя на лучшем пути к пониманию лучшего духа?»²⁹ Спасение, как утверждал Новалис, не лежит ни в сентиментальном возврате к старому порядку, ни в доктринёрской привязанности к «букве» нового, но скорее в вере, которая примет за образец «дух» самой истории.

²⁶ Тревога (фр.).

²⁷ *Novalis. Hymns...* P. 56 (см. библиографию).

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

О, что за дух духов вы бы почувствовали и прекратили бы эти глупые усилия создавать историю и человечество и придавать им своё направление! Разве история не самостоятельна, не принадлежит самой себе, так же как и бесконечно привлекательна и способна к пророчеству? Изучать её, следовать за ней, учиться у неё, идя с ней в ногу, следовать вере в её обещаниях и советах — об этом никто не помышляет³⁰.

Идеи Новалиса так же «мифичны», как и идеи Констана, они представляют, так сказать, настроение, состояние души, которое поднялось до статуса правды. Исторический мистицизм одного прямо противоположен историческому пирронизму другого, но они одинаково догматичны. Последний предлагал решать проблему жизни утверждением бессмысленности истории, первый же — утверждением того, что осмысленная жизнь может прийти только при безусловной вере в способность истории обеспечить свой собственный смысл и убеждение в том, что люди должны «следовать» истории так же, как в прошлом они следовали религии. То состояние, которое Констан переживал как кошмар, Новалис понимал как повод, чтобы мечтать об освобождении...

Тем не менее надо заметить, что две позиции, описанные таким образом, будут порождать один и тот же тип историографии. В обоих случаях отдельное событие приобретает значение, какое оно не могло требовать от историографии, обусловленной каким-то критическим стандартом, в соответствии с которым историк призван разделять в исторических документах незначимые и значимые события. Для Констана каждое событие было незначимым в качестве вклада в поиск человеком смысла; для Новалиса все события были равно значимыми в качестве вклада в самопознание человека и открытие осмысленности человеческой жизни.

Сходная эстетическая (хотя и более этически ответственная) форма романтизма проявилась в эссе Карлейля «Жизнь Джонсона Босуэла». Здесь Карлейль определяет в качестве цели истории попытку отменить «Эдикт Судьбы, ибо Время не сразу, не вскоре, но через несколько веков абсолютно не будет властвовать над нами». Цель же историка, по мнению Карлейля, — заставить голоса великих людей прошлого предостерегать (и воодушевлять) живущих. В великих исторических сочинениях, говорит он, «они, ушедшие, до сих пор здесь; хоть и скрытые, проявляют себя; хоть и умерли, но все ещё говорят». Здесь задача историка предстаёт как палингенезис, как благочестивая реконструкция прошлого в его единстве, дух которого продолжает влиять на ностальгическую историографию до сегодняшнего дня. И это внушено тем чувством, которое выразил Нибуэр, когда писал:

Есть одна вещь, которая даёт счастье — восстановить забытое и упущенное величие до такого состояния, в котором оно может быть узнано. Серд-

³⁰ Ibid.

це того, кому судьба даровала это, вступает в связь с духами далекого прошлого, и он чувствует себя очастливленным, когда сходство поступков и чувств соединяет его с их настроениями, с которыми он любит великого человека как друга³¹.

Но концепция истории Карлейля, как и его концепция философии, больше была деятельной, чем созерцательной, была более энергичной и напористой в этическом отношении, и, что неожиданно, она сильнее сопротивлялась ностальгическому нарциссизму по сравнению с философами истории раннего романтизма. В эссе «Об истории» он утверждал, что

в действительности все не так, как в написанной истории: действительные события относятся друг к другу отнюдь не так просто, как относятся друг к другу родитель и его потомок; каждое единичное событие — отпрыск не одного, но всех других событий, предшествующих или одновременных ему, и оно, в свою очередь, объединится с другими, дабы дать рождение новому: это вечно живой, вечно работающий Хаос Бытия, где форма за формой происходят от бесчисленных элементов³².

Этот «Хаос Бытия» — говорит Карлейль в своём эссе «О биографии» — должен быть встречен историком в духе, который он описал как одновременно научный и поэтический:

Научный: поскольку у каждого смертного есть стоящая перед ним Проблема Существования, которая, являясь для большинства только Проблемой сохранения вместе души и тела, должна быть до некоторой степени особой, непохожей на проблему другого, но все же, в то же самое время, столь же похожей на проблему другого; вследствие этого похожей на нашу собственную; более того, поучающей, поскольку мы тоже обязаны жить. Поэтический интерес ещё больше: поскольку именно эта самая борьба человеческой Свободной Воли против материальной Необходимости, которую Жизнь каждого человека (просто потому, что человек продолжает жить) будет болсе или менее победно представлять, — это и есть то, что, помимо всего прочего или, скорее, включая все прочее, вызывает Симпатию у смертных сердец; и проявленная ли в действии или написанная и представленная, является не только Поэзией, но единственно возможной Поэзией³³.

Непохожее на Новалиса и религиозных Романтиков сопротивление Карлейля скептицизму предполагает отказ от любой попытки найти смысл жизни вне самого человечества. Человеческая жизнь в её индивидуальных воплощениях является для него наивысшей ценностью; задача же историка, следовательно, состоит не просто в том, чтобы прославлять сам исторический процесс (*à la* Новалис), но скорее в том, чтобы придать человеческой жизни сознание её героической природы.

Однако Карлейль исключает всякую возможность продвижения [в мысли] вне (Метафорического) понимания того, что каждая жизнь является одновременно и «такой же, как всякая другая», и «абсолютно уникальной». Он исключает возможность того, что мы признали бы за собственно историческое «объяснение» мира. Если «каждое единичное событие — отпрыск... всех других событий, предшествующих или одновременных ему»,

³¹ Цит. по: Neff E. Poetry of History. New York, 1947. P. 104—105.

³² A Carlyle Reader. New York, 1969. P. 59—60.

³³ Carlyle Th. Critical and Miscellaneous Essays... Vol. 3. Boston, 1860. P. 52—53.

и историческое поле — это «Хаос Бытия, где форма за формой происходят от бесчисленных элементов», то кажется невозможным представить какой-нибудь путь сведения этого «Хаоса» к порядку. По мнению Карлейля, однако, постижение исторического поля дается двойным движением, — мысли и воображения (или «науки» и «поэзии»), — благодаря которому вещи сначала постигаются в их сходстве с другими вещами, а затем схватываются в своей единственности, или *отличии*, от всего прочего. Карлейль ограничил научное и поэтическое понимание мира *Метафорическим модусом* таким образом, чтобы взаимоотношение между ними представить в качестве естественной «передачи» идей. Метафорический способ толкования исторического поля, представленного как «Хаос Бытия», требует, чтобы историк просто поставил себя перед этим полем в позицию ожидания и предвкушения богатств, которые оно будет ему открывать, с твердым убеждением в том, что если каждая индивидуальная жизнь похожа на всякую другую, она «по причине этого похожа на нашу собственную» и поэтому напрямую представлена сознанию как в своём единстве, так и во взаимоотношении с любой другой индивидуальной жизнью.

Такое понимание истории, однако, отлично от понимания истории Гердером, хотя есть и большое сходство благодаря тому факту, что [историческое] поле рассматривается (буквально) как хаос; оно не видится *кажущимся* хаосом, который работает в конечном счёте на полную интеграцию своих бесчисленных компонентов. В сущности, Карлейль, как и большинство поздних романтиков, видит этот хаос в конечном счёте делимым на два порядка бытия, природа которых обусловлена категориями сходства и различия, использованными им (в процитированном высказывании), чтобы отличить научное понимание от поэтического. История как процесс представляет бесконечную борьбу толпы против исключительного человека, героя. Согласно Карлейлю, историческое знание далее получается просто путём исследования «Хаоса Бытия» для определения точек, в которых появились некие исключительные индивиды и навязали свою волю ленивой и непокорной толпе. Появление героя представляет «победу» «человеческой Свободной Воли над Необходимостью». Задача историка в этот момент — сложить хвалебную песнь в честь героя, а не гимн, *à la* Новалис, «истории-в-целом».

Одним словом, Карлейль обладал критическим принципом, принципом выбора индивидуального героя, человека, совершающего что-то вопреки истории, в качестве подходящего объекта для историографии, по-человечески ответственной. «Хаос Бытия», который Констан понимал как ужасающую пустоту и который Новалис рассматривал как недифференцированную жизненную силу, Карлейль представлял *ситуацией*, с которой сталки-

вается героическая индивидуальность как с полем, которым он должен овладеть, даже если только на миг и хорошо зная об окончательной победе этот «Хаос» посмеется над человеком, который пытается над ним возобладать. «История», по мысли Карлейля, наделяется более значимым собственным смыслом, чем она обладала в понимании её Констаном. А человеческая жизнь наделяется большей ценностью именно в той степени, в которой человек принимает на себя задачу навязать «Хаосу» форму, отметить историю собственным человеческим стремлением быть чем-то большим, нежели *просто* хаос.

Тем не менее представление истории как «Хаоса Бытия», имело, по крайней мере, то преимущество, что освободило историческое сознание от того вида детерминизма, который привёл историческую мысль рационализма Просвещения к Иронии и Сатире; оно превратило историческое поле и исторический процесс в панораму событий, в которой акцент ставится скорее на новых и неожиданных, чем на достигнутых и унаследованных аспектах культурной жизни. Оно сделало из истории арену, на которой скорее ожидается появление чего-то нового, нежели просто бесконечная перестановка старых элементов в рамках ограниченного набора возможных комбинаций. Но оно не дало правила, по которому индивидуальные звенья, появляющиеся в [историческом] поле, могли бы сложиться вместе так, чтобы поддержать хоть какую-то уверенность в том, что *весь процесс* имеет постижимый смысл. Оно просто конституировало историческое поле как «буйство форм», к которому поэт может обратиться за вдохновением, за проверкой своих способностей к сочувствию, пониманию и восприятию.

Мишле: историография, объясненная через Метафору и построенная по сюжету Романа

Констан, Новалис, Карлейль были ярко выраженными «Романтическими» мыслителями, и их размышления об истории вращаются вокруг понимания исторического поля как «Хаоса Бытия», который они интерпретируют, соответственно, как просто хаос, как совокупность творческих сил и как поле борьбы между героями и самой историей. Эти представления, однако, не столько были получены в качестве истины, сколько были приняты на веру благодаря поэтическому чувству их защитников. Французский историк и философ истории Жюль Мишле представлял иную позицию в рамках Романтического движения в связи с его пониманием исторического процесса. Прежде всего, Мишле намеревался найти средства, чтобы поднять Романтическое постижение мира до статуса научного понимания. Для него поэтическое восприятие (осознанное критически) давало доступ к специфически «реалистическому» пониманию мира.

Мишле, в частности, отрицал, что был романтиком. «Романтическим движением», говорится в его письмах, он пренебрег; в то время, когда оно процветало, он был занят в архивах, соединяя своё знание и свою мысль в новом историческом методе, прототипом которого могла бы считаться «Новая наука» Вико. Он охарактеризовал этот новый «метод» как метод «концентрации и реверберации». По его мнению, метод обеспечивал ему «пламя достаточно интенсивное, чтобы расплавить все видимые различия, а затем восстановить в истории их единство, которое они имели в жизни». Тем не менее этот метод (как мы дальше увидим) был не чем иным, как разработкой импликаций Метафорического типа, которая позволяет историку действительно идентифицироваться (через восстановление) и пережить жизнь прошлого в её полноте.

Мишле начал с попытки избежать Иронии путём отказа от тактики и Метонимии, и Синекдохи, основываясь непосредственно на вере в адекватность Метафорического описания исторического поля и исторических процессов. Мишле отрицает какую бы то ни было ценность Механистичных (причинных) упрощений и Формалистских (типологических) обобщений исторического поля. Метафорическое понимание существенного *сходства* вещей превосходит все другие рассуждения в его сочинениях и радикально отличает его от Карлейля и других Романтиков, поборников индивидуализма. Именно такое понимание сходства позволило ему требовать для своих страстных описаний истории статуса научных истин, точно так же как Вико требовал научного статуса для своей, в сущности, «поэтической» концепции истории. Мишле боролся скорее за *символический сплав* разных сущностей, занимающих историческое поле, чем за то, чтобы описывать их как отдельные символы. Какой бы ни была уникальность, которая есть в истории, она рассматривалась Мишле как уникальность целого, а не частей, которые составляют целое. Индивидуальность частей только кажущаяся. Их значимость проистекает из их статуса символов того *единства*, которым, — в истории так же, как и в природе, — *старается стать* всё.

Но тот простой факт, что в мире есть *борьба*, предполагает, что это единство представляет собой *цель*, которую следует достичь, нежели ситуация, которую должно описать. А отсюда для Мишле вытекают два следствия. Первое состоит в том, что историк должен писать свои истории [histories] так, чтобы содействовать реализации того единства, которым всё стремится стать. Другое следствие состоит в том, что всё появляющееся в истории должно быть в конечном счёте оценено с точки зрения вклада, который оно вносит для реализации цели, или с точки зрения степени, в которой оно препятствует её реализации. Поэтому Мишле прибег к построению в сюжете Романа как такой пове-

ствовательной формы, которую можно использовать для уяснения смысла исторического процесса, представляющегося борьбой вечной добродетели против опасного, но, в конечном счёте, одолимого порока.

Как рассказчик [narrator], Мишле использует дуалистическую тактику. Реально для него существовали только две категории, которые можно было применить к индивидуальным сущностям, населяющим историческое поле. И, как во всех дуалистических системах мышления, в его историографической теории не было возможности представления исторического процесса как диалектического или даже нарастающего движения к желаемой цели. Здесь было только чередование преобладания сил порока и сил добродетели — тирании и справедливости, ненависти и любви, — со случайными моментами союзов, подобных тем, которые заключались в первый год Французской революции, что укрепляло его веру в возможность окончательного единства человека с человеком, природой и богом. У крайних пределов человеческих устремлений Мишле предвидел открытие последнего символа, Метафоры Метафор, символа, который заведомо может быть представлен как Природа, Бог, История, Индивидуум или Человечество в целом.

Как способ Метафоры и миф Романтической функции в историографии Мишле можно увидеть в его «Истории Французской революции».³⁴ Его описание духа Франции первого года Революции — следствие Метафорических идентификаций, движущихся от описания её как появления света из темноты к описанию её как триумфа «естественного» порыва к братству и выступления против «искусственных» сил, которые долго ей противостояли, и, наконец, рассматривающих её как чистый символ. Франция, писал он, «храбро движется сквозь эту тёмную зиму [1789—1790 годы] к долгожданной весне, что обещает миру новый свет». Но, спрашивает Мишле, что же есть этот «свет»? Он больше не является светом, отвечает он, «туманной любви к свободе», а скорее светом «единства родной земли»³⁴. Народ «как дети, сбившиеся с пути... и наконец нашедшие свою мать»³⁵. С отменой сословий в провинциях в ноябре 1789 года, утверждает он, рушатся все различия между человеком и человеком, между мужчиной и женщиной, родителями и детьми, богатыми и бедными, аристократами и простолюдинами. А что остаётся? «Братство устранило всяческие препятствия, все федерации вокруг должны объединиться, а союз стремится к единству. — Больше никаких федераций! Они бесполезны, только одно необходимо сейчас — Франция, и она, кажется, преобразилась в триумфе Июля»³⁶.

Мишле спрашивает затем: «Это всё чудо?» И конечно, его ответ был: «Да, самое великое и самое простое из чудес, возврат [человека] к природе». Ибо, поскольку «фундаментальной осно-

³⁴ Michelet J. History of the French Revolution... P. 440.

³⁵ Ibid. P. 441.

³⁶ Ibid. P. 441—442.

вой человеческой природы является общительность», то «потребовался целый мир изобретений против природы, чтобы помешать людям жить вместе»³⁷. Весь Старый порядок выглядел как искусственное препятствие естественному порыву людей объединиться друг с другом. Вся обременительная структура обычаев, обязанностей, пошлин, законов, предписаний, весов, мер и денег, вся прогнившая система, что «заботливо поощряла и поддерживала» соперничество между «городами, областями и корпорациями, — все эти препятствия, эти старые оплоты разрушились и пали в один день»³⁸. А когда они рушатся, «люди поддерживают друг друга, чувствуют, что они похожи, удивляются, что были способны так долго оставаться в неведении друг о друге, сожалеют о бессмысленной враждебности, которая много веков их разделяла, и искупают её, предлагая встретиться и обнять друг друга, открыв навстречу друг другу сердца»³⁹. Это не что иное, писал Мишле,

как то, что дышит чистой любовью единства... сама география упраздняется. Больше нет никаких гор, рек или преград между людьми... Такова сила любви... Нет больше времени и пространства, тех материальных условий, предметом которых является жизнь. Удивительная *vila pioua*, возвышенно духовная, превращающая всю свою Революцию в разновидность мечты, временами очаровательную, временами ужасную, начинается сейчас для Франции. Она не знала ни времени, ни пространства... Все старые символы потускнели, а те новые ещё не имеют большого значения. Присягает ли народ перед старым алтарем, перед святым причастием или клянётся перед холодным образом абстрактной свободы — настоящий символ где-то в другом месте.

Красотой, великолепием, вечным очарованием этих празднеств является то, что символ — живой символ.

Этим символом для человека является человек⁴⁰.

А затем, выражая мнение, которое было одновременно его собственным и тех людей, которые верили тогда в Революцию, Мишле писал:

Мы, почитатели будущего, которые вкладывают свою веру в надежду и смотрят на восток; мы, чьё искажённое и извращённое прошлое становится с каждым днем всё более невозможным, изгнаны из каждого храма; мы те, кто из-за монополии храма лишены храма и алтаря и часто грустим в одинокой общине наших мыслей, у нас в тот день был храм, — такой храм, которого до того никогда не было! Не искусственная церковь, а универсальная церковь, от Вогезов до Севен и от Альп до Пиренеев.

Не условный символ! Вся природа, весь разум, вся истина!⁴¹

Это было, говорил Мишле, — «величайшим разнообразием... в самом совершенном единстве»⁴².

Свои истории Мишле строил по сюжету драмы разоблачения, драмы освобождения духовной силы, сражающейся за свою свободу с силами темноты, драмы искупления. Свою задачу историка он понимал как служение в качестве хранителя того, что освобождается. В своей работе «Народ», написанной в 1846 году,

³⁷ Ibid. P. 442.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. P. 4414–445.

⁴¹ Ibid. P. 450–451.

⁴² Ibid. P. 452.

он писал о своём понимании исторической репрезентации: «Если я не вполне постиг, то, по крайней мере, верно наметил цель истории и дал ей определение, какого ещё не давал никто. Согласно Тьерри, история есть *повествование*, согласно Гизо — *анализ*; я же назвал её *воссозданием истины*, и это имя останется за ней. Пусть будет это моим вкладом в грядущее»⁴³. Эта концепция истории как «воссоздания» применяется как к сюжетной структуре, которая предназначалась для придания формы разнообразным историям [histories], которые писал Мишле, так и к объяснительным стратегиям, в них использованным. Она определяет и содержание историй Мишле, и их форму. Это их «смысл» как в качестве объяснения, так и в качестве репрезентации. Но поскольку Мишле поместил макроисторическую точку развязки в том моменте, когда (в ходе Революции) «народом» были достигнуты совершенная свобода и совершенное единство путём уничтожения всех вставших против этого препятствующих сил, то *тон* его исторической работы становился более меланхоличным, элегическим по мере того, как отступали на задний план идеалы героической фазы Революции среди общественных классов и политических элит, которые первоначально их разделяли и поддерживали.

Мишле доминировал в области историографии во Франции во времена Июльской монархии; его «Очерк современной истории» (1827) был стандартным обзором европейской истории во французских школах до 1850 года, когда новая волна Реакции увлекла Либерализм в Консервативную фазу и расстроила карьеру Мишле в университете. Его «Истории Французской революции» (семь томов были опубликованы в самый разгар страстей, которые вызывали события 1847–1853 годов среди французов всех партий) было предпослано замечание, в котором элегический тон связан с воспоминаниями Мишле о смерти отца, которая произошла в то время, когда он с болью наблюдал за медленной смертью идеалов Революции. Его раздумья над историей, — писал он, — делались им в «самых ужасных обстоятельствах, что могут сопровождать человеческую жизнь, между смертью и могилой, — когда выживший, сам отчасти мертвый, заседает в суде между двумя мирами»⁴⁴. Романтическое построение сюжета истории Франции до периода Революции в работах Мишле, таким образом, было выражено в пределах более широкого Трагического осознания последующего исчезновения. Эта реализация Трагического характера его собственного времени дала Мишле ещё один повод претендовать на звание реалиста. Он чувствовал, что эти условия в точности те же самые, что существовали во Франции в 1780-х годах.

⁴³ Мишле Ж. Народ. М., 1965. С. 18.

⁴⁴ Michelet J. History of the French Revolution... P. 14.

«Очерк» заканчивается кануном революции, описанием переломного состояния, в которое попало всё французское общество в этот период. Как выразил это Мишле:

Весь мир интересовался народом, любил народ, писал для народа; *la Bienfaisance était de bon ton, on faisait de petites aumones et de grandes fêtes*⁴⁵.

Но в то время, когда «высшее общество» искренне разыгрывало *«comédie sentimentale»*, «мировое великое движение» продолжалось в том направлении, которое быстро все изменит.

Настоящее доверенное лицо публики, Фигаро у Бомарше, становился с каждым днем всё более злым; от комедии повернулись к сатире, от сатиры — к трагической драме. Королевство, парламент, дворянство — всё шаталось от слабости; мир был пьян (*comme ivre*)⁴⁶.

Сама философия пострадала от «жала» Руссо и Жильбера. «Никто не верил ни в религию, ни в нерелигиозность; каждый, однако, хотел бы верить; более крепкие духом ходили инкогнито искать веру в иллюзиях Калиостро и ванне Месмера». Тем не менее Франция, как и вся остальная Европа, была захвачена «бесконечным диалогом рационального скептицизма: против нигилизма Юма вырос очевидный догматизм Канта; и везде слышен был великий поэтический голос Гете, гармоничный, имморальный и бесстрастный. Франция, обезумевшая и одержимая жгучим желанием, ничего из этого не поняла. Германия разыгрывала эпическую поэму науки; Франция создавала социальную драму»⁴⁷. Комическая печаль (*le triste comique*) тех последних дней старого общества была результатом контраста между великими обещаниями и полным бессилием тех, кто их дал: *«L'impuissance est le trait commun de tous les ministères d'alors. Tous promettent, et ne peuvent rien»*⁴⁸.

Комической развязкой, которая последовала за этим состоянием раскола, была сама Революция. Соревнование, которое ускорило Революцию, представлено [Мишле] как борьба «между двумя принципами, между старым духом и новым духом». И «новый» дух, дух справедливости, приходит «осуществить, а не уничтожить»⁴⁹. Старый же дух, дух несправедливости, существовал только для сопротивления воплощению нового. И этот принцип радикальной оппозиции дал Мишле основу для его описания Революции в одной фразе: «Революция — это не что иное, как запоздалая реакция справедливости против правительства милости и религии добродетели»⁵⁰. Революция была переворотом, заменой совершенной справедливостью абсолютной тирании. Но этот переворот не объясняется столь просто. Это было «освобождение» народа, в чьей истории Мишле косвенно принимал участие всё это время.

Образ процесса рождения — ещё один, использованный Мишле для характеристики революции. Но увиденное так рождение походило скорее на рождение через кесарево сечение, чем

⁴⁵ Благотворительность была хорошим тоном, подавали милостыню и устраивали праздники (фр.). *Michelet J. Oeuvres complètes. Vol. 25. P. 395.*

⁴⁶ *Ibid. P. 395—396.*

⁴⁷ *Ibid. P. 396.*

⁴⁸ Бессилие — общая черта всех правительств того времени. Все обещают и не могут (фр.). *Ibid.*

⁴⁹ *Michelet J. History of the French Revolution... P. 22.*

⁵⁰ *Ibid. P. 27.*

на естественное рождение. Он писал, как во время своих путешествий он прогуливался по горам. Размышления о горных вершинах, что устремляются сами «из глубинных недр земли», — пишет Мишле, — заставляли его мечтать:

Какими же были подземные революции земли, какие неисчислимые силы боролись в её недрах для того, чтобы эта масса беспорядочно разбросанных гор, проникая сквозь камни, разрушая пласты мрамора, прорвалась на поверхность? Какие содрогания, какая агония вырвала из недр земли этот невероятный стон!³¹

Эти раздумья вызвали ужасную муку в его сердце, ибо «Природа слишком сильно напомнила мне историю». А «история», в свою очередь, напомнила ему о «справедливости» и о её многолетнем заточении в темнице:

Эта справедливость должна была нести на своём сердце ту гору [христианской] догмы и, задавленная её тяжестью, считать часы, дни, годы, так много потерянных лет: для того, кто знает, это — источник вечных слёз. Тот, кто через посредство истории подвергся этой долгой пытке, никогда полностью не оправится от неё; что бы ни случилось, он будет печален; солнце, радость мира больше никогда не принесут ему утешения; он слишком долго жил в горе и мраке; и даже моё сердце истекало кровью при размышлении о долгой покорности, кротости, терпении и попытках человечества любить этот мир ненависти и проклятья, из-за которых оно разрушается³².

Здесь следует отметить существенное различие между подходом к истории Гердера и Мишле. С одной стороны, Мишле определению не отказывается судить о разнообразных фигурах, которые он ясно различает на историческом ландшафте. Более того, он не думает, что историческому процессу присуща гармония, которая проявляет своё великодушие и одаривает человечество благодеяниями во всех своих проявлениях. Как и Ранке, Мишле серьёзно относится к борьбе и конфликту, как к неизбежному аспекту исторического существования. И это ещё один залог его «реализма». Но, поскольку он помещает момент разрешения драмы в период и круг событий, которые быстро лишились характера идеального воплощения человеческой общности, — то есть в Революцию в её народный (а для Мишле — Анархический) период, — то в основном Романтическое представление Мишле об историческом процессе всё более окрашивалось меланхолическим признанием растущей бессмысленности его использования как принципа, в соответствии с которым может быть организована история в целом. Он продолжал утверждать свою веру в идеалы Революции и свою точку зрения на общество, которая оправдывала как веру, так и идеалы, но по мере того, как события 1789 года отдаляются во времени, тон Мишле становится всё более безнадежным.

Историческая ситуация, в которой он пересматривает период Революции, ситуация, в которой силы тирании вновь получа-

³¹ Ibid. P. 28.

³² Ibid.

ют контроль над национальной и международной жизнью, приводит его ко всё возрастающему Ироническому представлению об историческом процессе, к сознанию постоянного возвращения зла и разобщения в человеческой жизни. Но он решительно интерпретирует это постоянное возвращение зла и разобщения как длительный, но временный удел человечества. Сомнение, которое возбудило в нём сознание его собственных обстоятельств, трансформируется актом воли в предварительное условие для надежды, — оно фактически идентифицируется с надеждой. Он мог сказать себе, как говорил о «народе» в канун Революции, когда жизнь должна была казаться народу наиболее беспроблемной:

Не опасаться сомнения. Такое сомнение — уже вера. Вера, надежда! У права, хоть и отсроченного, будет своё пришествие; оно придёт на суд по делу догмы и мира. И этот день Суда назван будет Революцией³³.

Таким образом, Романтическая сюжетная структура всего исторического процесса остаётся нетронутой. Ситуации Трагедии и Иронии могли быть расположены внутри неё как фазы всеобщего процесса, чтобы быть уничтоженными огнём Революции, в котором его собственным историям было предназначено остаться в живых.

В отличие от Гердера, который представлял историю как постепенную трансформацию человечества из одного уникального положения обстоятельств в другое, Мишле представлял её как серию катаклизмов, переворотов, которые вызываются нарастающим на протяжении длительного времени напряжением, которое вынуждает человечество разбиваться на *противостоящие* лагеря. В этих переворотах ложная справедливость заменяется подлинной, непостоянная любовь — истинной, а фальшивая религия любви — христианство (тиран, «заливший мир морем крови») — своей истинной противоположностью, духом Революции³⁴. И целью своей Мишле называл свидетельство против льстецов королей и священников, «преодоление ложной истории и наёмных хвалителей убийц, возможность заткнуть их живые рты»³⁵.

Эмблемой старой монархии, по оценке Мишле, была Бастилия; она была символом Иронических обстоятельств, в котором «правительство милости» показывало свой «добрый характер», выдавая из прихоти *lettres de cachet*³⁶ фаворитам, а врагам справедливости — за деньги. Самым ужасным преступлением старого порядка было осуждение людей на такое существование, которое не было ни жизнью, ни смертью, но «чем-то средним между жизнью и смертью: безжизненная, похороненная жизнь», мир, организованный «специально для забвения», — Бастилия. Именно эту «похороненную» жизнь Революция откопала и призвала заседать в суде. Революция была политическим и нравственным

³³ Ibid. p. 30.

³⁴ Ibid. p. 31.

³⁵ Ibid. p. 33.

³⁶ Королевские распоряжения об аресте или ссылке (фр.).

восстановлением истины всего того хорошего и человеческого, что было «похоронено» Старым порядком.

Рассмотренная таким образом революция представляет месть, которую осуществляет память, — то есть, так сказать, история, — принося в жертву людей живых и отменяя права умерших. В Бастилии люди были не просто убиты, — пишет Мишле; вместо этого они (что, по мнению Мишле, более ужасно) были просто «забыты».

Забытый! О, ужасное слово! И эта душа должна погибнуть среди душ! Не имел ли тот, кого Бог создал для жизни, право жить хотя бы в памяти? Какой смертный отважится обречь, пусть даже самого виновного, на эту наихудшую из смертей — быть забытым навечно? ⁵⁷

Однако в следующем высказывании, которое обнаруживает его собственную концепцию святости задачи историка, Мишле настаивает:

Нет, не верьте этому. Ничто не забыто — ни человек, ни вещь. Однажды произошедшее не может так исчезнуть. Помнят сами стены, мостовая станет соучастником и донесёт следы и шумы; воздух не забудет ⁵⁸.

Чем впадать в Ироническое раздумье о самой жизни как о тюрьме, Мишле, скорее, берёт на себя задачу «вспоминать» об умерших живых [the living dead] и о идеалах Революции, целью которых было восстановление прав умерших живых среди живущих.

Накануне революции, — как и в том мире, в котором Мишле был вынужден жить после того, как Наполеон III снова принёс в жертву революционный идеал, — «мир покрылся тюрьмами от Шпильберга до Сибири, от Шпандау до Монт-Сен-Мишель. Мир — тюрьма» ⁵⁹. И Мишле, когда пишет историю наступления Революции, сочувственно включает в рассказ и оживляет народное движение, которое вскоре взорвётся насилием против этого оскорбления памяти и самой жизни:

От священника к королю, от инквизиции к Бастилии дорога прямая, но долгая. Святая, святая Революция, как же медленно ты движешься! — Я, ждавший тебя тысячи лет в глубинах Средневековья, — я должен ждать ещё? — О, как медленно идёт время! О, как я считал часы! Ты никогда не придёшь? ⁶⁰

И когда женщины и дети напали на Бастилию, чтобы освободить заключённых в ней мужей, сынов, любимых и братьев, Мишле разражается криком радости: «О Франция, ты спасена! О мир, ты спасен!»

Это спасение привело к отмене всех различий положений людей, различий положений мужчин и женщин, молодых и старых, богатых и бедных, которое, в конце концов, превратило нацию в народ. Это состояние абсолютной интеграции символизировал образ Жанны д'Арк: «И вновь увидел я на небесах мою юношескую звезду, на которую я так долго возлагал свою надежду»

⁵⁷ Ibid. P. 73.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid. P. 79.

ду, — Жанну д'Арк». Но затем в другом лирическом излиянии, одном из тех, в которых он нападает и на разум, и на науку, но не на Метафору, Мишле замечает: «Какое это имеет значение, если девушка, изменяя свой пол, становится молодым Гошем, Марсо, Жубером или Клебером»⁶¹.

В своём энтузиазме к событиям, которые он описывал, Мишле отменяет всякое различие между людьми, институтами и ценностями. Его Метафорическое отождествление вещей, которые кажутся различными, полностью отвергает любое чувство различия между вещами, с которого и может начинаться Метафора. Все различия упразднены в его представлении о единстве целого. Таким образом, пишет Мишле, «наиболее воинственные из людей» становятся «предвестниками мира», и «Благодать, во имя которой Тирания сокрушила нас, должна звучать созвучно, тождественно Справедливости». Революция, представленная как процесс, говорит Мишле, есть не что иное, как «реакция справедливости, запоздалого наступления Вечной Справедливости»; по своей сути — это «истинная Любовь, тождественная Благодати»⁶².

Эти соединения одной абстракции с другой не разработаны диалектически; они просто заявлены. Но они были использованы Мишле не как абстракции, не как соединения [абстракций], но как тождества одной сущности, которая одновременно и субстанция истории, и причина, во имя которой и работает Мишле как историк. «Любовь» и «Благодать» были для него «Справедливостью», которую он называл своей «матерью», и «Правом», которое он называл своим «отцом». Но даже справедливость и право были слишком разными понятиями для него, а поэтому в конце концов он отождествил их с Богом («вы, те, кто едины с Богом!»)⁶³.

Таким образом, в конечном счёте Бог поддержал Мишле в его служении истории и обеспечил его объективность, которая была только другой формой «Справедливости» и «Благодати». В конце «Введения» к «Истории Французской революции» Мишле прямо обращается к Богу, как до этого обращался к «Революции»:

И поскольку Справедливость — твоё ремесло, ты поддержишь меня в этой книге, где путь мой отмечен чувствами сердца, а не личным интересом или какой-нибудь мыслью об этом подлунном мире. Ты будешь справедлив ко мне, а я, следовательно, ко всем. Для кого же я писал это, если не для тебя, Вечная Справедливость?»⁶⁴

И теперь невозможно отрицать, что тон и точка зрения работы Мишле находятся в полнейшем контрасте с тоном и точкой зрения его наиболее «реалистичного» двойника в Германии, рассудительного Ранке, который твердо настаивал на том, что не готов ни «судить» прошлое, ни издавать законы для будущего.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. P. 80.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

Но в вопросе «объективности» принципиальные различия между Мишле и Ранке скорее внешние, чем действительные. Фактически, они состоят в том, что принципы любви, благодати, справедливости, которые вдохновили подход Мишле к изучению истории, он не скрывал и явно воплотил в принципах «нации, народа и Революции», а Ранке внутренне ценил и отождествил с «государством, церковью и официальным обществом». Мишле был не менее, чем Ранке, заинтересован в верной репрезентации прошлого во всех его деталях и единстве; но он верил, что историю можно написать, не опираясь на какой бы то ни было «частный интерес» или под влиянием «какой-то мысли этого подлунного мира», а просто следуя «пути, отмеченному чувствами [его] сердца». То, что Ранке претендовал на руководство стремлением подняться над такими «чувствами», не должно скрыть тот факт, что его собственные истории [histories] не в меньшей степени, чем у Мишле, отмечены очевидностью личных предпочтений и партийных пристрастий. Важным моментом является то, что оба историка действовали как хранители памяти жизненного пути против любой тирании, которая могла эту память оскорбить систематическим подавлением правды.

Мишле представлял, что задача историка точно такая же, что и задача напавших на Бастилию женщин — вернуть «забытых» заключенных. Историк, говорит Мишле в один из самых самокритичных моментов своих, «не Цезарь и не Клавдий, но часто в мечтах своих он видит толпу, которая плачет и жалуется на своё положение, толпу тех, кто ещё не умер, кто хочет снова жить (*qui voudraient revivre*)»⁶⁵. Те умершие просят не только «урн и сдѣз», и недостаточно только повторить их «вздохи». Они требуют, говорит Мишле,

Эдипа, который решит их собственную загадку, которая для них не имеет смысла, того, кто объяснит им смысла их слов, их собственных поступков, которых они не поняли»⁶⁶.

Кажется, это предполагает, что историк, который пишет от имени мёртвых, также пишет и для мёртвых, а не для какой-то живой аудитории в настоящем или будущем.

Но затем Мишле снова переходит к другому образу, фигуру Эдипа заменяя фигурой Прометея. Как Прометей, историк принесёт мёртвым огонь достаточно сильный, чтобы растопить лёд, в котором «заморожены» их «голоса», и поэтому мёртвые смогут «снова говорить» о себе.

Но даже этого недостаточно. Историк должен быть способен слышать и понимать «слова, никогда не произнесённые, слова, которые остались в глубинах [мёртвых] сердец». Задача историка в конечном счёте — «заставить говорить безмолвие истории, те странные органноты (*points d'orgue*), которые никогда снова не зазвучат, но которые как раз и являются наиболее траги-

⁶⁵ Фрагмент, написанный Мишле в 1842 г., цит. по: Barthes R. Michelet par lui-même. P. 92.

⁶⁶ Michelet J. History of the French Revolution... Ibid.

ческими звуками». Только когда голоса мёртвых и их молчание будут воскрешены к жизни,

умершие будут спокойно лежать в своих могилах. [Тогда] они начнут понимать свою судьбу, модулировать диссонансы в более спокойную гармонию, говорить себе, и очень мягко, последние слова Эдипа: «будьте счастливы на все грядущие века». Призраки приветствуют друг друга и успокаиваются. Они разрешают урнам своим закрыться... Драгоценная урна забытых времён, священники истории несут её и передают с таким благоговением, с такой нежной заботой!.. как могли бы они нести прах своего отца или сына. Их сына? Но не их сын?»⁶⁷

И снова, в 1872 году, в конце своей жизни, в предисловии к «История XIX века» (II, 11) Мишле говорит, что роль историка, по существу, есть роль хранителя «памяти» о мёртвых.

Да, каждый умерший оставляет иемного — память — и нуждается в том, чтобы кто-то позаботился о ней. О том, у кого нет друзей, должен позаботиться магистрат. Закону более знакома справедливость, чем все наши забывчивые нежности, наши слёзы, столь быстро высыхающие.

Магистратом этим является История... Я никогда, за всю свою карьеру, не терял из виду эту обязанность Историка. Я оказал многим мёртвым, так скоро забытым, помощь, в которой и сам я буду нуждаться.

Я откопал их для второй жизни⁶⁸.

Эта концепция обязанности историка никоим образом не противоречит пониманию Мишле необходимости «искренней и сильной приверженности праву и истине». Ложная приверженность проникает в историю только тогда, когда историки ищут из страха или в надежде снискать благосклонность официальной власти. Наиболее уважаемый историк, утверждает Мишле в 1856 году в «Заключении» к своей «Истории Франции», должен потерять всякое «уважение» к определённым вещам и определённым людям для того, чтобы служить судьей и спасителем мира. А эта потеря уважения позволит историку увидеть, до какой степени «*dans l'ensemble des siècles et l'harmonie totale de la vie de l'humanité*»⁶⁹ событие и право совпадают на большом промежутке времени и никогда друг другу не противоречат». Но он предостерегал:

Обнаружить в деталях, в конфликте, этот фатальный опиум философии истории, эти *ténevements*⁷⁰ фальшивого мира — значит обнаружить смерть в жизни, убить историю и нравственность, сказать, в манере равнодушной души: «Что есть зло? Что есть добро?»⁷¹

Мишле открыто признаёт «моральную» ориентацию своей работы, но его исследование, утверждает он, позволяет ему видеть истинную «физиогномику» тех веков, которые он изучил; по крайней мере, он даёт «*une impression vraie*»⁷² о них⁷³.

Мишле цитирует Вико как мыслителя, давшего теорию взаимодействия сознания и общества, через которую факт простой последовательности общественных форм может быть понят как предопределённость исключительно мирского характера. Теория

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid. P. 91.

⁶⁹ В совокупности времён и общей гармонии жизни человечества (фр.).

⁷⁰ Осторожности (фр.).

⁷¹ Ibid. P. 90.

⁷² Верное представление (фр.).

⁷³ Ibid.

Вико позволила Мишле разложить все кажущиеся формальные единства на частности, а после этого описать в чисто Метафорических терминах сущностную природу как подробностей, так и всего процесса, в котором они имеют место. Подозрение Ранке по отношению к крупномасштабным теориям любого сорта подталкивало его остановиться в поиске смысла и порядка в истории на представлении о таких окончательных формах общества и культуры, которые сформировались в его собственное время, и использовать эти формы как образцы для всего, что могло бы иметь исторический смысл, и в большем масштабе. Таким образом, эти два историка, у которых было так много общего в том, как они префигурировали историческое поле и исторический процесс, склонялись к альтернативным способам описания, которые позволили им избежать возможной Иронии.

Мишле останавливается на модусе Метафоры и придаёт истории сюжет Романа, поскольку его чувство связности всего процесса держалось на вере в единую природу частей. Мишле ухватился за важное замечание, которое Вико сделал по поводу любой специфически исторической концепции человеческой реальности — те силы, которые побеждают при любом прогрессе общества или сознания, сами служат материалом, из которого будет создаваться новое общество и сознание. Как поясняет Мишле во введении к своему переводу «Новой науки» («*Principes de la philosophie de l'histoire*»), вера в предопределённость исторического процесса обеспечивается не только убеждением, но и самим обществом:

Чудо образования [общества] состоит в том факте, что в каждой из своих революций оно [общество] находит в самом распаде предыдущего государства те элементы новой формы, которые будут способны его восстановить. Это и есть знаменитая необходимость, которой здесь приписывается гораздо большая мудрость, чем человеку... (*au-dessus de l'homme*)⁷⁴.

Эта «мудрость» не управляет нами через «позитивные законы», продолжает он, но сама служит для управления теми «потребностями, которым мы свободно следуем». Таким образом, заключает Мишле, центральный принцип исторического понимания лежит в идеях, которые выразил Вико в «Новой науке»:

Люди сами создали общественный мир таким, каков он есть (*tel qu'il est*); но этот мир не в меньшей степени есть продукт ума, часто противоречивого и всегда более высокого, стремящегося к личным целям, которые ставят для себя сами люди⁷⁵.

Затем Мишле повторяет перечень тех народных добродетелей (вытекающих из личных интересов), которые оставляют след в продвижении человечества от дикости к цивилизации, и заканчивает замечанием о том, что «даже когда нации стараются уничтожить себя и в одиночестве исчезают... феникс общества возрождается из пепла»⁷⁶.

⁷⁴ Vico J.-B. *Principes de la philosophie de l'histoire*. Paris, 1963. P. XIV.

⁷⁵ Ibid. P. XLV.

⁷⁶ Ibid. P. XLVI.

Этот образ феникса важен, поскольку этот намёк на вечное возвращение указывает на присущую Мишле антипрогрессистскую тенденцию, содержащуюся в любой системе тропологического описания, которая не наполнена строгим диалектическим смыслом. Метафорический модус способствует вырождению исторического процесса в «хаос форм», когда презумпция Метафорического единства истории начинает постепенно исчезать. Как только стала рассеиваться вера Мишле в победу права и справедливости (так как к власти пришли антиреволюционные силы), не оставалось ничего другого, как впасть в меланхолическую рефлексию по поводу крушения идеалов, хронистом первоначально-го триумфа которых он заявил себя в ранних работах.

Теперь можно определить принципиальные различия между концепциями истории Мишле и Гердера. Гердер описывал объекты, занимающие историческое поле, посредством Метафоры, а затем переходил к Синекдохическому объединению поля через объяснительные стратегии Органицизма и Комические стратегии построения сюжета. Мишле начал так же, но образы единства, которые он обнаруживает в этом поле, представлены с той точки зрения, которая дана ему через Ироническое осознание их мимолётного и переходного характера. «Роман» [*Romanse*] о борьбе французского народа против тирании и разобщения и о достижении им совершенного единства в течение первого года Революции все более и более отдаляется из-за возрастающего у Мишле осознания возрождения и (как минимум, временной) победы препятствующих сил. Мишле продолжает писать историю как защитник невинных и праведников, но его преданность им все более ожесточалась, превращаясь в более «реалистическую» из-за осознания того факта, что желанная победа до сих пор ещё не достигнута. В отличие от Гердера, который был способен верить в то, что каждое разрешение исторического конфликта желанно просто потому, что это его разрешение, Мишле признаёт, что историк должен занимать позицию за или против сил, участвующих в игре в разных действиях исторической драмы. Его собственный взгляд на участников и факторы исторического процесса был Ироническим; он разделял тех, что были добром, и тех, что были злом, хотя и руководствовался надеждой на то, что конфликт между ними будет иметь вид триумфальной победы сил добра, которая, как он думал, была достигнута во Франции 1789 года. Предполагаемый «реализм» его метода состоит в его готовности характеризовать (на языке, который изрядно утяжелен Метафорой) представителей обоих типов сил исторического процесса. В отличие от своих предшественников XVIII века Мишле видит свою задачу как историка в том, чтобы быть хранителем мёртвых (представляют они добро или зло) хотя бы из интереса, в конечном счёте, служения той справедливости,

в которой добро окончательно освобождено из «тюрьмы» человеческого забвения самим историком.

И хотя Мишле думал о себе как о Либерале, и писал историю так, чтобы служить делу Либералов, как он его понимал, в действительности же идеологическим подтекстом его концепции истории является Анархизм. Что можно увидеть в том способе, которым он охарактеризовал в «Истории Французской революции» то положение, которого добился французский народ в 1789 году, — он рассматривает его как идеальное и единственное, при котором все люди естественно и добровольно объединяются в сообщества разделяемых всеми чувства и дела, которые не требуют формального (или искусственного) руководства. В идеальных условиях человечества различия между вещами, а также между вещами и их значениями растворяются в чистом символе (как выражал его Мишле) — в единстве, совершенной добродетели. Любое отделение человека от человека рассматривается как состояние подавления, которое будут стремиться разрушить справедливые и добродетельные. Разнообразные промежуточные единства, представленные государствами, нациями, церквями и т. п., рассматривались Гердером, по существу, как манифестация сущностного человеческого единства, Ранке — как средства унификации, а Мишле — как препятствия к желаемому государству анархии, которое для него свидетельствовало бы о достижении истинной человечности.

Кажется маловероятным, что концепцию Мишле о единственно возможной идеальной форме человеческого сообщества можно отнести к какой-то определённой форме общественной организации, действительно встречавшихся в истории, хотя бы и в качестве отдалённого подобия идеала. Тогда как Гердер был вынужден — в соответствии с логикой своей концепции истории — допустить всё, ничего не критиковать, хвалить хоть что-то просто за то, что оно приходит, Мишле не мог — в соответствии с логикой своей концепции истории — в чём-либо найти добродетель, за исключением одного момента чистого единства, который, как полагал, он нашёл в истории Франции в течение одного — 1789 — года. В результате он мог восхвалять тех индивидов, которых он отождествил с солдатами на службе идеала, и мог посвятить свою жизнь рассказу их истории [story] в том тоне и настроении, который содействовал бы идеалу в будущем. Но сам идеал никогда не мог реализоваться во времени, в истории, поскольку он был мимолётен, как и состояние анархии, которое необходимо для его реализации.

ИСТОРИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ КАК КОМЕДИЯ

Введение

В отрывке, который стал каноническим для историографов, прусский историк Леопольд фон Ранке характеризует исторический метод, основателем которого он являлся, через противопоставление его принципам изображения истории в романах Вальтера Скотта. Ранке был очарован картинами рыцарской эпохи, нарисованными Скоттом. Они вызвали у него желание полнее узнать то время, непосредственное его пережить. Поэтому он обратился к средневековым источникам, документам и рассказам современников о жизни той эпохи. Ранке был поражён не столько открытием того, что описания Скотта в значительной степени являлись плодом его воображения, сколько тем, что реальная жизнь Средневековья оказалась увлекательнее любого романа. Ранке обнаружил, что правда удивительнее вымысла и доставляет неизмеримо большее удовольствие. Поэтому он принял решение в дальнейшем ограничить себя представлением только тех фактов, которые подтверждены документальными свидетельствами, подавить «романтические» порывы своей сентиментальной натуры и писать историю таким образом, чтобы речь шла только о том, что действительно происходило в прошлом. Это отречение от Романтизма — основа реалистической историографии Ранке, историографии, которая стала называться «историцизмом» после популяризации этого термина Миннхемом и которая всё ещё служит образцом того, к чему должна стремиться подлинно реалистическая профессиональная историография.

Но в основании концепции истории Ранке лежит нечто большее, чем отказ от Романтизма. Формирование её связано и с рядом других ограничений: с отказом от априорного философствования Гегеля, от Механистических принципов объяснения, преобладавших в то время в естественных науках и в социальных теориях позитивистских школ, от догматизма положений офици-

альной религии. Короче говоря, Ранке отказался от всего, что мешало историку видеть историческое поле в его непосредственности и особенности, живо и ярко. Подлинно реалистическим историческим методом Ранке считал то, что остаётся сознанию после отказа от методов романтического искусства, позитивистской науки и идеалистической философии его времени.

Это не означало (как заключали некоторые интерпретаторы Ранке), что его концепция объективности приближается к наивно-эмпирической. Мировоззрение, называемое с тех пор историзмом, включало в себя гораздо большее. Это мировоззрение окружено рядом предпонятий, характерных во времена Ранке для отдельных групп академического сообщества. Для того чтобы отличить эту специфическую концепцию «реализма», предложенную в то время, и отделить её от романтической, идеалистической и позитивистской концепции «реализма», против которых она и направлена, я буду называть её «доктринальным реализмом», поскольку она принимает реализм как точку зрения, не выводимую из каких-то конкретных предварительных представлений о природе мира и его процессов, а предполагающую, что реальность можно познать «реально» — посредством сознательного и последовательного отречения от форм, в которых проявляются явно современные искусство, наука и философия.

Эпистемологические основания исторического метода Ранке

Часто отмечается, что концепция исторического объяснения и изображения Ранке оформилась приблизительно к 1850 году и в последующие примерно 30 лет существенно не менялась и не развивалась (фактически, она скорее вырождалась в механически применяемую систему). Революции 1848—1851 и 1870—1871 годов не повлияли на Ранке; они не навели его на мысль о слабостях или существенных изъянах в системе социальной и культурной организации, сложившейся в Европе в 1830—1840-х годах в результате почти двухтысячелетней борьбы. Комическое видение оставалось незамутнённым, на что совершенно ясно указал Дройзен в своём отзыве о Ранке 1868 года.

В предисловии к своей «Истории латинской и германской нации с 1495 по 1514 годы», изданной в 1824 году, Ранке заявлял, что его целью было представить истории наций «в их единстве»¹. А понимание этого единства может прийти, утверждал он, только через рассмотрение «частностей». Он признавал, что из-за этой его сосредоточенности на «частностях» повествование может показаться «сухим, бессвязным, бесцветным и утомительным». Но «возвышенный идеал», к которому стремилась его работа, — «событие в его доступности человеческому пониманию, в его единстве и многообразии» — мог быть достигнут лишь в движении от частного к общему и никогда наоборот². Позднее,

¹ The Varieties of History: From Voltaire to the Present. P. 56—57.

² Ibid. P. 57.

во фрагменте, написанном в 1830-х годах, он говорил уже о двух, доступных чисто мирскому сознанию, путях приобретения знаний о делах человеческих: первый идёт «через восприятие частности», второй — «через абстракцию». Первый — «метод» истории, второй — философии³. Кроме того, он указывал на два «качества», без которых, по его мнению, нельзя претендовать на звание историка: любовь к «частности как таковой» и сопротивление авторитету «предвзятых мнений». Только в «размышлении о частности» выявится направление развития мира в целом⁴.

Это направление развития нельзя, однако, охарактеризовать с точки зрения тех «универсальных понятий», использование которых оправдано для философа: «Задача истории — наблюдение этой жизни, которую нельзя охарактеризовать Одной мыслью или Одним словом»⁵. В то же время невозможно не признать, что мир являет собой свидетельство своей подчинённости духовной силе, в которой частности истории в конечном итоге должны обнаружить своё единство как части целого⁶. Наличие этого «духа» оправдывало веру в то, что история — это нечто большее, чем представление «грубой силы». Природу этого духа увидеть можно лишь мельком и лишь религиозным сознанием, к которому невозможно обратиться за разрешением конкретных исторических проблем, хотя высшая форма этого религиозного постижения мира и необходима для правильной оценки составных частей этого мира и их отношения к целому. Как писал Ранке в другом отрывке 1860 года, «исследование частности, даже единичной детали, ценно, если оно хорошо выполнено... Но... специальное исследование всегда будет также связано и с более широким контекстом... Конечной целью — пока не достигнутой — всегда остаётся концепция и построение истории человечества»⁷.

Специализированные исследования могут, конечно, затемнить единство целостного исторического процесса, но не надо ждать, настаивал Ранке, «что мы придём к тем туманным обобщениям, которые удовлетворяли предыдущие поколения». Действительно:

После впечатляющих успехов кропотливо и с пользой выполненных исследований, предпринятых повсеместно, эти обобщения далее развиваться уже не могут. Не можем мы вернуться и к тем абстрактным категориям, которыми пользовались раньше. Накопление исторических документов с их поверхностным взглядом на человеческий характер и мораль также едва ли ведёт к основательному и удовлетворительному знанию⁸.

Таким образом, работа историка должна идти одновременно на двух уровнях — «исследование значимых составных элементов исторических событий и понимание их универсальной связи». Постигание «целого» и в то же время «подчинение диктату точного исследования» всегда будут оставаться «идеальной це-

³ Ibid. P. 58—59.

⁴ Ibid. P. 59.

⁵ Ibid. P. 60.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 61.

⁸ Ibid. P. 62.

лью, поскольку в этом и состоит глубокое понимание всей истории человечества». Историческое исследование не пострадает, делал вывод Ранке, «от своей связи с универсальным», поскольку без этой «связки» исследование «одряхлеет». В то же время «без точного исследования концепция универсального вырождается в фантазм»⁹.

Подобные замечания часто цитируются для того, чтобы показать, до какой степени идеал, изображаемый Ранке, нарушал методологические принципы, которыми он руководствовался в своих исследованиях. К примеру, фон Лауэ делал различие между «более общими выводами историографии Ранке, религиозными нотками в его сочинениях, его философским стремлением постичь божественный замысел истории» и его «методом», который единственный и выжил, тогда как от всего остального отказалась. Дело в том, говорил фон Лауэ, что Ранке после себя «оставил большую школу историков, в основном согласных с общепринятыми стандартами объективности. Повсюду академические историки всё ещё настаивают на том, что для критического изучения наиболее оригинальных источников необходимо проникновение во все детали и последовательный переход от первичных фактов к обобщениям и синтезу. Они всё ещё остаются верны идеалам объективности и подчинения историка материалу»¹⁰.

Всё это верно, но не вполне указывает на степень, в которой понятия «объективности», «критического исследования», «проникновения в детали» и выработка обобщений из рассмотрения «Первичных фактов» предполагают концепцию природы истины и реальности, которая может оправдать «общие заключения», на выводы которых из своего изучения материалов Ранке претендовал. Огромная продуктивность Ранке (собрание его сочинений насчитывает более шестидесяти томов), отражающая неизменно высокий уровень исследования и талант к повествовательному изображению, понятна только с точки зрения той уверенности, которую он вносил в рассмотрение материала, уверенности в адекватности используемого им критерия выделения среди исторических данных значимых и незначимых свидетельств. Именно эта уверенность в критерии, который, по утверждению Ранке, и отличает его подход к истории от подхода позитивистов, романтиков и идеалистов, поражала воображение историков того времени — консерваторов и демократов, профессионалов и любителей, причём настолько, что сделала его образцом того, каким должно быть «реалистическое» историческое сознание.

Ранке интуитивно уловил, что историография Нового времени, если она служит целям, отвечающим его ценностным представлениям, должна начинаться с предварительного отречения от Метонимического модуса с его Механистической концепцией причинности и Ироническими замечаниями по поводу ценностей

⁹ Ibid.

¹⁰ Laue T. M. von. Leopold Ranke: The Formative Years. Princeton, 1950. P. 138.

и возвышенных идеалов. Это отречение не нуждается в формальной защите, поскольку оно уже оправдано Гердером. Более того, Революция и Контрреволюция подтвердили несостоятельность любого абстрактного подхода к социальной реальности, а романтизм оправдал иррациональные человеческие порывы в своей поэзии и искусстве. Но историческая мысль не могла вернуться к чисто Метафорическому модусу характеристик исторического поля и претендовать при этом на звание «науки», которым она, согласно Ранке, должна обладать, если желает иметь авторитет более весомый, чем авторитет субъективного мнения. В то же время нельзя слишком поспешно относить её к Синекдохическому модусу, санкционирующему поиск формальной связности в исторической системе, не подвергнувшись при этом обвинению в идеализме, которое было бы равносильно обвинению в романтизме. Таким образом, Ранке префигурировал историческое поле в модусе Метафоры, утверждающем преимущественный интерес к событиям в их особенности и уникальности, в их яркости, красочности и разнообразии, а затем предлагал Синекдохическое их понимание как области формальной связности, предельное и окончательное единство которой можно было представить по аналогии с природой частей. Это не освобождало Ранке от необходимости искать в истории универсальные законы причинности и связн синхронического (позитивистского) или диалектического (гегельянского) типа, но позволяло ему считать, что лучшим способом объяснения, к которому может стремиться история, является повествовательное описание исторического процесса. Ранке не заметил лишь того, что отказаться от романтического подхода к истории во имя объективности можно, но, пока история понимается как объяснение через повествование, требуется принятие в повествование какого-то архетипического мифа или сюжетной структуры, что только и могло оформить это повествование.

Исторический процесс как Комедия

Комический *mythos* [сюжет] служил для большинства работ Ранке сюжетной структурой, или рамкой, в которой каждую из них можно рассматривать как отдельный акт макрокосмической драмы. Этот *mythos* позволял Ранке сосредоточиться на деталях явлений, о которых он повествовал, и проходить сквозь поток документов, с непоколебимой уверенностью выбирая из них те, которые наверняка имели большое значение как свидетельства. Его объективность, его принципы критического отбора, терпимость и сочувствие всем сторонам конфликтов, с которыми он повсеместно сталкивался в историческом документе, развивались в постоянно поддерживаемой атмосфере непрерывной метаисторической префигурации исторического поля в серию конфликтов, которые обя-

зательно должны прийти к некоторому гармоническому разрешению, разрешению, при котором «природа» в конце концов вытесняется «обществом», настолько же справедливым, насколько стабильным. Так, в своём очерке «Великие державы» Ранке писал:

Мировая история не являет собой той хаотической суматохи, противоречивой и бессистемной смены государств и народов, какой она кажется на первый взгляд. Не подвергается сомнению и исключительное значение развития цивилизации. В ней есть силы — силы действительно духовные, живительные, созидательные, более того — сама жизнь; и есть силы нравственные, развития которых мы не видим. Их нельзя определить или выразить в абстрактных понятиях, но созерцать и наблюдать можно. Можно развивать сочувствие к их существованию. Эти силы раскрывают и захватывают мир, проявляясь в разнообразных формах, они спорят друг с другом, контролируют и подавляют друг друга. В их взаимодействии и последовательной смене, в их жизни, упадке и новом подъёме, с которыми они достигают всё более высоких ступеней, приобретая всё большую значимость, охватывая всё более широкие пространства, лежит секрет мировой истории¹¹.

Утверждаемая здесь Метафора явно Органицистская; акцент делается на самом процессе, но означенный процесс — это не просто возникновение и исчезновение вещей в отведённое им время, в урочный час. Само время наделяется ценностью благодаря ощущению движения к цели, пусть даже она и остаётся не обозначенной и характеризуется лишь как достижение общей формальной связности.

Конец, или цель, к которой направлено общее развитие, обозначена, между тем, в «Диалоге о политике» Ранке. Указывая на отдельные национальные государства, сформировавшиеся за долгий период от Средневековья до Реставрации, Ранке, чтобы охарактеризовать исход исторического процесса в Европе, обращается к Метафоре небесной системы:

Такое множество отдельных, одновременно и приземлённых, и духовных общностей, вызванных к жизни нравственной энергией, непреодолимо растущих и движущихся к идеалу сквозь всю эту неупорядоченность мира — и каждая своим собственным путём! Созерцай их — эти небесные тела, в их круговороте, в их взаимном тяготении, в их системе!¹²

Здесь Органицистское понимание, обычно характеризующее процесс роста и развития, уступает место Механистичному, более подходящему для характеристики равновесной системы. Образ Солнечной системы имеет то преимущество, что предполагает непрерывное движение в рамках системы. Во времена Ранке история выглядела не идущей к концу, но уже управляемым и организованным движением. Это движение в пределах сложившейся и представляющей далее неизменяемой системы отношений.

Период, предшествующий Французской революции, Ранке воспринимал как время, когда силы, играя, стремились занять

¹¹ Ranke L. The Great Powers (tr.) // Laue. Op. cit. P. 217.

¹² Ibid. P. 180.

свои места в системе; когда система строилась или строила себя сама в ходе конфликтов и их улаживания. Свое время — постреволуционный период — Ранке рассматривал как время, когда построение системы наконец закончено; система стала сбалансированным механизмом со сложившейся, присущей ей общей формой. Движение, рост, развитие, как считалось, продолжают, но на основании, совершенно отличном от того, которое имело место *прежде, чем* элементы в системе полностью установились. Природа наконец была вытеснена обществом как посредником, через которого и должна действовать история для реализации своей внутренней цели, достижения высшей гуманности.

«Грамматика» исторического анализа

Для Ранке исторический процесс как таковой, в отличие от *общего* мирового процесса, — это совершенно стабильное поле (его устойчивость гарантируется Богом), населённое разрозненными объектами (человеческими существами, индивидуально сотворёнными Богом), которые собираются и объединяются в отдельные сообщества (народы, также индивидуально сотворённые Богом), а они, в свою очередь, придумывают для реализации своей судьбы как нации особые институты (церковь и государство). Считалось, что людьми — как индивидами, так и народами — правят естественные, или животные, страсти и, следовательно, они по природе своей дезорганизованны и деструктивны. Но, согласно Ранке, существуют инструменты, посредством которых неуправляемую энергию народов можно направить в русло благотворных для человека проектов, и они предусмотрены в двух институтах — в церкви и государстве.

Ранке не занимался бесплодными размышлениями о происхождении церкви и государства или о том, какими они были созданы изначально. Благотворный, в целом, характер двух этих институтов он принимал как исторический *факт*, как истину, установленную на основании не только исторического размышления, но и повседневного опыта. В глубине души он был убеждён, что эти институты созданы Богом для придания порядка неорганизованному человечеству, и считал, что беспристрастное изучение истории подтвердит благотворную, как правило, роль, выполняемую этими институтами в человеческой жизни, что, возможно, внушит уважение к их божественному происхождению. Но чтобы оценить их упорядочивающую функцию в жизни людей, необязательно верить в их божественность. Они составляют единственные организующие принципы в историческом времени, именно при их посредничестве «народ» может направлять свою духовную и физическую энергию в русло конституирования себя как «нации».

Рассмотренные таким образом силы порядка и беспорядка, отношения между которыми имеют в мировом процессе перво-степенное значение, находят свои исторические формы, с одной стороны, в *церкви и государстве*, а с другой — в *народе*. Эти категории не исключают друг друга, так как *церковь* и *государство*, как и *народы*, состоят из людей, разделяющих общее местожительство, общее культурно-языковое наследие, свои особые обычаи, нравы и т. п. Следствием этого факта является то, что *церковь* и *государство* не всегда выступают в интересах принципов порядка и мирного процесса, а стремятся время от времени нарушить свои естественные границы власти. К примеру, деятели *церкви* могут пытаться узурпировать государственную власть — в результате в упадок приходит политическая сила *народа*; или же государственные люди стремятся к узурпации духовной власти — тогда истощается духовная энергия и деградирует частная жизнь граждан и мораль в целом. В такие времена нация будет истерзана гражданскими раздорами и завоёвана соседними нациями, сумевшими придать единую форму и направление своему врождённому порыву к росту и экспансии за счёт слабой нации, добившись более адекватного равновесия политической и церковной власти с учётом своих особых национальных идей. И если нация, которой это грозит, не сможет подключить свои резервы духовной и физической силы в такие периоды кризиса, если она не сможет провести реформы и восстановить отношения между церковными и политическими институтами, как требует одушевляющая её «идея», произойдёт катастрофа и люди той нации исчезнут из истории и не появятся вновь.

С другой стороны, какая-то конкретная концепция государства и *церкви* может приобрести чрезмерную власть над воображением людей и распространить эту власть повсеместно, выходя за рамки определённого народа, для которого она только и подходит, представляя себя как «универсальную *церковь*» (Римское католичество, например) или «универсальное государство» (как, например, *Sacrum Imperium*, *Священная Империя* германской нации). Фактически, именно это и случилось в Средние века, полагал Ранке; в результате — следуя его изложению — «мирный прогресс» замедлился, преобразование народов в нации натолкнулось на преграды, а культура томила в готическом мраке неуверенности, тревоги и страха. Но в конце концов в среде множества разных народов, которые и составляли европейскую цивилизацию, появились реформаторы, критикующие идею и *универсальной церкви*, и *универсального государства*. Более того, оставаясь верными сути христианской религии и идее *глубинного единства* европейской культуры, эти реформаторы выработали формы церковной и политической организации и отношений меж-

ду ними, адекватные конкретным нуждам различных народов в соответствии с одушевляющими их национальными «идеями».

Именно в этом заключалось истинное значение Возрождения, Реформации и последующей эпохи религиозных войн. Во время этого периода возникла «идея» нации как осознанный принцип, управляющий разными народами Европы, которые конституируют себя как отдельные нации с уникальными историческими судьбами и с адекватными направлению их движения церковью и государством.

«Синтаксис» исторической событийности

Как только в рамках европейского контекста определённых и разделяемых всеми религиозных и культурных свойств народы Европы сформировались как нации, в которых церковь и государство подходили именно к их особым духовным и физическим нуждам, европейская цивилизация вступила в качественно новый этап исторического развития. Конституирование народов Европы как отдельных наций-государств создало условия возникновения полностью самостоятельных прогрессивных и саморегулирующихся систем культурной организации. Как только в сознании народов Европы возникли различные «идеи» разных наций, *автоматически установились* рычаги управления, регулирующие отношения как между людьми, церковью и государством *в рамках* нации, так и *между* разными нациями. Система выстраивалась на протяжении почти трёх столетий, и до того, как она была завершена, ей пришлось противостоять атакам сторонников светских аналогов давней средневековой организации, покушениям на европейское и даже мировое господство таких политических деятелей, как Карл V, Филипп II, Людовик XIV, якобинцы и Наполеон. Но эти претензии на политическую гегемонию оказались несостоятельными в силу действия принципа многообразия-в-единстве, который Ранке считал отличительным типом социальной организации европейской системы наций-государств. Этот тип нашёл отражение в появившемся принципе *равновесия власти* как естественного следствия национальной дифференциации.

Подобно тому как нация нашла в своей «идее» механизм улаживания отношений внутренних — между людьми, церковью и государством, «идея» Европы действовала как регулирующий механизм улаживания внешних отношений — между разными «нациями», сформировавшимися из аморфного и разнородного мира Средневековья. В отличие от многих Архаичных Консерваторов, которые ничего, кроме зла, во Французской революции не видели, Ранке допускал, что она принесла много хорошего. Например, в результате революции нации вступили в заключительную стадию самоосознания; великие державы обре-

ли общую цель в поддержке друг друга; европейская цивилизация вступила наконец в свой Золотой век, когда «мирный прогресс» мог продолжаться сколь угодно долго, фактически не опасаясь ни революций снизу, ни опустошительных войн извне. Так, во Введении к своему очерку «Великие державы» Ранке писал: «Если главным событием столетия, предшествующего Французской революции, был подъём великих держав на защиту европейской независимости, то главным событием последовавшего за ней периода является то, что национальности возрождались, оживали и развивались по-новому»¹³. Его собственный век, говорил он, «достиг великого освобождения не столько в смысле отделения, сколько, скорее, в созидательном и объединяющем смысле. Недостаточно сказать, что он вызвал к жизни великие державы. Он ещё и восстановил фундаментальный принцип всех государств, то есть религию и закон, и дал новую жизнь принципу каждого отдельного государства»¹⁴.

Может показаться, что для Ранке конституирование саморегулируемых наций-государств, объединённых в более крупное сообщество саморегулируемых отношений между державами, представляло собой конец истории, *таким, как люди понимали конец истории к тому времени*. Короче говоря, история для него закончилась в настоящем, когда с конституированием Европы в середине XIX века сложились основные очертания всего будущего развития. Система находилась в почти идеальном равновесии; поправки могли требоваться лишь время от времени, подобно тому как ньютоновская система, чтобы быть приведённой в порядок, требовала иногда вмешательства божественного наблюдателя; такие поправки могли принимать формы редких гражданских волнений или локальных войн между государствами.

Ясно, что концепцию европейского исторического развития Ранке можно отделить от его установочных мировоззренческих постулатов и оценивать её непосредственно, как интерпретацию или как схему организации изучения европейской истории. И, применяя свои методы критической работы с источниками и объективного отбора фактов, другой историк мог бы поспорить с ним относительно того, каковы компоненты исторического поля и возможные типы отношений между ними. Сам Ранке был благосклонен к критикам своего труда, обращающим внимание не только на мелкие «факты», которые он в своей характеристике конкретных периодов, государств, индивидов, идей и т. д. упустил из виду, но и на целые категории фактов (как, например, относящиеся к сфере экономики), которые изначально не были включены в его систему. Важно осознать то, что в его системе исторической интерпретации один элемент выполнял функцию более важную, чем чисто исторически данного: это его понятие «идеи нации».

¹³ Ibid. P. 215.

¹⁴ Ibid. P. 216.

«Семантика» исторической интерпретации

Многословность моей характеристики «понятия» «идеи нации» обусловлена той функцией, которую оно выполняет в системе Ранке, ибо «идея нации» — это не просто одна из многих других возможных идей о способах организации человеческого общества, это единственно возможный принцип организации человечества для достижения «мирного прогресса». Короче говоря, «идея нации» была для Ранке не только данностью, но и ценностью, более того, она была принципом, в силу которого всему в истории можно было придать положительное или отрицательное значение. Давая характеристику «идеи нации», Ранке представлял её также и как вечную и неизменную мысль Бога. Он признавал, что народы могут приходить и уходить, церкви — формироваться и исчезать, государства — возникать и погибать, а задача историка — описывать в летописях ход событий или — в более поздние времена — реконструировать эти события в их индивидуальности и уникальности. Но уловить суть, воспринять их индивидуальность и уникальность — значит ухватить «идею», которая их одушевляла, которая давала им бытие в качестве конкретных исторических экзистенций; и значит найти объединяющий принцип, который делал их чем-то, а не чем угодно. А это возможно только потому, что «идея» нации вневременна и вечна.

Но познать эту «идею» в принципе можно лишь по мере её реализации в конкретной исторической форме, то есть лишь настолько, насколько народ действительно преуспевает в формировании себя как отдельной нации. Это говорит о том, что все народы и все цивилизации, ещё не достигшие стадии самосознания, представленной стадией нации-государства, существуют в чём-то вроде доисторического мрака накануне подлинного рассвета современной европейской истории в шестнадцатом веке. А из этого следует — если довести эту метафору дня до логического завершения, — что полдень истории приходится на современное Ранке время, когда, излечившись от потрясений Революции, саморегулирующаяся система полностью сформировавшихся европейских наций-государств приобрела окончательную форму. Короче говоря, Ранке из *реальности своего собственного времени* сделал *идеал на все времена*. Он признавал возможность существенной трансформации, революций, общественных потрясений только для эпох, предшествующих его собственной, а будущее представлялось ему лишь продолжением настоящего на неопределённый срок.

Поскольку создание системы самоуправяемых наций-государств было для Ранке целью, к которой всё стремится, конечным пунктом, к которому направлено всякое движение, он требовал, чтобы все другие формы социальной организации непременно рассматривались как несовершенные попытки понять то,

что, по его представлениям, было достигнуто в настоящем. И, следовательно, ему приходилось утверждать, что, поскольку это настоящее уже оформилось, никаких новых форм социальной организации возникнуть не может. Подобно Гегелю, Токвилю и Марксу единственной альтернативной формой социальной организации, которую он мог представить, была для него интернациональная, или транснациональная, построенная на неких космополитических, или универсальных, принципах. Но он исключал такую возможность на основании обращения к истории: такие универсальные формы были опробованы в Средние века — в универсальной церкви и *Священной Империи* — и признаны неудовлетворительными, а потому навсегда вытеснены. Ранке признавал возможность попыток возродить эти универсалистские формы сообществ в будущем и усматривал такие попытки в либерализме, демократии, социализме и коммунизме, но считал, что такие движения — подобно войне — лишь подходящий случай для укрепления и дальнейшего прояснения вечно живой национальной «идеи».

Консервативный подтекст идеи истории Ранке

В «Политических беседах» («*Politische Gespräche*») Ранке утверждал, что войны определяют не «формы внутренней политической организации», а лишь «их модификации». В «Великих державах» он уподоблял своё время эллинистическому периоду. Эллинизм, писал он,

имеет много сходного с нашим собственным временем: высоко развитая общая культура, военная наука, развитые международные отношения, а также большое значение, придаваемое торговым интересам и финансам, соперничество между ремёслами и расцвет точных наук на основе математики. Но те [эллинистические] государства, образованные в результате смелого шага завоевателя и раздора среди его преемников, не обладали и не в состоянии были прийти к каким-то индивидуальным принципам существования. Они держались только на армии и на деньгах. Именно по этой причине они так быстро распались и в конце концов полностью исчезли¹⁵.

Напротив, современная Ранке эпоха возродилась благодаря созидательной мощи «нравственной силы» и «принципу национальности». «Что бы стало с нашими государствами, — спрашивал он, — если бы национальные принципы, на которых они держались, не дали им новую жизнь? Невозможно представить, чтобы какое-то государство могло существовать без них»¹⁶. Ранке имел в виду, что система саморегулируемых наций-государств, рассмотренная таким образом, будет существовать, пока поддерживается принцип национальной самоидентичности.

Ранке пояснял, что задачей историка он считает такое написание истории, которое вновь придаст силу принципу национальности как единственной гарантии от впадения в варвар-

¹⁵ *Ranke L. A Dialogue on Politics* (tr.) // *Laue*. Op. cit. p. 217.

¹⁶ *Ibid*.

ство. А в отрывке, который он исключил при подготовке издания «Собрания сочинений», он разъяснял, что для него система наций-государств может, как разговор богов, длиться вечно. На вопрос, не препятствует ли эта система наций-государств развитию мирового сообщества, он отвечал, что цивилизация сама зависит от многообразия и расхождения во мнениях:

Если различные литературы позволят своим индивидуальным характерам перемешаться и раствориться друг в друге, останется лишь неприятное однообразие. Нет, единство всех должно опираться на независимость каждого. Тогда они всегда смогут живоительно стимулировать друг друга, не подавляя и не причиняя друг другу вреда.

То же самое с государствами и нациями. Несомненно, безусловное преобладание одних погубит другие. Их смешение разрушит суть каждого. Истинная гармония возникнет из разделения и независимого развития¹⁷.

Короче говоря, Ранке не допускал возможности появления новых форм общностей, в которых люди могли бы политически объединиться и освободиться от ограничений, накладываемых на них национальными государствами и церковью. В этом одновременно и мера, и форма его Консерватизма. Так как «идея нации» в его теории истории выступает как абсолютная ценность, сами понятия универсальности и индивидуальной свободы понимаются как *альтернатива истории как таковой*. Они отождествляются — как позднее у Камю — с принципами тоталитаризма, с одной стороны, и анархии — с другой. И, сходным образом, «идея нации» обесмысливает любой (социально-научный) поиск универсальных законов человеческого сообщества и поведения. Такой поиск обязательно подвергнет сомнению ценность национально обусловленных характеристик, обнажит *чисто историческую природу* национальных характеристик и потребует, чтобы к «идее нации» относились как к *просто* идее. То есть он потребует относиться к «идее нации» как к тому, чем она фактически и является, — как к концепции сообщества, сформировавшейся в определённый период мировой истории, в определённом времени и месте и принявшей особую институциональную и культурную форму в период между XVI и XIX веками. Впоследствии она, вероятно, уступит место какой-то другой концепции человеческого сообщества, такой как класс, раса, — или просто уступит человеческой способности творчески сублимировать разрушительные силы.

Ранке полагал, что человеческие проблемы разрешимы *только в контексте* определённой нации и определённых институтов, созданных этой нацией в целях сдерживания тех порывов, которые он считал однозначно разрушительными в своём непосредственном проявлении. Он рассматривал всё, что угрожает авторитету церкви (материализм или рационализм), авторитету государства (капитализм, империализм, расизм или либерализм) и нации (социализм, коммунизм или экуменизм), как

¹⁷ Ibid. P. 218.

угрозу цивилизации как таковой. Любое движение, исповедующее веру в свободную природу человека, он считал не более, чем сентиментальным гуманизмом. А поскольку любые подобные движения стремились утвердиться революционными средствами, он смотрел на них как на силы, которые государство и церковь призваны подавлять.

Таким образом, пока Ранке в своей системе рассматривал церковь и государство, с одной стороны, и народ — с другой, как *данности*, как дискретные сущности с поддающимися наблюдению и определению характеристиками, пока он призвал историков реконструировать способы объединения этих сущностей с целью формирования национальных общностей с индивидуальными национальными «идеями» в качестве одушевляющих их принципов, его идеал «объективного» исторического исследования был вполне удовлетворителен. Но в любом месте исторического источника, где сущности, подобные государству, церкви, народам и нациям составляют скорее «проблему», чем «факт», его эмпирический метод не работает. Историческое исследование, основывающееся на методе Ранке, могло осуществляться там, где социальные установления уже настолько прочны, что могут предлагать в качестве заранее утверждённого принципа, направляющего исследования историка, свои собственные концепции того, что составляет действительную природу человека, государства и церкви. Там, где такие социальные установления ещё не оформились или стали ослабевать и расшатываться, где принципы социальной организации перестали быть самоочевидными для профессионального истеблишмента и где возникал вопрос, что является *лучшей* формой человеческого сообщества, — для характеристики исторического процесса призывались другие методы исследования как настоящего, так и прошлого, другие концепции. Поиск других методов и концепций привёл к появлению новых социальных наук, оформившихся в последней трети XIX века. Эти новые социальные науки, как правило, касались исторических проблем, но были одинаково враждебно настроены по отношению к тому, что стало называться историческим методом. Ибо к этому времени исторический метод был методом Ранке — с его не просто наивным индукционизмом, но, главное, с его исходной посылкой, что нация — это единственно возможная единица социальной организации (и единственно желаемая), и с его убеждёностью в том, что национальные группы *в силу этого* составляют единственную жизнеспособную единицу исторического исследования.

История, выстроенная по сюжету Комедии

Отметим, что в известном смысле Ранке легче поддается общей характеристике, чем Мишле, хотя, с другой стороны, эту характеристику дать тяжелее. Причина этого в том, что сюжетная структура истории [history], написанной в Комическом модусе, формально, видимо, в большей степени связана с уровнем рассказа [story] в повествовании, чем история Романтическая. Сюжет истории Франции Мишле — описание последовательного восхождения протагониста (французского народа) к полному осознанию своей собственной природы и к полному, хотя и мимолётному, достижению присущей ему сплочённости против препятствующих его развитию деятелей, институтов и традиций, пытающихся помешать его росту и самореализации. Но чистота этой линии восхождения затемнена Метафорическими характеристиками её составных частей: описание каждого следующего момента должно быть ярче, глубже, полнее и острее предыдущего, чтобы отразить всё более и более высокий уровень, на который с каждой новой победой поднимается протагонист. Кроме того, поскольку Мишле описывал историю этого процесса восхождения, находясь уже по ту сторону кульминации и зная о последующем падении с достигнутой высоты в результате измены идеалам Революции, стремление запечатлеть чистоту, яркость и святость кульминационного момента могло поддерживаться лишь самыми уклончивыми поэтическими проекциями на исчезающую даль, в которой происходили события.

Как и Ранке, Мишле был историком Реставрации, хотя период, в котором работал, он воспринимал совершенно иначе. То, что Мишле с сожалением считал отступлением от идеала (можно сказать — посткоитальной депрессией), Ранке с удовлетворением рассматривал как завершение, причём как завершение в буквальном смысле этого слова. Завершение не было, как в концепции революционного момента Мишле, единством, достигнутым в результате устранения препятствий, искусственно возведённых с целью помешать этому народному сплочению, но, скорее, продолжением интеграции элементов, прежде бывших не в ладах с собой и друг с другом, в рамках более высокой формы общности — нации-государства и в рамках международной системы, в которой каждая нация-государство имеет своё место и функционирует как необходимая часть целого.

Органицистское восприятие исторического процесса, предложенное Гердером, всё ещё присутствовало в работе Ранке в качестве Метафоры, посредством которой этот процесс должен был пониматься как целое. Но оно было вытеснено в Комическую сюжетную структуру, посредством которой рассказ [story], повествующий о европейской истории [history], должен пониматься

как рассказ, несущий особое значение. Эта сюжетная структура сама по себе сложнее той, которая оформляла и придавала дополнительное значение Романтическим историям Мишле.

Мишле строил сюжет истории как манихейский конфликт, в котором протагонист и антагонист сходятся в смертельной схватке, в которой один из них должен погибнуть, а история — достичь кульминационного момента как проявления либо искупления, либо вечных мук. Ранке же зрелище конфликта поместил в более широкие рамки, которые создаются борьбой между протагонистом и антагонистом, и подчёркивал приобретаемое социальным порядком в результате самого факта борьбы. Образ окончательного единения человечества сместился к концу исторического времени, чтобы служить видимой целью, по направлению к которой, согласно вере или воображению, движется процесс; а первостепенное значение приобрели те формы социального единства, которые уже утвердились в институтах и нациях, возникших в процессе многовекового противостояния, начиная с Позднего Средневековья и заканчивая Реставрацией.

Трехчастное развитие действия Комедии: от состояния видимого мира через обнаружение конфликта к разрешению этого конфликта — установлению истинно мирного социального порядка — позволяло Ранке уверенно и убедительно очерчивать основные отрезки времени, на которые можно было поделить сплошной исторический процесс. То, что временной процесс мог быть сюжетно выстроен столь определённо, внушает доверие к принятию Ранке политических и социальных форм своей эпохи как «естественных» единиц исторического анализа, посредством которых очерчивается историческое поле, рассматриваемое как пространственная или синхронизированная структура.

Западноевропейская цивилизация делится на латинский и германский культурные субстраты, а они, в свою очередь, — на языковые семьи. Эти языковые семьи служат основой тех симбиотических отношений между культурой и природой в Европе, посредством которых конституируются народы. Затем, уже в рамках нации, постулируются конкретные формы политической и церковной организации, соответствующие могуществу данного народа и его системе ценностей. А затем, среди самих наций возникает особая модальность отношений, выраженная в понятии равновесия власти, как цель, движение к которой обуславливает все конфликты между нациями. Части вычленяются из целого, а затем целое вновь воссоздается из частей уже по ходу письменного повествования, чтобы постепенное раскрытие отношений между частями и целым воспринималось как объяснение, почему всё произошло так, как произошло.

Типом тропологической характеристики, поддерживающим эти стратегии объяснения, является Синекдоха. «Методологи-

ческая проекция» этого тропа — тот самый Органицизм, который современными исследователями исторической мысли отождествляется с «Историзмом». Объяснение Ранке того, почему всё происходило так, как происходило, чем-то, таким образом, напоминает подход Мишле, согласно которому, чтобы объяснить событие, его помещают в контекст, идентифицируя все сходящиеся к нему нити, придающие событию специфическую «фактуру». Но характеристика данного контекста (например: «Средние века», «Реформация», «XVII век» и т. д.) создаёт у читателя ощущение непрерывного ряда формальных связностей, благодаря чему действие развивается таким образом, что наводит на мысль об интеграции частей с более крупным историческим целым, каким является форма самой европейской цивилизации в её позднейший период.

Так же как в повествовании есть элементы рассказа, предусматривающие ответы на вопросы «Что произошло потом?» и «Чем это всё завершилось?», и сюжетные элементы, предусматривающие ответ на вопрос «Каков смысл всего этого?», так и объяснение тоже идёт на двух уровнях. На одном на вопрос «Что случилось?» отвечают, включая событие или серию событий в контекст, выделяя нити, связывающие событие с другими событиями, создавая тем самым впечатление богатой фактуры происходящего, которое не поддаётся никакому генерализирующему объяснению. На другом на вопрос «Почему это произошло так, как произошло?» отвечают, переходя от одного контекста, рассматриваемого как завершённая форма, к другому, демонстрируя с каждым новым этапом всё более тесную интеграцию одного явления с другим — в модусе Органицизма. В результате отказа от мнения, что Форма Форм может быть известна историку, последняя стадия процесса — та современная историку стадия, когда постулируется достижение формальной связности, — наделается статусом предполагаемого исхода, конца или цели всех предшествующих стадий. Короче говоря, сначала историческое поле обозревается как совокупность рассеянных элементов, связанных друг с другом лишь нитями, делающими их сотканным переплетением событийно-контекстных отношений; а затем поле рисуется уже как сотканный узор взаимосвязанных частей, находящихся друг с другом в отношениях микрокосма—макркосма или части—целого, при этом всегда подразумевается, что самая последняя формальная связность, различимая в истории, — это высшая форма социальной и культурной организации, которую можно обоснованно выделить из общего процесса.

Таким образом, Ранке понимал историю в модусе Синекдохи. Обращенный в метод, он позволял ему строить сюжет истории в модусе Комедии и объяснять в манере Органицизма. Однако если мы хотим формально защитить модус построения сю-

жета и объяснения, которые и придают историографии Ранке отличительные черты как бы «реалистической» науки, нам необходимо рассмотреть и кое-что помимо его работ. Такую защиту предпринял ещё в 1821 году государственный деятель, философ и ученый Вильгельм фон Гумбольдт в сочинении (первоначально представленным в Берлине в качестве лекции), озаглавленном «О задачах историка».

Формальная защита Органицизма как исторического метода Момильяно называл Ранке, вместе с Бёком¹⁸ и Дройзенем, «лучшими учениками» Гумбольдта¹⁹. А недавно Джордж Иггс продемонстрировал сходство их точек зрения по таким вопросам, как природа исторической мысли, государства и общества и проблема будущего европейской культуры²⁰. Однако здесь сочинение Гумбольдта будет рассматриваться как формальная защита объяснительных принципов, которые Ранке объединил с Комическим построением сюжета истории для того, чтобы извлечь из «объективного» рассмотрения исторических «данных» специфически Консервативные идеологические принципы.

Гумбольдт начинает с недвусмысленного отрицания того, что историк может стремиться к номологическому пониманию истории. Наоборот, он утверждает, что самое большее, на что может надеяться историк, — это «простое представление» того, «что действительно происходило»²¹. Это не значит, конечно, что историк — «лицо, лишь воспринимающее и воспроизводящее». Напротив, он должен быть «активным и творческим», ведь события «могут восприниматься с помощью чувств лишь частично, остальное — должно дополняться интуицией, предположениями и догадками»; «проявления события разрознены, бессвязны и обособлены», сущностное «единство» этого «лоскутного одеяла» событий «остаётся за рамками непосредственного наблюдения»²². Наблюдение само по себе, подчёркивал Гумбольдт, может показать лишь «обстоятельства, сопровождающие, сменяющие друг друга», оно не проникает во «внутренние причинные связи», от которых «только и зависит» «внутренняя правда» совокупности событий. Наблюдение показывает поле неполноты [incompletely] воспринимаемых объектов и комплекс кажущихся неопределёнными отношений, отдельные наборы событий, «похожих скорее на облака, чью форму глаз воспринимает только на расстоянии»²³.

«Внутренняя правда» набора событий — это «форма», которую придаёт им историк, применяя способности скорее поэта. Как говорил Гумбольдт, историк пользуется своим «воображением», чтобы облачить правду события, «представляя, наполняя и связывая несвязанные фрагменты непосредственного наблюдения». Но историк, в отличие от поэта, не может пользо-

¹⁸ Август Бек (1785–1867) — немецкий филолог, историк античности, основатель эпиграфики.

Инициатор издания «Corpus Inscriptionum Graecarum».

¹⁹ Momigliano A. A Hundred Years after Ranke // Studies in Historiography. New York, 1966. P. 105.

²⁰ Igges C. G. The German Conception of History. Middletown, 1968. Ch. III–IV.

²¹ Цит. по: Humboldt W. von. On the Historian's Task (tr.) // History and Theory. 6 (1967). P. 57.

²² Ibid. P. 57–58.

²³ Ibid. P. 58.

ваться «чистой фантазией». Вместо неё он должен обратиться исключительно к историческому модусу понимания, который Гумбольдт называл «способностью связывать»²⁴. Эта способность связывать является, как полагал Гумбольдт, результатом применения историком «законов необходимости» и служит ограничителем проявлений «Интуитивной способности»²⁵, а это означает, что историк должен придерживаться «в подходе к исторической правде... двух методов... одновременно: ...точного беспристрастного критического исследования событий... и соединения исследованных событий»²⁶.

Но умение соединять не должно распространяться на *весь* исторический процесс, так как историческое поле — это

необозримое переплетение дел человеческих, отчасти проистекающих из природы земли, человека и характера нации и индивида, а отчасти ниоткуда не проистекающих, будто чудом возвращенных, зависимых от сил, смутно улавливаемых и проявляющихся в вечных идеях, глубоко укорённых в душе человека — они составляют бесконечность, которую ум человеческий никогда не сможет вместить в единую форму²⁷.

Именно готовность историка отказаться от придания единой формы всему историческому полю, ограничиваясь наложением временных и промежуточных формальных связей на ограниченные области поля, делает его занятие «реалистическим».

Историк, говорил Гумбольдт, должен стремиться «пробуждать и поощрять восприимчивость к реальности». Действительно, утверждал он, «существенный элемент», которым оперируют историки, — это «чувство реальности», определяющееся как «понимание быстротечности жизни и зависимости от прошлого и настоящего» и *в то же самое время* как «осознание духовной свободы и признание разума». Только такое одновременное понимание быстротечности жизни и её обусловленности, с одной стороны, и осознание духовной свободы, с другой стороны, позволяет историку «строить повествование о событиях так, чтобы оно вызывало у читателя определённые эмоции, такие, как если бы это была сама реальность»²⁸.

Наиболее интересным моментом этой концепции исторического реализма является то, что, на первый взгляд, она мало чем отличается от Романтического представления об истории как о «хаосе бытия», высказанного Карлейлем. Реализм исторического знания, оказалось, состоит в утверждении историком в уме читателя следующего парадокса: жизнь человека одновременно свободна и детерминирована. Фактически Гумбольдт категорически отрицал то, что историческое знание можно использовать для наставлений настоящему, для указаний, «что делать, а чего избегать». Но в то же время он отказывался принимать идею о том, что историческое знание состоит лишь из той «симпатии», которую помещала в центр этого знания Романтическая «поэти-

²⁴ Ibid. P. 58—59.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. P. 59.

²⁷ Ibid. P. 60.

²⁸ Ibid.

ческая» концепция. История, говорил Гумбольдт, полезна в силу «своей способности оживлять и очищать ощущение нашего погружения в реальность», но эта способность проявляется больше в обеспечении «формы, придаваемой событиям», чем в восприятии событий самих по себе²⁹. Здесь проясняются Синекдохические предпосылки его концепции исторического объяснения. Историческое объяснение, утверждал он, есть представление формы, которую необходимо разглядеть в совокупности событий, представление, в котором «каждое событие» показано как «часть целого» или в котором «каждое описываемое событие» показано так, чтобы раскрыть «форму истории самой по себе»³⁰.

Хотя Гумбольдт считал, что историческая репрезентация состоит в раскрытии «истинной формы событий» и «внутренней структуры» совокупности событий, включённых в повествование, очевидно, что он подразумевал Синекдохическую операцию, когда все события рассматриваются как имеющие отношение к целому, как находящиеся в отношениях микрокосма — макрокосма. Но он понимал, что с этой точки зрения историческая репрезентация, или *мимезис*, должна быть воспроизведением не отдельных событий, а формальной связности общей событийной канвы, что, при условии доведения до конца, позволит перерастить в «философию истории». Вот почему он различал два вида *мимезиса*: простое копирование внешней формы вещи и наделение её «внутренней формой». Осуществляя первую операцию, мы лишь *воспроизводим контуры* объекта, что мог бы сделать и чертёжник, тогда как вторая *предлагает модель* объекта, пропорциональную и симметричную, а этим занимается настоящий художник. Именно «идея» позволяла Гумбольдту различать истину фотографического воспроизведения, с одной стороны, и «истину формы» — с другой³¹. В отношении исторической репрезентации это различие, конечно, оставляет историка подвластным той субъективности и релятивизму, к которому апеллировали Романтики, подобные Мишле, для обоснования своей идеи «симпатии» как верного путеводителя в историческом понимании. Но Гумбольдт не поддавался этому соблазну субъективности, поставив следующий вопрос: «Существуют ли такие идеи, которые способны направлять историка, и если да, то каковы они?»³²

В следующих за только что процитированными абзацами Гумбольдт раскрывает по существу классические, а в конечном итоге — аристотелевские основания своей концепции, показывая различия между «идеями» в эстетическом, философском и историческом смыслах. И делает он это таким образом, что можно допустить отождествление исторического знания с тем типом знания, который Аристотель приписывал исключительно поэзии. Гумбольдт утверждал, что понимание действительности, свойственное историку, отличается от понимания, провозглашённого

²⁹ Ibid. P. 61.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. P. 63.

³² Ibid.

художниками-романтиками и являющегося либо чисто субъективным знанием, либо выражением субъективного эмоционального состояния, что скорее есть постижение мира, который, возможно, присутствовал в тех событиях, которые представлены в историческом документе.

Историки, говорил Гумбольдт, ищут правду события «подобно художнику», стремящемуся к «истине формы». В истории «понимание» — это «результат объединения [событийной] составляющей и восприимчивости наблюдателя»³³. Между природой исторического события и типом понимания этого события историком существует, полагал он, избирательное сродство. Исторические события — это проявление того напряжения, которое существует между сложившимися формами жизни и тенденциями, связанными с трансформацией этих форм; историческое понимание заключается в одновременном постижении «сил», способствующих выработке нововведений в обществе и культуре, и тех «общих тенденций», которые связывают индивидуальности в более крупные объединения на основе мысли, чувства и воли. Вот почему «исторической истине», «вообще говоря, в гораздо большей степени угрожает философская, а не художественная трактовка»³⁴.

Философия, с точки зрения Гумбольдта, всегда стремится подвести всё к статусу завершения [consummation] интегрирующего процесса, являющегося телеологическим по своей природе. Историк же должен иметь дело не с предельными окончаниями или завершениями, а скорее с тенденциями и процессами. И в трактовке этих тенденций и процессов он должен не навязывать своё представление о том, что они в конечном итоге означают, а позволить «идеям», придающим им формальную связность, [самим] «возникнуть из массы событий как таковых или, чтобы быть более точным, зародиться в уме, созерцающем эти события в истинно историческом духе». Историк, следовательно, должен «сопоставлять» формы «идей» с «результатами наблюдений» событий мировой истории и «абстрагировать» «форму от событий как таковых»³⁵. Это, признавал Гумбольдт, может показаться «противоречием», но на самом деле всякое «понимание» предполагает «исходное, априорное соответствие между субъектом и объектом; оно всегда состоит в «приложении предсуществующей общей идеи к чему-то новому и особенному»³⁶. А когда речь идёт об историческом понимании, эта предсуществующая общая идея заключается в работе «человеческой души», которая служит основанием одновременно и исторического существования, и сознания, необходимого для его постижения³⁷.

Лишь самый доброжелательный критик мог признать за этим аргументом какую-то претензию на строгость, необходимую в подлинно философском анализе. Фактически вопрос о возмож-

³³ Ibid. P. 64.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. P. 65.

³⁷ Ibid.

ности научной концепции исторического объяснения здесь понимается лишь для того, чтобы растворить эту возможность в отрицании адекватности любого причинного, или номологического, объяснения постижения исторической истины. Главным желанием Гумбольдта было отделить историческое размышление от философии и приблизить его к своей концепции искусства как исключительно подражательной деятельности. Историческому знанию он отводил место между хаосом исторических данных, предоставляемых для восприятия необработанного исторического документа, и идеалом науки о законах, которая могла бы внести в этот хаос порядок и ясность, а затем отказывал историку в самой возможности стремиться к любому номологическому пониманию сил, господствующих в историческом процессе. Он прибегал к аналогии между искусством и историографией, но обращался к такой концепции искусства, в которой допускается соответствие между идеей формы, имеющейся в воображении, и формой вещи, с которой сталкиваются в индивидуальном бытии. В результате получилась теория Формистская по сути и типологическая по подтексту, но тайна исторического бытия оставалась неразгаданной, а хаос сведён к общей формальной связности, какую мы встречаем в неоклассическом искусстве в качестве высшей цели, к которой можно стремиться. Романтическое и субъективно-идеалистическое представление о том, в какой мере разум *навязывает* форму восприятия и добивается его очеловечивания в этой искажённой действительности, игнорировалось. Гумбольдт вслед за Лейбницем и Гердером (хотя и в гораздо менее метафизической и более обтекаемой манере) заявлял, что полное согласие между сознанием и бытием — вымысел.

Таким образом, Гумбольдт утверждал, что историк «представляет себе общую картину *формы связи всех событий*», из которой он может вывести картину *сущностной связи* событий, составляющих исторический процесс³⁸. Но он исключал три концепции связности в истории как несоответствующие правильному пониманию предмета исследования: механистический, физиологический и психологический подходы к истории, которые, с его точки зрения, сосредоточивались на причинном объяснении того, что действительно происходило в историческом процессе³⁹. Неприятие Гумбольдтом этих трёх подходов основывалось на их неспособности выйти в своих взглядах за рамки «ограниченного круга», а только за рамками этого круга может овладеть нашим вниманием и быть постигнут «любой отрезок мировой истории»⁴⁰. В качестве основания подлинно «исторического» постижения действительности он предложил собственное учение об идеях, основанное на представлении об адекватности обобщений, выводимых из размышлений над целостностью работы челове-

³⁸ Ibid. P. 64 (курсив Х. Уайта).

³⁹ Ibid. P. 66–67.

⁴⁰ Ibid. P. 67.

ческой души, в отношении целостности событий, содержащихся в мировой истории.

Отрезки мировой истории, говорил Гумбольдт, должны быть объединены в видение целого, представляемого на основе понятия «мирового правления» или идеи, что исторический процесс в целом есть проявление действия более высокого принципа единства, *точную природу которого определить нельзя, но о существовании которого можно заключить* из исторически понятой очевидности.

Тогда оказывается, что к определению необходимых для появления новаций условий историк может стремиться не больше, чем к определению условий достаточных. В принципе утверждается, что сами по себе обстоятельства никогда не могут объяснить появление новых форм в историческом процессе. И поскольку определение необходимых и достаточных условий для того, чтобы событие произошло, — это цель науки, поиск этих условий историком исключается с самого начала. Историк, сталкиваясь с нововведениями, остаётся удивляться и «представлять» их с точки зрения формальной связности, которую они предлагают сознанию, исторически подготовленному к их постижению.

Но если этот метод вполне подходит для постижения того, как новшества появляются в истории, он не может объяснить (как и метод Гердера) их исчезновения.

В качестве примера «порождения энергий, явлений, для объяснения которых сопутствующих обстоятельств недостаточно», Гумбольдт приводит возникновение искусства «в его чистой форме» в Египте и неожиданное развитие «свободных искусств» у греков⁴¹. Особенно удивительными Гумбольдт считал греческие достижения — им нет «объяснения», ибо они представляют чисто «индивидуальные» достижения «индивидуальности». В этом случае задача историка, сталкивающегося с таким чудом, — не объяснять, а просто представлять его таким, каково оно есть, — как проявление присущей человеку свободы⁴². В то же время историк должен признать, что сила этого чуда не вечна — греческая культура пришла в упадок и исчезла. Её исчезновение связывается с включением её идеи в формы феноменального существования, материальное и причинное объяснение её исчезновения, таким образом, молчаливо одобрено Гумбольдтом⁴³.

Эта идея достаточно любопытна, так как подразумевает, что в процессе своего возникновения явления подчиняются одним правилам, а в процессе исчезновения — другим: исключительно «духовной» силе в первом случае и материальной, физиологической и психологической — во втором. Это — результат наделения процесса прорастания, рождения и роста большей ценностью, нежели процесса созревания, упадка и исчезновения; странная асимметрия, объяснимая лишь предполагаемой необ-

⁴¹ Ibid. P. 68.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

ходимостью настроить историческое сознание на исключительно оптимистический и жизнерадостный лад. «Первый шаг, первый проблеск» (неожиданная реальность, можно сказать) в греческой истории «чудесны», и это не будет предано забвению с появлением чего-то нового. Не будь этого «первого шага», говорил Гумбольдт, «не сложились бы благоприятные обстоятельства, и никакая практика, никакое последовательное совершенствование, пусть и в течение столетий, не привели бы к какому бы то ни было воплощению»⁴⁴.

Ценность, придаваемая возникающим новшествам, приводит к концепции исторического прогресса, в которой дух может быть противопоставлен материи, как форма — содержанию, а их взаимодействие управляется аномальной силой первого. Гумбольдт хотел отбросить «нагруженное смыслом чувство» назад, на ранние стадии процесса. Но это желание не было полностью обожено его характеристикой процесса рождения, роста и упадка в историческом времени.

«Идея» вещи, говорил он, должна быть вверена «индивидуальной духовной силе». Такая индивидуализация, однако, является залогом её исчезновения, поскольку вследствие этой индивидуализации духовная сила подпадает под власть законов, которые управляют миром явлений. Извечная ценность идеи смещается во временную конечность и обрекается на вырождение. Но Гумбольдт настаивал, что её исчезновение во времени должно рассматриваться не как свидетельство детерминистской природы исторического бытия, а скорее как проявление способности духа стремиться к своему выражению в феноменальном мире; её проявление и исчезновение рассматривается не как свидетельство действия причинных законов, а как свидетельство «независимости» духа от причинной связи явлений⁴⁵. Движение идеи к своему полному выражению во времени и пространстве видится не развитием во времени и пространстве, а движением от «внутреннего» к «внешнему» бытию.

Гумбольдт хотел представить это движение от внутреннего к внешнему как форму исторического развития, не уточняя итог, к которому направлено всё развитие, впадая, тем самым, в идеализм и разделяя «философскую» концепцию исторического знания. По-видимому, он хотел сказать, что мышление позволяет нам представить себе историю в «идеалистической» манере, но не позволяет понять различные формы исторического бытия исходя из идеалистического видения целого. Здесь мы сталкиваемся с тем «формализмом» в исторической мысли, который Гегель осуждал за поощряемую им интеллектуальную и нравственную двусмысленность. Эта двусмысленность проявилась у Гумбольдта, когда в конце своего сочинения он допустил, что в тенденциях и силах, возникающих в истории, мы можем воспринимать «иде-

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid. p. 69.

альные формы, которые хотя и не составляют человеческой индивидуальности, но имеют к ней отношение, пусть только и косвенное». Он открыто заявлял о восприятии таких идеальных форм в самом языке, в котором «отражается» как «дух» народа, так и «более раннее и самостоятельное основание»; который «скорее оказывает влияние, чем испытывает его», так что «каждый значительный язык возникает как уникальное средство порождения и общения идей»⁴⁶. От этой аналогии Гумбольдт переходит к замечанию о том, как «изначальные, вечные идеи всего мыслимого достигают существования и силы», делая это «способом даже ещё более чистым и совершенным: они обретают красоту во всех духовных и телесных формах, истину — в необратимом действии каждой силы согласно своему врождённому закону и справедливость — в необратимом ходе событий, которые вечно судят и наказывают себя»⁴⁷.

Но Гумбольдт отрицал способность человеческого суждения воспринимать «планы управления миром непосредственно». Самое большее, что ему доступно, говорил он, — это «возведение их в идеи, посредством которых они проявляют себя»⁴⁸. Это позволило ему сделать вывод о том, что «целью истории» должна быть «реализация идеи, которую человечество должно осуществлять всеми способами, чтобы конечная форма могла объединиться с идеей». Целостный процесс может завершиться лишь в точке, где «конечная форма» и «идея» соединяются и способность обоих к дальнейшей взаимной интеграции исчерпывается⁴⁹.

Возвращаясь затем к исходному сравнению историка с художником, Гумбольдт утверждал: «То, что для последнего является познанием природы и органических структур, то для первого — исследование сил, проявляющихся в жизни в качестве активных и направляющих [принципов]». То, что художник воспринимает как «пропорцию, симметрию и идею чистой формы», историк воспринимает как «идеи, раскрывающиеся в цепи мировых событий, не являющиеся, однако, частью [этих событий]»⁵⁰. Это давало Гумбольдту основание для «окончательного и простейшего решения [вопроса о] задаче историка», заключающейся в «представлении борьбы идей за свою реализацию в действительности»⁵¹.

Акцент следует сделать на слове «борьба», ибо, как говорил Гумбольдт, идея не всегда реализуется с первой попытки, она может «исказиться» вследствие неспособности полностью подчинить себе «активно сопротивляющуюся материю», в которой она стремится реализоваться⁵². Но то, что серию трагедий, связанных с неспособностью идеи реализовать себя, в конечном итоге следует рассматривать как Комический процесс, известно заранее, потому что «никакое событие не может быть полностью отделено от общего ряда»; целым правит свобода, которая в про-

⁴⁶ Ibid. P. 70.

⁴⁷ Ibid (курсив Х. Уайта).

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid (курсив Х. Уайта).

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

цессе реализации фигурирует лишь отчасти. Таким образом, акцент смещается на свободу, содержащуюся в целом, то есть на феномен изменения и возникновения, что служит тем более веским основанием воздерживаться от проявления интереса к какому бы то ни было «поиску ясного образца целого». Искать такой образец целого означало бы приписывать ему обусловленность.

Рассмотрев концепцию истории Гумбольдта, мы можем понять отношение между Ранке и академической историографией, которую он представлял, и Органицистским подходом Гердера. Произошло смещение акцента. Смещение это состоит в том, что ослабло стремление искать свидетельство *тотальной интеграции* исторического мира, которое преобладало у Гердера. Формистская концепция объяснения заменила Органицистскую концепцию, открыто отстаиваемую Гердером. Следовательно, тексту исторического поля разрежается и ослабляется стремление искать общее понимание процессов, характеризующих его как совокупное [total] поле событий или происшествий. Но общая рамка, мифическая значимость, *Комическая природа построения сюжета* этих процессов остаётся той же самой. Изменение можно охарактеризовать как модификацию, когда *стремление объяснить* вытесняется желанием просто *описать* процесс так, как он проходит пред взором историка. *Значение* же процесса остаётся тем же. Он рассматривается как Комическая драма, развязка которой *ещё только предстоит*. Сохранение Комической рамки, которая подразумевается, позволяет воспринимать происходящие в этой рамке события особо оптимистически. Когда окончание драмы не уточняется, но поддерживается вера в то, что весь ход событий приведет её к Комической развязке, на борьбу и конфликты можно смотреть как на подлинные элементы исторической действительности, не оставляя им никакого шанса на конечную победу в истории. Крах какого-то устремления — лишь повод для дальнейшего развития идеи, в нём содержащейся, так что её конечный триумф гарантирован.

Зло, боль и страдание можно считать просто *поводами*, дабы дух имел возможность реализоваться во времени. Препятствующие персонажи исторической драмы вполне реальны, но теперь их функция видится в предоставлении духу подходящего случая успешно преодолеть препятствие на пути своей реализации. От всех нмевших место конфликтов между человеком и человеком, нацией и нацией или классом и классом можно дистанцироваться и созерцать их в полной уверенности торжества, в конечном итоге, красоты, правды и справедливости. Комический смысл драмы не делается предметом рефлексии (как у Гегеля), а *просто заранее предполагается* как окончание, которое мы можем понять, исходя из нашей позиции в истории. Для его действительного понимания необходимо подождать «интеграции» «конечных

очертаний» и «форм» в последней сцене завершающего акта. Как работает весь процесс — известно только в общем, и только в общем и может быть известно. Самое большее, к чему может стремиться историк, — это повествовательная репрезентация тех процессов, в ходе которых достигается мимолётная формальная связность в разные времена и в разных точках мира. Появление иовых форм остаётся «чудом», предметом восприятия, но не понимания.

Распад достигнутых форм объясняется вовлечением управляющих ими идей в условия их конкретизации, то есть подчинение их действию законов физического изменения и распада. Но система Гумбольдта не могла объяснить подъём и триумф того, что он называл «аномальными состояниями жизни — болезни, например», ибо для него было немыслимо, что зло, заблуждение и несправедливость могли также иметь свои «идеальные» формы, как доброта, истина и справедливость. Несомненно, говорил он, некоторая аналогия между «аномальными» и «нормальными» состояниями жизни есть — аналогия тенденций, «которые возникают внезапно или постепенно, без объяснимых причин, следуют, кажется, своим собственным законам и относятся к скрытой связи всех вещей». Но ему не удалось вообразить, как эти тенденции исторического процесса могут быть сделаны частью исторической драмы, как он её понимал. Эта тёмная сторона исторического процесса осталась для него загадкой, и, утверждал Гумбольдт, «может пройти немало времени, прежде чем [эти принципы] смогут стать полезными для истории»⁵³.

Рассматривая переход от Гердера через Гумбольдта к Ранке с точки зрения перехода от Органицистской к Формистской объяснительной стратегии при сохранении, в сущности, Комического модуса построения сюжета, я позволю себе отойти от привычной терминологии, ныне ставшей штампом, которой принято пользоваться в отношении историографических дискуссий начала XIX века. Можно видеть, что обсуждаемые темы часто касались не проблем противопоставления индивидуального общему или конкретного — абстрактному, или даже того, должна ли история пониматься философски или порождаться эмпирически и является ли она скорее наукой, чем искусством. Темой всех споров, в которых использовались такие термины, как раз и является то, что скрывается под этими терминами: каким образом понимать искусство, науку и философию, с одной стороны, и природе взаимоотношений между индивидуальным событием и контекстом — с другой.

На самом деле Гумбольдт, как и Ранке, считал, что история — это знание индивидуального события в его особенном проявлении и что проблема, стоящая перед историком, — в соотношении индивидуального с контекстом, в котором оно проявля-

⁵³ Ibid. P. 69.

ется и обретает свою судьбу. Более того, он вместе с Ранке считал, что история есть, в конечном итоге, художественная форма, а именно классическая художественная форма, то есть миметическая, связанная с репрезентацией действительности, такой, какой она «реально» является в данном времени и пространстве. В дополнение к этому он утверждал, что конечная цель исторического исследования — разгадать значение целостного исторического процесса; не просто представить ряд разрозненных картин прошлого, а подняться к более высокому уровню концептуализации тех отношений, которые имеют место в этом процессе, представленном частично или фрагментарно этими картинками. Исторические размышления, говорил Гумбольдт, вызывают особыми нравственными проблемами: человеку необходимо знать, какова его природа, чтобы он мог участвовать в создании будущего активнее, чем это позволяет его настоящая жизнь. Под вопросом остаётся лишь то, как следует понимать контекст (в котором происходят исторические события), рамку или фон (на котором они разворачиваются), и следует ли истолковывать процесс, формирующийся сцеплением событий во времени, как подъём или как упадок в нравственном отношении.³

Заключение

В размышлениях Ранке об историческом процессе мы наталкиваемся на идеи, свидетельствующие об определённом разрыве с некоторыми основными предпосылками литературного Романтизма. Романтические порывы, стоящие за историографическими трудами Ранке, отрицать, конечно, нельзя; он сам говорил об их влиянии на его взгляды в молодые годы. Они проявляются в его интересе к отдельному событию, уникальному и конкретному, в его концепции исторического объяснения как повествования и в его желании проникнуть в сознание персонажей исторической драмы, посмотреть на них их собственными глазами и воссоздать тот мир, с которым они сталкивались в своём времени и месте.

Вместе с тем Ранке неустанно боролся с желанием упиваться «буйством форм», которое, кажется, исторический документ представляет некритическому взору. История — при всей её видимо хаотической природе — демонстрирует, с его точки зрения, должным образом подготовленному сознанию смысл и возможность постижения, которым местами недостаёт полиой определённости относительно её абсолютного смысла, выводимого религиозным чувством из размышлений над историей. Этот «смысл» заключается в постижении формальной связности конечных сегментов исторического процесса, в постижении структур, которые сменяют друг друга в качестве всё более понятной интеграции человеческой жизни и общества. Говоря кратко, со-

гласно Ранке, смысл, который история демонстрирует сознанию — чисто Органицистский. Однако это не холистический Органицизм, увидеть который во всем процессе ставил целью Новалис, но то отношение части — целого, которое позволяет наблюдателю увидеть в микрокосме *намёк* на более крупную связность, содержащуюся во всеобщности. Правильное постижение природы этой более крупной связности Ранке приписывал особому религиозному чувству и отказывал в нём правильно сформированному историческому сознанию. Историк он оставлял некоторого рода озарение, которое открывает смысл или ряд смыслов, способных преодолеть отчаяние, испытываемое Констаном, с одной стороны, и ту наивную веру, которую защищает Новалис — с другой. Найти формы, в которых историческая действительность проявляет себя в разные времена и в разных местах, в попытке народа осознать человеческую сущность — вот что является задачей историка, согласно концепции Ранке. И такая Органицистская доктрина составляет главный вклад Ранке в теорию, следуя которой история оформлялась как самостоятельная дисциплина во второй четверти XIX века.

Действительно, дискуссии, подобные тем, что случались между Ранке и учеником Гегеля Генрихом Лео⁵⁴ обращались к вопросу, должно ли понимание идти от частного к общему или от общего к частному; но они велись *исходя из* общепринятого положения: историческое поле — это место, где общее и частное, универсальное и индивидуальное встречаются и сливаются в историческом процессе в целом. Истинная проблема должна предполагать требование строгости в концептуализации, с одной стороны (позиция, представленная Гегелем), и возможность сопротивления этой строгой концептуализации основ исторического знания — с другой (позиция, представленная Гумбольдтом и Ранке). В Органицистской концепции объяснения *неясность в анализе является до некоторой степени несомненной ценностью*, необходимой для восприятия исторического поля как такого места, где существенная новация происходит при условиях, которые *по сути своей непознаваемы*. В этом и заключается реальное содержание претензии к «эмпирическому» методу в историческом исследовании Ранке и его последователей. Этот «эмпиризм» идёт не столько от строгого наблюдения частностей, сколько от решения считать определённые процессы по природе своей сопротивляющимися анализу, а определённого рода понимание — по сути ограниченным.

Это восприятие абсолютно таинственной (или, если угодно, чудесной) природы исторического события свободно от обскурантизма, к которому оно предрасположено по своему существу, в силу убеждения в, по сути, Комической сюжетной структуре, формирующейся в каждом рассказе, который можно было бы

⁵⁴ Генрих фон Лео (1799–1878) — немецкий историк, автор трудов по истории Италии, Нидерландов, Германии. Противник исторического метода Ранке. Также выступал как консервативный публицист.

вести об историческом процессе в макрокосмическом измерении. Это восприятие абсолютно Комической природы процесса лежит в основе так называемого оптимистического взгляда на картину мировой истории. Указания на «оптимистические» предположения историзма Ранке лишь затемняют степень, в которой просто оптимистическое отношение, когда оно не сопровождается логическим обоснованием, оправдывающим веру в его истинность, воспринимается только как легкомысленная идея. В Синекдохическом сознании Гумбольдта и Ранке эта мотивировка является *предпонятием*, критически не проанализированным и не обоснованным, а просто утверждаемым как отношение к истории, которое люди морально обязаны иметь, если не хотят впасть в отчаяние. Но обоснование веры в это предусматривает действительное *представление* мирового процесса, в котором Комическое построение сюжета всего процесса проходит тест на правдоподобие.

Угроза, которой подвержен историцизм, — не теоретическая, поскольку Органицистскую концепцию объяснения нельзя критиковать извне, не учитывая её собственных постулатов. Чтобы подвергнуть критике эти постулаты, необходимо было продемонстрировать не то, что исторический документ можно понимать в Механистическом, Формистском или Контекстуалистском духе объяснения, а то, что те процессы, которые одним историком представлены как Комическая Драма, другим могут быть представлены как Драма Трагическая или Абсурдистская. Когда такие альтернативные воплощения предлагаются публике, уже разуверившейся в своей способности предусмотреть Комическое разрешение Драмы, в которой она играет роль главного протагониста, интерес к Органицистским объяснениям истории может уступить место Механистичной или Контекстуальной объяснительной технике. Что и произошло среди большей части учёного мира в последней четверти XIX века с пришествием позитивизма и марксизма, с одной стороны, и эстетизма — с другой.

Но в этих условиях *не следует* отказываться от Органицизма; необходимо лишь перейти от представления исторического процесса как Комической Драмы к представлению его как Драмы Абсурдистской, чтобы тем самым отразить потерю самообладания господствующими классами общества, произошедшую, когда их вера в собственные способности научного понимания действительности рассеялась. Именно это сделал Буркхардт.

Значение сочинения Гумбольдта заключается не в его концепции исторического объяснения, которая едва ли отвечала как логическим, так и научным требованиям, а благодаря доверию к адекватности Органицистского подхода к историческим исследованиям. Предполагалось, что если бы историческая репрезентация охватила конечную формальную связность целостного исторического процесса, то историческая мысль избавилась бы,

с одной стороны, от Романтической идеи «хаоса бытия», а с другой — от идеи его абсолютной постижимости, предполагаемой идеалистами и позитивистами. Короче говоря, она продемонстрировала *приверженность* Синекдохическому модусу понимания.

Mythos [сюжет] Синекдохи — это мечта Комедии, это такое постижение мира, когда любая борьба, раздор и конфликт растворяются в движении к абсолютной гармонии, в достижении такого состояния, когда всякое преступление, порок и глупость рассматриваются как *средства* установления социального порядка, который и воцаряется к концу пьесы. Но Комическое разрешение может принять две формы: полная победа протагониста над обществом, препятствующим его продвижению к цели, или подтверждение прав коллектива по отношению к индивиду, бросившему ему, как определённой форме сообщества, вызов. Первый тип Комического построения сюжета можно назвать Комедией Желания, второй — Комедией Долга и Обязанности. Мишле писал свои истории дореволюционной Франции, следуя первому типу; Ранке писал свои истории всех наций Европы в соответствии со вторым типом. А связывает их в качестве представителей новой, или «реалистической», историографии второй четверти XIX века разделяемое ими убеждение в том, что простое описание исторического процесса во всей его особенности и разнообразии примет форму драмы финала, драмы свершения и идеального порядка, как если бы рассказывалась сказка, объясняющая, почему всё произошло так, как произошло. За их желанием погрузиться в хаос исторических данных и событий, содержащихся в историческом документе, стояла убеждённость в том, что точное описание событий в их особенности будет иметь результатом не образ хаоса, а видение формальной связности, которая не может быть воспринята ни наукой, ни философией и которую тем более нельзя ухватить в устной репрезентации. Оба стремились схватить суть «идеи», составляющей двигатель процесса развития, предварительно поймав её в сети повествовательной прозы.

5 Токвиль: ИСТОРИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ КАК ТРАГЕДИЯ

Введение

Последовательность исторического мышления Мишле возникала из постоянства, с которым он использовал свою способность к Метафорической характеристике как индивидов, так и процессов, которые различал в историческом поле. Формистское представление Мишле об объектах, занимающих историческое поле, поддерживалось мифом Романа, который он использовал для построения сюжета того хода событий, которые достигают своего апогея в революции 1789 года. Принципиальная же непоследовательность его мысли состояла в попытке сделать специфически Либеральные идеологические выводы из Анархической, в сущности, теории исторического процесса. Ничего, что было бы подобно такой непоследовательности, нет в концепции и трудах Ранке. Его теория познания была Органицистской, его способ построения сюжета был Комическим, его идеологическая позиция была Консервативной. В результате, как бы ни было велико наше впечатление от его учёности и способностей рассказчика, читая Ранке, мы осознаём отсутствие во всём, что он писал, того вида напряжения, которое ассоциируется у нас с великой поэзией, великой литературой, великой философией и даже великой историографией. Это одна из вероятных причин того, почему время от времени может оживать интерес к такому историку, как Мишле, интерес того плана, который невозможен в отношении историка типа Ранке. Восхищаясь достижениями последнего, мы непосредственно и сочувственно отвечаем агону первого.

Когда дело доходит до изображения истории человека и общества крупными мазками, никому не позволена та уверенность, которой, как кажется, исполнена работа Ранке. Познание есть результат борьбы не только с «фактами», но и с самим собой. Там, где альтернативный взгляд на реальность не признаётся возможным, результат мысли тяготеет к однозначности и неоправ-

даиной самоуверенности. На Ранке мы скорее реагируем так же, как склонны реагировать на Гете: тот и другой не решались ни на какое предприятие, не будучи глубоко убеждёнными в своей способности его завершить. Спокойствие, которое мы ощущаем в самой сердцевине сознания Ранке, происходило из согласованности между его видением и применением этого видения к его работе в качестве историка. Этой согласованности недоставало Мишле в той мере, в какой он стремился перейти от своего видения истории к идеологической позиции, которой он был сознательно привержен, но которая противоречила самому видению. И потому мы находим в его трудах больше беспокойства, страсти, непосредственности, ведь мы живём в то время, когда нравственная самоуверенность если не вообще немыслима, то кажется по меньшей мере столь же опасной, сколь и желанной.

Беспокойство, сходное с тем, что мы чувствуем у Мишле, живёт в самом сердце работы его великого современника и соотечественника Алексиса де Токвиля. Это беспокойство имеет своим источником два чувства, которые Токвиль разделял с Мишле: в первую очередь, способность к симпатии другим, нежели он сам, людям, а также страх перед возможным разрушением того, что он больше всего ценил как в прошлом, так и в настоящем. Мы видели, как Мишле всё больше склонялся к Иронической теории истории-в-целом, по мере того как французская политическая жизнь все дальше уходила от условий, при которых в эйфории 1789 года было достигнуто (по крайней мере, на взгляд Мишле) идеальное единство нации. Поскольку кульминационный момент французской истории отошёл в прошлое, Романический миф, который использовал Мишле (чтобы придать образ и форму истории Франции до 1789 года), становился всё более возвышенным, сдержанным, понимаемым как намёк на то, каким *ещё мог быть* результат французской истории, если бы историк мог успешно выполнить свою работу по восстановлению и возрождению прошлого во всей его целостности, колорите, яркости и жизненности. В эволюции исторической мысли Токвиля от «Демократии в Америке» (1835) до «Воспоминаний» (написанных в год смерти, в 1859-м) мы видим то же движение к Иронии по мере того, как прослеживаем развитие его мысли об истории вообще и о французской истории в частности. Но точка, в которой он начал своё снижение, другая, чем у Мишле. Мишле, начав с Романа и пройдя через Трагическое представление о судьбе, которая изменяет идеалам, ради которых он, как историк, трудился, остановился на той смеси возвышенного Романтизма и неприкрытой Иронии, с позиции которой он рассматривал французскую историю после 1789 года. Токвиль же, попытавшись вначале придерживаться Трагического взгляда на историю, посте-

пенно ограничился Ироническим смирением с уделом, слабо обещавшим освобождение — рано или поздно.

Современная литература о Токвиле полностью раскрывает интеллектуальные и эмоциональные основания его мысли; «влияние», оказанное на него как предшествующими, так и современными ему мыслителями; его положение в общественном и политическом мире Франции Луи-Филиппа. Хорошо обоснован его статус главного предтечи современного социологического мышления, а его вклад как в идеологию Либерализма, так и в идеологию Консерватизма сегодня общепризнан. Я не ставлю своей целью что-либо добавить к пониманию этих аспектов мысли, работы и жизни Токвиля. Мне намного интереснее анализ его исторического мышления как модели особого стиля исторической рефлексии.

Каким-либо идеологическим (как «Либеральный» или «Консервативный») или дисциплинарным (как «социологический») ярлыком этот стиль исчерпывающе не описать. Фактически, мой тезис состоит в том, что подлинным логическим подтекстом работы Токвиля как историка является Радикальная позиция. Поскольку он изучал историю для того, чтобы определить причинные законы, управляющие действиями истории как процесса, то он неявно был привержен теории управления социальным процессом такого типа, который мы связываем с Радикализмом современного материалистического образца. Этот неявный Радикализм отражается в Трагическом *mythos* [сюжете], лежащем в основании и задающем макроисторический контекст обеих главных работ Токвиля: «Демократия в Америке» и «Старый порядок и Революция».

В этих двух работах внешней формой, которую приобретает познание социальной реальности, является типология, которая в конечном счёте предполагает, что целью Токвиля было осуществить либо Формистское рассейвание, либо Ораганицистскую унификацию процессов и сил, определённых в рамках реально сконструированных типов. Но в отличие как от Мишле, так и от Ранке, Токвиль не рассматривал ни пиршество форм, ни синтез соревнующихся сил в качестве подлинных возможностей европейского будущего. Для него в будущем обнаруживалось мало шансов на примирение человека с человеком в обществе. Силы, играющие в истории, превращающие её в арену неустрашимого конфликта, не могут быть примирены ни в обществе, ни в сердце самого человека. Человек остаётся, как выражал это Токвиль, «на краю двух пропастей»; одну представляет общественное устройство, без которого он не может быть человеком, другую — демоническая природа внутри него самого, которая препятствует ему стать когда-нибудь полностью человеческим. К этому сознанию существования «на краю двух пропастей» человек постоян-

но возвращается в конце всякой попытки подняться над живым и дать расцвести внутри себя «ангелу», возвращается подавленный, скованный и неспособный к господству над живой природой.

В основании всего мышления Токвиля лежит представление о первоначальном хаосе, делающем найденный в истории, обществе и культуре порядок столь же благословением, сколь и загадкой. Как и его великого современника, романиста Бальзака, Токвиля волновала тайна того факта, что человек «обладает» историей, но его теория тёмных пропастей, из которых возникает человек и против которых он обращает «общество» как препятствие на пути к всеобщему хаосу, не позволяла Токвилю надеяться на что-либо, кроме отдельных достижений, иногда случающихся в постижении сил, управляющих в конечном счёте мировыми процессами. Поскольку для него (в отличие от Маркса) тайной было само бытие, Токвиль не мог направить мысль к раздумьям над подлинной наукой истории, которую, казалось бы, санкционировала его типологическая организация исторических феноменов. Этот неустранимый остаток тайны препятствовал концептуализации законов процесса, что позволило бы Токвилю объяснить тот факт, что сама история кажется распадающейся на взаимо-исключающие (но повторяющиеся) типы социальных явлений.

Однако в отличие от Иронических мыслителей предшествовавшей эпохи Просвещения и их наследников конца XIX века, Токвиль не позволял себе поверить в то, что история вообще не имеет общего смысла. Трагический *agôn* снова и снова обнаруживает, что секрет истории есть не что иное, как вечное состязание человека с самим собой и возвращение к себе. Тайна истории, таким образом, рассматривается теперь на манер Эсхила и Софокла: сначала как помощь уверенному в себе действию в настоящем во имя лучшего будущего, а затем как напоминание об опасностях незрелого предвосхищения возможностей или опрометчивой приверженности не полностью понятым общественным или личным программам. Этот двойной взгляд на историю был основой Либерализма Токвиля, и только к концу жизни стиль и настроение его размышлений об истории склонились к Иронии в духе Еврипида или позднего Шекспира, убеждённости в том, что жизнь может совсем не иметь смысла. Когда это убеждение возникло, Токвиль по моральным причинам подавил его, подавил из-за страха перед его вероятным ослабляющим воздействием на людей, которые должны трудиться изо всех сил, дабы из данных им судьбой ничтожных материалов произвести хоть какую-то жизнь. И даже на своего друга Гобино он нападал за то, что тот осмеливался во имя истины распространять теорию исто-

рии, которая содействовала бы нарастанию страха, разгон которого является ответственной задачей философа и историка.

Если бы Токвиль утверждал, что история совсем не имеет смысла (и, следовательно, не даёт оснований для надежды) либо, наоборот, что она смысл имеет и этот смысл может быть познан человеком полностью, он приблизился бы либо к Реакционной позиции своего предшественника Буркхардта, либо к Радикальной позиции своего современника Маркса. Но он хотел верить и в то, что история имеет смысл, и в то, что этот смысл должен находиться в таинственной природе самого человека. Ценность, придаваемая Токвилем этой тайне, и сделала его представителем той идеологической позиции, которую называют Либеральной, вопреки тому факту, что его понимание номологической природы исторического процесса позволяло ему занимать Радикальную позицию по наиболее острым вопросам общественной повестки дня.

«Научное» изучение истории Токвиля разрешилось приведением исторических событий к *типам*, классам, родам, видам и тому подобному. Сведения были превращены в знание, когда их разместили в конечном наборе типов общественных, политических и культурных явлений. Например, Токвиль анализировал два типа общества: демократическое и аристократическое. А его теория истории современной западной цивилизации от позднего Средневековья до его собственного времени была увязана с проблемой возникновения двух типов общества внутри этой цивилизации, природы взаимоотношения и взаимодействия между ними, оценки перспектив каждого из них. Вопрос, на который Токвиль должен был ответить, был таким: какова природа *процесса*, внутри которого эти два неизменных, по существу, типа общества возникают, взаимодействуют и конфликтуют друг с другом?

На самом деле Токвиль не касался этого вопроса непосредственно. Он пытался различить долговременные тенденции политического, социального и культурно-исторического характера, которые в его освещении указывали на упадок одного типа общества (аристократического) и подъём другого (демократического). И он предполагал, что упадок аристократического типа есть результат подъёма демократического типа, а это значит, что он рассматривал весь исторический процесс как закрытую систему, содержащую ограниченный объём используемой энергии, в которой всё, что достигнуто в процессе роста, должно быть компенсировано утратой в другой части системы. Система в целом, рассмотренная как процесс, была, таким образом, представлена Механистично, а взаимоотношения частей были представлены механистично-каузальными выражениями.

Если бы Токвиль был Идеалистическим (или Органицистским) мыслителем, он был бы вынужден видеть в этом обмене

энергии основание позитивного роста человеческого сознания вообще, роста, проявляющегося в усложнении мышления и способов его выражения в нынешнем веке по сравнению со всеми предыдущими — в стиле Гегеля или в манере Ранке. Но рост, который различил Токвиль в процессе, усматривался не столько в прогрессе сознания в целом, сколько во *власти* сил, которые единственные получают выгоду от упадка аристократии и роста демократии: власть централизованного государства, с одной стороны, и власть масс — с другой. И, по его мнению, эти две силы соединены и скомбинированы таким образом, что представляют критическую угрозу не только цивилизации и культуре (как они ему представлялись), но также самому человечеству. Более того, рост этих сил рассматривался им не как спорадический или случайный процесс, но как непрерывная и постоянная эрозия существующих человеческих ресурсов: интеллектуальных, нравственных и эмоциональных.

Весь процесс был отмечен неизбежностью Трагической Драмы, и в ранних размышлениях Токвиля об истории и историческом познании задача историка явно рассматривалась как задача посредника между новыми победоносными силами, появляющимися на его собственном временном горизонте, и старыми, слабеющими культурными идеалами, которым первые угрожают своим подъёмом. Токвиль жил в разорванном мире. Его целью было как можно лучше помогать ему залатать (если не полностью закрыть) прорехи и разрывы в его структуре.

Более широкий контекст размышлений Токвиля составила вся история западной цивилизации, и в него он поместил свой анализ европейской и американской истории в качестве примеров тех содержащихся в исторической целостности относительно чистых типов потенциалов, которые могут быть *будущим* его собственного поколения. Соответственно, и точка зрения, с которой он обозревал оба типа, и тон голоса, каким он вел повествование истории, существенно отличаются. Точка зрения, которую он принял для обзора американской демократии, — это точка зрения наблюдателя, *превосходящего* тех деятелей и те силы, которые создают этот тип общества. Настроение мягкой Иронии свойственно, по крайней мере, первому тому «Демократии в Америке», ведь Токвиль был заинтересован в том, чтобы предупредить своих европейских читателей относительно силы и слабости той потенции, которую европейское общество носило внутри себя как возможное будущее. В «Старом порядке», напротив, как стиль, так и точка зрения изменились в направлении, заданном вторым томом «Демократии в Америке», резко аналитическим по отношению к американским институтам, обычаям и верованиям и более критическим по отношению к той угрозе, которую они представляют для вневременных ценностей европейской культурной

жизни. Такая позиция близка позиции участника процесса, жаждущего выйти за рамки этого процесса, чтобы предсказать его главный смысл или тенденцию, предугадать его цель или направление, а тех, кто в него вовлечён, предупредить о таящихся в этом процессе опасностях. Соответственно изменился стиль, чтобы отвечать сдвигу точки зрения. Настроение становится более угрюмым; трагический *mythos* диктует более поверхностную форму повествования. Язык преимущественно Метонимический, как и во втором томе «Демократии в Америке», но образы процесса намного выпуклее, а течение времени и развитие изображены более заметно.

Между первым томом «Демократии в Америке» и «Старым порядком» имел место важный перенос акцента с рассмотрения структуры на рассмотрение процесса, с тем результатом, что в последней работе чувство значимости было более откровенно перенесено на повествовательный уровень репрезентации. Процесс западной европейской истории от Реформации и приблизительно до 1830-х годов был просто сочтён контекстом для анализа структуры американской демократии, выполненного в первой работе. *Внутри* этого процесса американская демократия кажется жёсткой структурой, единственное движение и рост которой состоит в координации составляющих процесс элементов и их взаимоотношений. В «Старом порядке», напротив, различие между процессом и структурой сведено почти на нет. Результат, соответственно, более литературный, а идеологическая пристрастность более откровенна. Подтексты обеих работ сливаются в одном образе статичности, детерминации, фрустрации, угнетения и дегуманизации. Главный импульс всей работы Токвиля — видение загадочного поражения и отчаяния, которое, где бы ни появлялось, вдохновляет Иронический *mythos*. Токвиль удержался от впадения в это отчаяние только актом воли, который позволил ему продолжать проявлять себя в качестве Либерала до конца, между тем как всё, что писал он по истории, должно было привести его либо к Радикальному сопротивлению, либо к Реакционному нигилизму.

Антидиалектика

В работе Токвиля, в отличие от работы Ранке, лишь очень незначительно ощущается диалектическая трансформация исторического поля; преобладающее ощущение — это ощущение непрерывной утраты положения превосходства и несостоятельности в использовании имеющихся возможностей. Дуализм исторических сил, который Ранке рассматривал как предпосылку социального компромисса, действительно достигнутого в его время, Токвилю представлялся принципиальной угрозой самой цивилизации. Фактически, все историографические достижения Токвиля

были результатом его попытки определить, может ли при полной катастрофе хоть что-нибудь спастись из конфликта сил, которые представлялись ему непримиримыми.

Дуализм, который для Токвиля характеризовал исторический процесс, отражался в (или был спроецирован из) его теории природы человека. Как он писал своему другу в 1836 году:

Что бы мы ни делали, мы не можем помешать людям иметь и тело, и душу... Вы знаете, что животное покорено во мне не больше, чем в большинстве людей, [но] я поклоняюсь ангелу и отдал бы всё, что угодно, чтобы сделать его преобладающим. А потому я постоянно в трудах, чтоб найти средний путь, которым могут следовать люди без того, чтобы становиться последователями Гелиогабала или св. Иеронима¹, ибо я убеждён, что огромное большинство никогда не уговорить подражать ни тому, ни другому, и менее святому — чем императору².

Тот же дуализм был перенесён Токвилем в политику и там тоже привёл к поиску сходного «среднего пути». Токвиль как-то заметил о своей политической позиции:

они приписывают мне поочередно аристократические и демократические предрассудки... Но обстоятельства рождения облегчили мне задачу уберечься от обоих... Когда я вступил в жизнь, аристократия умерла, а демократия ещё не родилась. Мой инстинкт поэтому не вёл меня слепо ни к той, ни к другой... Сохранив равновесие между прошлым и будущим, без естественной инстинктивной привязанности к тому или другому, я мог без усилия спокойно рассмотреть каждую сторону вопроса³.

Токвиль напоминает Макиавелли своей убеждённости в том, что его век страдает от неспособности выбрать между *альтернативными* избирательными системами и культурными идеалами. С момента падения Наполеона, был убеждён Токвиль, Европа была подвешена между старой, аристократической системой и новой, демократической. Она не смогла ни отказаться полностью от первой, ни принять абсолютно последнюю и, страдая от недостатков обеих, пользовалась преимуществами той и другой. Главной задачей (как видел её Токвиль) было взвесить преимущества и недостатки обеих систем, оценить перспективы каждой и поощрить выбор той, что казалась неизбежной в плане наилучшего содействия делу человеческой свободы и созидания. Часть этой работы должна была быть исторической, но общераспространённые исторические исследования не могли адекватно послужить нуждам века. Век требовал исторического видения, которое по определению не было бы ни «аристократическим», ни «демократическим», но которое способно было бы судить об обеих системах объективно и спасти всё, что в них было полезно для будущего.

Подобным же образом и культура его собственного времени, полагал Токвиль, колебалась между Идеализмом старого аристократического периода и Материализмом наступающей демок-

¹ Гелиогабал, или Элагабал — прозвище римского императора Марка Аврелия Антонина (204–222), полученное им за то, что он служил верховным жрецом бога солнца Элагабала. Св. Иероним — один из сирийских военачальников во времена Иуды Маккавея.

² Tocqueville A. de. Memoir... I, 318.

³ Idem. II, 91.

ратической эпохи. Просвещение критиковало аристократический Идеализм и обратило внимание людей на «реальный и видимый мир» как надлежащий объект изучения. Сначала и мысль, и искусство сконцентрировались исключительно на физическом, «видимом, реальном мире... неодушевленной природе»⁴. Но этот интерес к природе не был ни единственно возможным интересом века, ни подлинно присущим ему; он составлял, как говорил Токвиль, «явление временное, переходное»⁵. В наступающем веке, — предсказывал он в «Демократии в Америке», — мысль и воображение будут сосредоточены на «самом человеке», и в особенности на *будущем* человечества⁶.

В отличие от аристократий, склонных идеализировать прошлое, демократии «с готовностью мечтают о будущем, и в данном отношении их воображение не знает границ, безмерно расширяясь и разрастаясь»⁷. Таким образом, хотя материалистическая и утилитарная природа демократической культуры неизбежно содействовала лишению человека духовности, но она поддерживала надежду на будущее. Процитируем для примера:

Не следует поэтому ожидать, что поэзия демократических народов будет питаться легендами, что она будет жить традициями и древними воспоминаниями, что она вновь попытается заселить вселенную сверхъестественными существами, в реальность которых более не верят ни читатели, ни сами поэты, или что поэзия станет создавать безжизненные аллегории добродетелей и пороков, которые можно видеть и в их собственном облике⁸.

Широкий диапазон возможных тем для поэзии, предоставляемый лихорадочным аристократическим воображением, внезапно сократился, воображение обращается к самому себе и на самого себя, и поэт обнаруживает свой единственный подходящий объект в человеческой природе. «Демократической поэзии будет не хватать всех этих художественных богатств, но у неё останется человек, и этим она вполне удовлетворится»⁹.

Если бы человек мог сам быть сделан объектом и мерой всей мысли и искусства, то можно было бы, полагал Токвиль, создать новое культурное видение, которое не являлось бы ни Идеалистическим, ни Материалистическим, но представляло бы их сочетание, героическое и реалистическое одновременно. Поэтому он писал:

Мне нет никакой надобности пробегать мысленным взором небеса и землю в поисках чудесных тем, содержащих в себе контрасты между беспредельным величием и безмерным ничтожеством, между глубочайшим мраком и поразительной ясностью, способных разом вызывать чувства благоговения, восхищения, презрения и страха. Я должен лишь задуматься о себе самом: человек, приходя из небытия, пересекает отведённый ему отрезок времени и навсегда исчезает, чтобы раствориться в Господе. Его видит лишь одно мгновение, когда он блуждает между краями двух пропастей, в одну из которых он канет¹⁰.

⁴ Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1992. С. 358.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 359.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 360.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

Это существование «между краями двух пропастей» создаёт ощущение уникального человеческого страдания, или отчаяния, но оно также создаёт уникальное человеческое стремление, порыв знать и созидать.

Если бы человек был совершенно лишён самосознания, он не представлял бы интереса для поэзии, так как нельзя изображать то, о содержании чего вы не имеете ни малейшего понятия. Если бы он осознавал себя вполне ясно, его воображение оставалось бы праздным, ничего не добавляя к картине. Человек, однако, достаточно открыт для того, чтобы понимать кое-что в самом себе, и достаточно сложен для того, чтобы всё остальное было покрыто непроницаемым мраком, в который он беспрестанно и тщетно погружается, стараясь окончательно овладеть самопознанием¹¹.

Необходимо было, чувствовал Токвиль, сохранить в человеческом сознании как отчаяние, так и устремление, поддерживать направленность человеческих умов в будущее, но в то же время напоминать им, что лучшее, более человеческое будущее могло быть завоёвано только в жестоких страданиях и тяжелейшем труде. Искусство наступающего века виделось ему развившимся из Эпического типа аристократического века через Лирический тип переходного периода в новое Трагическое восприятие человеческого удела. Философия представлялась ему развивающейся от старого Идеализма через Материалистический переходный век к новому, более реалистичному Гуманизму. Социальная система, соответствующая этому новому видению человека, не была исключительно аристократической либо исключительно демократической, но была их сочетанием: эгалитарной, Материалистической и утилитарной в соответствии с принципами демократии; индивидуалистической, Идеалистической и героической в соответствии с принципами аристократии. Задачей историка было способствовать созданию этой новой социальной системы, показывая, как в принципах аристократии и демократии проявляется единый постоянный импульс европейской цивилизации — желание свободы, изначально характеризующее западную культуру.

Я должен в этом месте подчеркнуть, что концепция Токвиля о посредствующей роли историка предвосхищала Иронический образ мыслей, в который он всё больше впадал в ходе своих последующих размышлений об истории. В начале своей карьеры историка он стремился к достижению Трагического видения истории, которое предполагает восприятие законов, управляющих человеческой природой в её сражении с судьбой, и, сверх того, законов, управляющих социальными процессами в целом. Если эти законы действительно можно открыть путём исторического исследования, то в принципе их можно применить и в попытке преодоления с минимумом боли и страдания ситуаций и обстоятельств, неизбежных в человеческом развитии, — как это предлагал Фукидид в знаменитом начале «Пелопоннесских войн».

¹¹ Там же.

Но оптимизм, которому должна способствовать возможность открытия таких законов исторического процесса, решительно ограничен теорией той *человеческой природы*, к которой и собираются эти законы прилагать. Если сам человек, например, представляется решительно испорченным наличием в нём иррациональных сил, препятствующих его действию в собственных, постигнутых разумом, лучших интересах, то открытие законов, которые управляют его действиями как социального существа, должно высветить не сущностную свободу, но фатальную детерминацию. И именно эта теория роковым образом испорченной человеческой природы, человечества, которое никогда не пребывает с собой, но всегда, в каком-то отношении, находится *позади* себя, мешала Токвилю двигаться к Радикальной идеологической позиции, к которой изначально побуждало его исследование законов истории.

Действительно, Токвиль подавил Радикальный подтекст своей номологической концепции истории и всё больше переходил от поиска законов к созданию типологии. Это движение на эпистемологическом уровне отражалось на уровне эстетическом в похожем сдвиге от подспудно Трагической структуры сюжета ко всё более явной Сатирической структуре. На более поздних этапах своей интеллектуальной работы Токвиль был склонен рассуждать о степени, в которой люди *связаны* условиями, при которых они должны трудиться, чтобы достигнуть царства на земле, а также о невозможности когда-либо действительно его достичь. Всё большая очевидность Иронического восприятия подтверждает присущий ему Либерализм как идеолога.

Привязанность Токвиля к аристократии оправдывает характеристику *способа мышления* Токвиля как Консервативного, данную теми, кто изучал его под этим углом зрения. Но Токвиль сопротивлялся свойственной Консерватизму удовлетворенности наличествующим. В ряде моментов (как я коротко покажу) его недовольство собственным веком было похоже на то, что с Реакционной позиции выразил граф де Гобино. Но, в отличие от Гобино, Токвиль не поддался искушению утверждать, что уважение к добродетелям аристократической культуры убеждает в том, что его собственное время представляет *абсолютный упадок* по сравнению с прежним идеальным веком. Как позднее Кроче, Токвиль настаивал на необходимости в каждом прошлом идеале или социальной реальности увидеть изъяны, *требовавшие* ухода этих идеалов и реальности и вытеснения их другой, более сильной формой исторической жизни. Это означало, что в конечном счёте он должен был рассматривать аристократию, как и демократию, *Иронически*. Но он отказался признать *публично* следствия своей Иронической чувствительности. Формально он остался привержен Трагическому взгляду на историю, но предал эту точку

зрения из-за нежелания уточнить законы истории, неявно предполагавшиеся Трагическим построением сюжета Драмы европейской истории, а также тем, что воздержался от выведения Радикальных заключений, чего требовала его номологическая концепция истории.

Два типа поэзии и истории

Обсуждение в «Демократии в Америке» отношений между историей и поэзией и его теория модальностей исторического сознания, изложенная во втором томе работы, свидетельствуют, что Токвиль, *à la* Маркс, считал историографию способной понимать законы социального процесса.

Как он заметил: «Поэзия, на мой взгляд, — это поиск и воплощение идеала»¹². История должна рассказывать о мире человеческих дел, показывать *реальные* силы, с которыми сталкиваются при любой попытке реализовать Идеал, и очерчивать *реальные* возможности для будущего общества. Но, утверждал Токвиль, ни аристократическая, ни демократическая идеи истории сами по себе не могут дать истинное и полное видение реального, поскольку аристократический и демократический историки, рассматривая исторический документ, с неизбежностью ищут (и видят) разное. Например:

Когда историки, живущие во времена аристократии, всматриваются в происходящее на подмостках мира, они с самого начала замечают очень незначительное число ведущих актёров, которые руководят ходом всей пьесы. Эти выдающиеся личности, выступающие на передний план, привлекают к себе и удерживают их взоры; историки, озабоченные выяснением тайных мотивов, побуждающих эти личности действовать и высказываться соответствующим образом, забывают обо всём на свете¹³.

Аристократические историки «обычно ставят все события в зависимость от воли и нрава определённых людей и охотно объясняют начало важнейших революционных преобразований стечением ничтожнейших случайностей». В результате они «с пронизательностью выявляют второстепенные причины событий и часто не замечают основных»¹⁴. Совершенно по-другому обстоит дело с демократическими историками.

Историки, живущие в века демократии, обнаруживают совершенно противоположные тенденции. Большинство из них почти не придаёт никакого значения влиянию индивидуума на судьбы человеческого рода или же влиянию отдельных граждан на участь всего народа. Но взамен все самые незначительные конкретные факты они объясняют действием всеобщих основных сил¹⁵.

Аристократический историк хотя и идеализирует меньше, чем поэт, отличается от него, однако, только описанием степени, в которой индивидуумы контролируют свои судьбы; он нечувствителен к силе, с которой общие причины воздействуют на индивидуума, с какой они разрушают его планы и подчиняют своей

¹² Там же. С. 357.

¹³ Там же. С. 365.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

воле. Напротив, демократический историк стремится найти некий высший смысл в массе мелких частных, которые он наблюдает на исторической сцене. Он вынужден увязывать всё не с индивидами, но только с великими, абстрактными и общими силами. Он, следовательно, склонен рассматривать историю как тягостный рассказ [story] о неспособности человека контролировать своё будущее, и тем внушает либо гнетущий цинизм, либо безосновательную надежду на то, что всё образуется.

Эти две идеи истории я назвал бы Формистской и Механистичной и рассматривал бы как функции двух способов сознания, Метафорического и Метонимического. Токвиль «Иронически» дистанцировал эти два способа исторического сознания, справедливо указывая, что, по его мнению, ни один из них не мог объяснить факт исторического развития, эволюции одного состояния или условия из *другого* состояния или условия. Аристократический тип не видит ничего, кроме движения, колорита, смятения в историческом поле, следовательно, — не может приписывать ему длительность и постоянство. Демократический тип *видит одно и то же* за всяким наблюдаемым движением и изменением, следовательно, — не способен заметить какое-либо существенное развитие.

То, что Токвиль предполагал как альтернативу этим двум конфликтующим и неадекватным формам исторического сознания, было не третьей формой, а, скорее, *сочетанием* аристократической и демократической форм. Каждая по-своему обоснована, предполагал он, но каждая должна использоваться для анализа определённого *типа* общества. Между, с одной стороны, типом исторического сознания, используемого для изучения данного общества, и, с другой стороны, социальной структурой эпохи или анализируемой культурой существует избирательное сродство. Фактически Токвиль предполагал, что *существует* два порядка причинности, задействованных в историческом процессе: один свойствен аристократическому, другой — демократическому обществу. Поэтому он писал:

Что касается меня, то я думаю, что в любую эпоху одну часть событий, происходящих в этом мире, следует относить к событиям весьма общего характера, а другую их часть — объяснять чрезвычайно конкретными, особыми причинами. Эти две категории причин всегда взаимосвязаны, меняется только их соотношение. Причины общего плана лучше и полнее, чем обстоятельства и воздействия частного порядка, объясняют положение дел в века демократии сравнительно с периодами аристократического правления. Во времена аристократии имеет место как раз противоположное: конкретные обстоятельства и влияния играют большую роль, а общие причины — меньшую, если, конечно, мы не рассматриваем в качестве всеобщей причины само неравенство общественного положения людей, которое позволяет отдельным личностям противодействовать естественным побуждениям всех остальных граждан¹⁶.

¹⁶ Там же. С. 366.

Отсюда следует, что Токвиль не считал необходимым выбирать между индивидуалистической и детерминистской теориями исторического процесса, теориями хаоса или предопределения, которые в то время соперничали за первенство. Вопрос стоял о нахождении доминирующего причинного принципа, действующего в изучаемом типе общества.

Таким образом, историки, пытающиеся изображать жизнь демократического общества, правы в том, что они придают большое значение причинам общего плана и уделяют основное внимание их выявлению; однако они не правы в том, что совершенно отрицают роль деятельности отдельных индивидуумов лишь потому, что её значение трудно установить и проследить¹⁷.

Применить интерпретации такого типа к историческим исследованиям проблематично именно потому, что собственно проблема принимается за её решение. Если я хочу объяснить упадок аристократического общества, то приложение к анализируемым явлениям собственной теории этого общества о подлинной природе исторической реальности мало что мне даст. Это означало бы принять за чистую монету суждение об эвристической полезности идеологии господствующего класса данного общества. В конце концов, задачей Токвиля было объяснить вытесненному классу аристократии, почему он был вытеснен. Это задача, которую сторонник этого класса не способен был удовлетворительно решить, применяя тот способ исторического сознания, который был для него «естественен» благодаря его аристократическому происхождению.

Так же обстояло дело и с проблемой явления «демократии» в современности. Если целью Токвиля было показать демократам и аристократам истинную природу этой новой формы общества и объяснить её победу в постреволюционные времена, то призыв к способу исторического сознания, присущему обществам, которые уже были демократизированы, не мог служить объяснением для тех представителей аристократии, которые и анализируемое общество, и порожденный им способ сознания считали настоящим бедствием.

Токвиль искал некий способ перевода ощущений, полученных изнутри одной социальной системы, в термины, понятные людям, склонным рассматривать мировой процесс с точки зрения, предлагаемой другой системой. Это значило, что его задачей было посредничать между двумя типами сознания, Метафорическим и Метонимическим, таким образом, чтобы поддержать претензии каждого из них на «реализм». Исходя из интеллектуальных пристрастий самого Токвиля, основание, на котором должно было осуществиться это посредничество, было Ироническим. Но нравственные соображения не давали ему идти прямо к принятию Иронической теории истории. Комическую концепцию

¹⁷ Там же.

истории, с её утверждающим Сиекдохическим сознанием, он вообще не мог признать, поскольку Токвиль не обитал в мире мнимо примирившихся социальных сил. Комическое видение даже не рассматривалось среди возможных, и, как явствует из его замечаний к Фихте и Гегелю, для него было безнравственным навязывать подобную идею истории такому безумному веку, каким был его собственный.

Но это было верно также и для «демократической» идеи истории и поддерживающего её Метонимического сознания. Хотя Токвиль формально и искал причины, при помощи которых могла быть объяснена особая форма его века, он считал поиск *общих* причин ограниченным как в качестве программы исследования, так и в силу ослабляющего морального действия на тех, кто односторонне следует ему. Поэтому он отмечал:

Когда следы воздействия поведения индивидуумов на жизнь нации утрачены, часто бывает так, что мы видим движение мира, не видя движущих его сил. Поскольку установить и проанализировать причины, которые, воздействуя по отдельности на волю каждого гражданина, в результате приводят в движение весь народ, становится чрезвычайно трудно, нас начинает искушать мысль о том, что это движение вынужденное, что человеческое общество, само того не осознавая, подчиняется превосходящей его и господствующей над ним силе. Даже предположение о земном характере всеобщей причины, управляющей индивидуальной волей каждого, не спасает человеческой свободы. Единая причина, достаточно всеобщая для того, чтобы разом воздействовать на миллионы людей, и достаточно могущественная, чтобы увлечь их всех в одном направлении, легко рисуется силой неодолимой; видя, как перед ней пасуют, вы готовы верить в то, что ей невозможно противостоять¹⁸.

Историческая мысль его собственного века, верил Токвиль (ошибочно), преуспела лишь в создании истории, которая отказывала «любым отдельным гражданам в возможности влиять на судьбу своего народа» и отнимала «у самих народов способность изменять собственную участь». Повсюду историки склонялись к убеждению, что история управлялась либо «непреклонным провидением», либо «слепой неизбежностью»¹⁹. Токвиль боялся, что, если эта доктрина перейдет от историков к читателям, она «проникнет таким образом во все слои народных масс и овладеет общественным сознанием... она вскоре парализует активность современного общества»²⁰.

Таким образом, целью Токвиля было допустить действие «всеобщих причин» в истории, но так, чтобы ограничить их действие определёнными типами общества, а значит — определёнными временем и местом. В демократическом обществе, таком, что сформировалось в Америке в его время, исследование всеобщих причин было оправдано, поскольку само общество было результатом действия таких причин. В Европе, напротив, исследование всеобщих причин было сомнительным не только в интел-

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 366–367.

²⁰ Там же. С. 367.

лектуальном, но и в моральном отношении, поскольку европейское общество было (или, по крайней мере, казалось таким в 1830-х годах) *смешением* демократических и аристократических элементов. Для Токвиля это означало возможность анализировать процессы этого общества с точки зрения двух рядов законов, общего и особенного, или, скорее, с точки зрения двух типов причинных сил: общекультурных, с одной стороны, и индивидуально-человеческих, с другой. Ощущение конфликта между этими двумя типами причинных сил, каждый из которых рассматривался как оправданный с точки зрения морального веса и почти равно автономный в историческом процессе, придавало ранним размышлениям Токвиля об истории образ Трагического видения.

Токвиль считал задачу историка, по существу, сходной с тем, что Эсхил считал задачей трагического поэта, то есть терапией. Строгое историческое сознание должно помочь изгнать остаток страха перед старыми богами и подготовить людей к тому, чтобы взять на себя ответственность за свои собственные судьбы путём создания институтов и законов, соответствующих развитию их собственных наилучших способностей. Однако рост подобного исторического сознания в особенности требовал спасения аристократической точки зрения — не столько как основы общественной организации, сколько в качестве возможного взгляда на реальность, противостоящая против ослабляющих дух последствий «демократической» идеи истории.

Аристократическую идею истории, которая учит, что «для того, чтобы стать властелином своей собственной судьбы и чтобы править себе подобными, человеку нужно было лишь научиться обуздывать самого себя»²¹, следовало противопоставить демократической идее, которая полагала, что «человек вообще ничего не может поделать ни сам с собой, ни со своим окружением». Возможно ли, спрашивал Токвиль, скомбинировать аристократическую историографию, которая обучает людей «только искусству самообладания», и демократическую, которая содействует инстинкту «покорности»? Он пришёл к выводу, что можно не только объединить две эти концепции истории в новый вид историографии, но и пойти дальше их обеих, развить историю таким образом, чтобы сплавить её с поэзией, реальное с идеальным, правдивое с красотой и добродетелью. Следовательно, сказал он, задача может состоять в «облагораживании человеческих душ, а не в их полном подавлении»²². Поэтому «Демократию в Америке» Токвиль предлагал как книгу, которая «не рассчитана на вкусы тех или иных конкретных людей; работая над ней, я не намеревался ни служить какой-либо из партий, ни сражаться с оной; не культивируя своё особое мнение, я постарался заглянуть дальше». Он стремился придать истории новое измерение; тогда, когда других историков «интересует лишь завтрашний день», ему

²¹ Там же.

²² Там же.

хотелось задуматься «о будущем»²³. Фактически, он попытался трактовать *будущее в качестве истории*.

Маска либерала

Нужно заметить, что характеристика Токвилем современных историков как интересующихся «лишь завтрашним днем» в противоположность его вниманию к «будущему в целом» была, на первый взгляд, ошибочной, по крайней мере — явно преувеличенной. На самом деле, большинство значительных историографических работ его времени, за исключением специальных работ ученых, исследующих древности, издавались с попыткой объяснить настоящее и подготовить современное общество для «реалистического» движения в будущее. Но различие между историографией ближайшего будущего и историографией, которая адресуется абстрактному «будущему», является одним из оснований, на котором может быть создана Либеральная идеология в её постреволюционной фазе. Оно позволяет историку претендовать на научный, или объективный, характер своих размышлений о возможности такого будущего, которое отрицали утилитарные и прагматические наблюдения его более тесно связанных с обществом коллег. Милль распознал это предубеждение Токвиля — и его антилиберальные, в сущности, следствия — в рецензии на «Демократию в Америке» 1836 года.

Токвиль не выражал никаких сомнений в том, что возможно будущее, отличающееся от всего известного в прошлом либо настоящем; так он отмежевывался от Консерваторов, с которыми его иногда объединяли комментаторы, видевшие лишь его желание спасти то, что было похвально в *ancien régime*²⁴. Однако убеждения в том, что будущее могло быть *историческим* будущим, что оно могло быть продолжением, хотя и с вариациями, как прошлого, так и настоящего, — эти убеждения крепко привязывали его к Либеральной традиции. Он разделял эту традицию, отказываясь предсказывать точную форму, которую должно было принять будущее, а также своей склонностью двигаться от изучения прошлого к прослеживанию всех возможных вариантов будущего, стоящих перед настоящим, а затем обращаться к настоящему, чтобы подчеркнуть необходимость человеческого выбора для определения *конкретного* будущего, которое действительно должно наступить. Токвиль использовал историческую мысль, чтобы поместить живущих людей в ситуацию выбора, воодушевить их возможностью выбора и предупредить о трудностях, сопутствующих любому сделанному ими выбору. Это постоянное движение — от прославления способности человека творить собственное будущее к напоминанию о том, что каждое действие несёт с собой определённые опасности и определённые

²³ Там же. С. 36.

²⁴ Старый порядок (фр.).

страдания, и вновь к прославлению борьбы и труда — сделало Токвиля как Либеральным, так и Трагическим «реалистом».

Историография социального опосредования

Поэтому Токвиль считал своей задачей посредничество не только между альтернативными теориями общества и между прошлым и настоящим, но и между настоящим и будущим. Между полюсами аристократии и демократии имелось ещё множество возможностей, подлежащих обсуждению, от тирании элиты до тирании толпы. Задачей историка было показать, как же эти возможности кристаллизовались в чёткие альтернативы будущего, и выражением Трагической природы исторического существования побудить к подобающему смешению серьёзности и надежды перед лицом этого выбора. Токвиль ни минуты не сомневался в том, что в той или иной форме демократия неизбежна для Европы; но то, как люди будут моделировать своё существование в этом демократическом будущем, — оставалось открытым вопросом. В этом он был убеждён в 1835 году, когда писал рецензенту «Демократии в Америке», что «старался склонить [своих читателей] к неизбежному будущему; так, чтобы порыв, с одной стороны, и сопротивление, с другой, были бы менее насильственными, чтобы общество могло мирно шествовать к осуществлению своей судьбы. Это — главная идея книги, которая охватывает все другие»²⁵. Эта «судьба», надеялся он, не была бы, как таковая, ни аристократической, ни демократической, а таким их сочетанием, которое сохраняло бы независимость духа прежнего порядка и уважение к правам всех порядка нового.

Порыв Токвиля, в таком случае, в это время был диалектическим — он искал некий способ оправдания веры в возможность синтеза противоречащих элементов в истории. Но метод анализа, который он использовал, препятствовал любой возможности синтеза: он предложил типологический метод анализа, но создавал редуктивную, дуалистическую типологию. Следовательно, чем совершеннее выполнялся анализ, тем более отдалённой становилась возможность какого-либо синтеза конфликтующих элементов. Поскольку он понимал историю Метонимически, его мысль с необходимостью пришла к принятию невозможности соединения принципиальных компонентов, выделенных анализом в воображаемой системе мысли либо практики.

При поверхностном взгляде «Демократия в Америке» Токвиля не может быть расценена как историческое повествование. Хронологическое обрамление просто предполагается; хронологию не требуется знать в деталях для того, чтобы понять категории анализа, использованные для объяснения феномена демократического общества. Становление, или развитие, демократии в Америке считается просто само собой разумеющимся; идея эво-

²⁵ Tocqueville A. de. Memoir... I, 398.

люди не является, следовательно, организующим принципом описания. Все, что случилось в Америке со времён начала заселения первыми европейскими колонизаторами до времён Джексона, представляет просто очищение или выражение неизменных элементов системы, поэтому то, что в итоге получилось в конце процесса в эпоху Токвиля, — вряд ли может быть сочтено чем-то иным, нежели чудовищем, монолитной системой, в которой стёрты все те элементы, которые могли служить внутри неё в качестве сдержек и противовесов.

Во введении к «Демократии в Америке» Токвиль говорил, что книгу эту написал «в состоянии своего рода священного трепета», который имел место при виде «этой неудержимой революции, наступающей в течение столь многих веков, преодолевающей любые преграды и даже сегодня продолжающей идти вперёд сквозь произведённые ею разрушения»²⁶. «...Постепенное установление равенства условий, — говорил он, — есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем всё менее и менее зависит от воли людей; все события, как и все люди, способствуют его развитию»²⁷. Это было в природе Трагической судьбы. Европейское общество уже почувствовало первые удары этой демократической революции, не сопровождаемой при этом «тем преобразованием законов, идей, обычаев и нравов, которое необходимо для достижения целей данной революции»²⁸. Европа расчистила путь для нового общества, но страшилась ступить на него: «...Отказавшись от всего того блага, которое могло содержаться в старом общественном устройстве... мы, любясь собой, остановились посреди руин Старого порядка и, видимо, желаем остаться здесь навсегда»²⁹.

Для человека, указывал Токвиль, естественно цепляться за идеологизированные воспоминания о прошлом после того, как первый революционный энтузиазм остыл: «...Оказавшись на стремнине быстрой реки, мы упрямо не спускаем глаз с тех нескольких развалин, что ещё видны на берегу, тогда как поток увлекает нас к той бездне, что находится у нас за спиной»³⁰. Но повернуть назад было невозможно:

...я уверен, что те, кто в будущем попытается прийти к власти, опираясь на аристократию с её привилегиями, ничего не добьются. Ничего не добьются и все те, кто захочет сконцентрировать и сохранить власть в руках одного класса³¹.

Отсюда следовало, что проблема, с которой боролся век, была не в том, чтобы

восстановить аристократическое общество, но сделать так, чтобы свобода родилась в том демократическом обществе, в котором нам завещано жить Богом³².

²⁶ Токвиль А. де. Демократия

в Америке. С. 29.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 30.

²⁹ Там же. С. 32.

³⁰ Там же. С. 30.

³¹ Там же. С. 499.

³² Там же.

Тем не менее Токвиль не был защитником того, что казалось неизбежным. Он полагал, что «принцип равенства» чреват опасностями для «независимости человечества»; именно «эти опасности являются наиболее грозными и наименее предсказуемыми из всего того, что скрывает от нас будущее»³³. Но эти опасности не были, надеялся он, непреодолимыми. Люди в демократических обществах

с нетерпимостью относятся к установленным порядкам: их утомляет устойчивость даже того строя, который их устраивает. Они уважают власть, но склонны презирать и ненавидеть тех, кто её осуществляет. Они легко ускользают от рук власти, пользуясь своей незначительностью и подвижностью³⁴.

Однако он пытался поверить в то, что ничего страшного, в сущности, в этом нет.

Эти инстинкты будут постоянно воспроизводиться, поскольку они порождаются самим общественным устройством, которое останется неизменным. В течение длительного времени они будут препятствовать установлению деспотизма и служить оружием каждому новому поколению, которое пожелает бороться за свободу людей³⁵.

Было поэтому важно сохранить правильную историческую точку зрения на то, что происходило в настоящем веке, и

необходимо проявить осторожность и не оценивать рождающееся общество в соответствии с теми представлениями, которые были созданы ныне исчезнувшим обществом. Это было бы несправедливо потому, что эти два общества совершенно различны и несопоставимы между собой. Было бы также неразумно требовать от людей нашего времени добродетелей, непосредственно вытекающих из того общественного устройства, в котором жили их предки, ибо само это устройство развалилось и под его обломками погибло все то хорошее и дурное, что оно в себе несло³⁶.

Невозможно определить заранее, лучше или хуже прежнего возникающее состояние мира; в том и другом были свои достоинства и недостатки. Люди нового века и века прежнего представляют собой «как бы два разных человечества, каждое из которых имеет свои достоинства и свои недостатки, свои хорошие и свои плохие стороны»³⁷. Токвиль отмечал, что в современной ему эпохе некоторые люди

видят в равенстве лишь порождаемые им анархические тенденции. Они боятся свободы личного выбора, они страшатся самих себя. Другие... придерживаются иной точки зрения. Рядом с дорогой, ведущей от равенства к анархии, они в конце концов обнаружили другую, по которой люди неуклонно движутся к своему закреплению. Они заранее духовно готовятся к неминуемому рабству, и, не надеясь остаться свободными, они уже сегодня всем сердцем обожают своего будущего хозяина. Первые отказываются от свободы потому, что считают её опасной, вторые потому, что полагают её невозможной³⁸.

Токвиль искал основания для того, чтобы отвергнуть обе альтернативы. Ясный и достаточно широкий взгляд на историю мог бы показать глупость как наивной веры в принцип равенства, так

³³ Там же. С. 503.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 505.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 503.

и бездумного страха перед ним. Токвиль заканчивает «Демократию в Америке», призывая читателей «смотреть в будущее с тем спасительным страхом, который заставляет быть начеку и бороться, а не с тем размягчающим и праздным ужасом, который лишь возмущает и убивает душу»³⁹.

«Синтаксис» важных исторических процессов

Токвиль говорил, что он приступил к изучению демократии в Америке не для того, чтобы «удовлетворить своё вполне законное любопытство», а, во-первых, для того, чтобы найти «образ самой демократии, её основные свойства и черты характера, её предрассудки и страсти... чтобы мы по крайней мере знали, что от неё можно ожидать и чего следует опасаться»⁴⁰, и, во-вторых, чтобы задать основы «новых политических знаний», которые необходимы «новому миру»⁴¹. Действительным его предметом был идеал свободы, который наполнял европейскую культурную жизнь с самого начала и в который вносили вклад, каждая по-своему, как аристократия, так и демократия.

Однако демократию в Америке Токвиль трактовал как своего рода порок развития. Американская демократия представлялась ему дырой, разрывом в ткани западной цивилизации, односторонним и чрезмерным развитием тенденции, существовавшей в Европе с момента распада в XVI веке феодальной общности. Америка предлагала пример *чистого типа* демократии; здесь «все эти принципы, неизвестные европейским нациям либо презируемые ими, были провозглашены в пустынных краях Нового Света и легли в основу будущего развития великого народа»⁴². Огромные природные богатства Америки и отсутствие любого предшествующего социального порядка создали для той традиции мысли и действия, которая в Европе игнорировалась, возможность роста, расцвета и проявления всего её потенциала созидания и разрушения в идеальной свободе. Таким образом, Америка стала тепличной средой для полного развития той социальной системы, что в Европе, заваленной «обломками мира отживающего»⁴³, только начинала формироваться. Но именно существование этих обломков прежнего общества и давало возможность создания в Европе лучшей социальной системы, чем та, что сформировалась в Америке.

Во время написания Токвилем второго тома «Демократии в Америке» американское общество начало проявлять определённые, в потенции губительные, с его точки зрения, пороки. Наиболее очевидным из них была тенденция *изменяться, не развиваясь*. Токвиль обнаружил гнетущий застой в американской общественной и культурной жизни, сопротивление нововведениям, неспособность *превращать изменения в прогресс*. Таким образом, писал он, американские люди представляли перед современ-

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 34.

⁴¹ Там же. С. 30.

⁴² Там же. С. 51.

⁴³ Там же. С. 504.

ным наблюдателем, по существу, такими же, какими они были из Европы двумя веками раньше⁴⁴. Он также был подавлен повсеместным Материализмом американской жизни и кое-где выражал опасение, что в Америке могла сформироваться плутократия, которая, подрывая идеал равенства, не смогла бы соответствовать здоровой независимости мысли и действия, свойственной аристократии в Европе в её ранний, созидательный период.

То, что Европе потенциально угрожали подобные же опасности, подтверждалось заявлением Токвиля, что, в сущности, в американской демократии нет ничего «американского». Каждый аспект американской жизни имел своё начало в Европе. Так, он писал:

Когда, глубоко изучив историю Америки, начинаешь внимательно анализировать её политический и общественный строй, убеждаешься в достоверности следующей истины: не существует ни одного принципа, ни одной привычки, ни одного закона — я бы даже сказал: ни одного события, — которые нельзя было бы без труда объяснить, зная начальную [европейскую] стадию становления этого общества⁴⁵.

И он возложил ответственность за статичность американской жизни по большей части на недостаток традиции «демократической революции», благодаря которой установленный социальный порядок мог бы подвергаться периодической критике и переоценке, сберегающим порыв к его прогрессивному переустройству⁴⁶.

Именно этот недостаток революционной традиции в действительности отличал американскую общественную жизнь от европейской. В то время как в Америке демократический идеал только устанавливался, в Европе этот идеал должен был установиться вопреки сопротивлению аристократии и вопреки централизованному государству, которое было врагом как аристократии, так и демократии. Это сопротивление заставило определить составляющие аристократической культуры приняты демократический идеал, что привело к слиянию принципа равенства с революционным порывом, тем самым создав ту традицию демократической революции, которая обеспечила Европе потенциалом к прогрессивному переустройству, которого не доставало американской демократии. Так что если для понимания американской истории достаточно учитывать только два фактора (преобладающий общественный идеал и природная окружающая среда, в которой он развивается), то для понимания европейской истории следует изучать четыре фактора, а именно: аристократический общественный идеал, демократический общественный идеал, централизованное государство и революционная традиция. Тогда как драма Америки в конечном счёте проявилась как борьба людей против природы исключительно ради установления

⁴⁴ Там же. С. 321.

⁴⁵ Там же. С. 44.

⁴⁶ Там же. С. 30.

принципа равенства, а потому была драмой трогательной, то европейская драма была по существу общественно-политической, включающей в себя конфликтующие идеи общества, государственную власть, которая преодолела эти идеи, выступила против них и использовала их в своих целях, и революционную традицию, в свою очередь выступившую против принципа государственной власти и периодически разрушавшую её, служа идеалу свободы. Так что европейская драма, в сравнении с американской, обладала всеми компонентами настоящей Трагедии.

«Семантика» американской истории

Всё это обрисовано в первых главах второго тома «Демократии в Америке». Здесь Токвиль проследил главные принципы демократической мысли как в Америке, так и в Европе, начав с религиозных реформ XVI века. Но, отметил он, тогда как в Европе дух независимого суждения и критики продолжал развиваться — от Лютера, через Декарта, к Вольтеру, — то в Америке этот дух выродился в принятие всеобщего мнения. Таким образом, в Европе была демократическая философская традиция, которая питала и поддерживала революционную традицию в культуре, политике и религии, тогда как в Америке вряд ли вообще имелась философская традиция или хотя бы интерес к ней. Американское общество, терпимое к религиозным убеждениям, приняло эти убеждения «некритически», и «американцы были вынуждены аналогичным образом признать великое множество моральных истин, вытекающих из этого учения или непосредственно с ним связанных»⁴⁷. Напротив, в Европе развитие философии и революции было ускорено сопротивлением принципу равенства как со стороны аристократических классов, так и со стороны централизованного государства. Соответственно, здесь сохранились как традиция созерцательной самокритики, так и традиция критики революционным *действием*. Они открывали возможность создания нового общества, которое, хотя и будучи в принципе эгалитарным, всё же содействовало индивидуальности в мыслях и поступках, чего не доставало Америке.

Поэтому в итоге Америка представляла собой вариант гротескового развития только одной половины европейской традиции свободы. Европейская цивилизация развивалась из конфликта двух социальных идеалов (аристократического и демократического) и двух политических тенденций (государственной централизации и революции). Американской цивилизации, напротив, не доставало аристократического общественного идеала, который бы служил противовесом государственной централизации. Главная будущая опасность для свободы в Америке, таким образом, лежала в возможном объединении принципа государственной централизации с демократическим идеалом, что созда-

⁴⁷ Там же. С. 321.

ло бы тиранию большинства⁴⁸. В Европе традиция аристократической независимости и традиция революции представляли собой препятствия для развития демократического идеала, вредоносные или полезные в зависимости от того, как они применялись. Таким образом, Токвиль указал своим современникам в Европе: «Сегодня нации уже не могут отказаться от равенства, однако от них зависит, приведёт ли оно их к рабству или свободе, к просвещению или варварству, к процветанию или нищете»⁴⁹.

Поэтому в размышлениях Токвиля об Америке очень мало того, что может быть принято за неограниченное восхваление, и много того, что может быть принято за критику. Его отношение к Америке было в крайней степени Ироническим. Он судил о ней с более высокой позиции и всесторонне, рассматривая её как комплекс условий и процессов, которые давали мало оснований надеяться, что из них может произойти что-либо стоящее для человечества в целом. Токвиль описал Америку не в сюжете какого-либо Романтического восхождения и даже не в сюжете Трагического подъёма и падения, в котором сознание главного героя совершенствуется за счёт претерпеваемого им страдания. Демократия в своей американской форме — то есть не содержащая каких-либо ограничений для внутренне присущей ей склонности к тирании — могла впоследствии принести лишь жалкие результаты.

Несомненно, Токвиль напомнил нам о том, что народы никогда всецело не подчиняются «какой-то непреодолимой и непостижимой силе, предопределяемой предыдущими событиями, расой, почвой или климатом». Токвиль объявил такие детерминистские теории «лживыми и трусливыми, способными породить лишь тщедушных людей и слабые народы». Хотя Провидение не создало человечество совершенно независимым и полностью свободным, возможно вообразить область свободы, в которой каждый человек может быть хозяином самому себе. Задача историка — показать, что «провидение очерчивает... каждому человеку некий фатальный круг, из которого он не может выбраться, однако в широких границах которого человек свободен и всемогущ. Это же относится и к народам»⁵⁰. Но Токвиль нашёл крайне мало оснований всерьёз надеяться на будущее Америки, или на будущее демократии, что, вероятно, и объясняет недостаток интереса к его работе во второй половине XIX века. Милль распознал эту безотчётную враждебность к демократии в размышлениях Токвиля, и хотя хвалил его за глубину исторических идей и социологических наблюдений, отрицал оправданность умозаключений относительно будущего как Америки, так и Европы, к которым пришёл французский аристократ.

⁴⁸ Там же. С. 324.

⁴⁹ Там же. С. 505.

⁵⁰ Там же.

Драма европейской истории

Что касается драмы европейской цивилизации, то Токвиль полагал, что живёт в последнем действии первого, аристократического акта и что в Америке он наблюдал возможный исход начинающегося второго — демократического. Его целью было показать, как может быть разыгран этот акт в Европе, решённый скорее в Комическом, нежели в Трагическом ключе. Его изучение демократии в Америке было задумано не просто как гипотетическое описание следующего европейского века, но как усилие ради того, чтобы Европа смогла избежать судьбы монолитной демократии.

Западная цивилизация, как она ему в то время виделась, пребывала в разделённом, расколотом положении: по одну сторону Атлантики — американское чудовище, по другую — Европа, раздираемая конфликтующими идеалами и неспособная выбрать между ними, неуверенная в своих силах, не думающая об источниках собственного обновления, колеблющаяся, нерешительная, сомневающаяся. Окончательно поставив диагноз американскому обществу и сделав прогноз его надвигающегося вырождения в тиранию толпы, Токвиль обратился к анализу европейского общества, к оценке того, что живо, а что мертво в его тысячелетних традициях, к определению перспектив его будущего. Его «Старый порядок и Революция», первая работа из задуманного многотомного исследования влияния революции на европейское общество, имела задачей защиту аристократических культурных идеалов. Стратегия книги была той же, что и у «Демократии в Америке», но тактика в чём-то отличалась. Уроки изучения американской демократии были перенесены в статичный мир Франции Луи-Филиппа как противоядие против, с одной стороны, боязни демократии, а с другой — бессмысленной преданности ей. Демонстрация того, в какой мере демократия приемлема для европейской истории, была задумана для смягчения страхов Реакционеров, в то же время разоблачение изъянов чистой демократии, раскрывшихся в Новом Свете — для сдерживания энтузиазма Радикалов. «Старый порядок» имел подобную же двойную цель. С одной стороны, он притуплял энтузиазм демократов, показывая, что их собственная драгоценная революционная традиция была созданием аристократического общества и что революция (Иронически) была результатом той самой социальной системы, которую она пыталась уничтожить. Однако, с другой стороны, он подчёркивал то, что сохраняется между Старым порядком и новым, особенно в развитии централизованного государства, развитии, угрожавшем принципу свободы, за который боролись революционеры. Во всей книге сквозит убеждённость в том, что часы истории не могут быть переведены назад, а желание повернуть их назад

подавлялось всякий раз, как только созревало в уме Токвиля. Но цена, которую должны платить люди за эгалитаризм, была строго очерчена, а потери, которыми чреват для человеческой культуры социальный прогресс на основе эгалитаризма, были осознаны.

Либеральная точка зрения, Консервативный тон

Во введении к «Старому порядку» Токвиль писал, что его книге предназначено «...прояснить, в каких отношениях [современная социальная система] схожа с предшествующей, а в каких отличается от неё; и определить, что было утрачено и что обретено в этой всеобщей смуте»⁵¹. Поэтому он отметил:

Когда бы я ни находил у наших предшественников какую-то из добродетелей, столь жизненно необходимых для нации, но теперь почти исчезнувших, — дух здоровой независимости, высокие притязания, веру в себя и в дело, — я призывал их на помощь. Сходным образом, когда бы я ни находил следы тех пороков, что, разрушив Старый порядок, до сих пор воздействуют на нацию, я их подчёркивал; ибо в свете зол, которые они некогда породили, мы можем оценить вред, который они всё ещё могут причинять⁵².

В таком случае и здесь изучение Старого порядка не было задумано просто в качестве самооценного опыта исторической реконструкции; его целью было помочь веку Токвиля освободиться от бесплодной ярости по отношению к тому, что уже случилось в прошлом, и от равно бесплодной некритической удовлетворенности собственными достижениями в настоящем. Точка зрения была явно Либеральной, но тон — Консервативным. Настроение, внешне объективное и беспристрастное, менялось от Трагического принятия неизбежного до Иронических замечаний в адрес приверженцев Старого порядка по поводу их заботы только о собственных интересах и соответствующих им поступках.

Революция была представлена Токвилем не как результат неизбежного метаисторического процесса, и не как однозначно предопределённая возможность для будущего. Напротив, она была, как утверждал Токвиль, результатом человеческого выбора среди альтернатив, которые предоставлялись природой и особыми социальными условиями. Революция, как и сам Старый порядок, была историческим событием; она была особым прошлым с характерной физиогномикой и стилем жизни, с пороками, о которых сожалеют, и с добродетелями, которые хранят. Как и у Старого порядка, у Революции были свои причины произойти, свои причины подойти к концу или принять ту форму, которую представили себе люди. Но Токвиль стремился показать произошедший переход от Старого порядка к новому не диалектически, а скорее катастрофически, в процессе, при котором человеческое сознание примиряется с обстоятельствами своего

⁵¹ Tocqueville A. de. The Old Regime and the French Revolution (tr.). New York, 1955. P. XI.

⁵² Ibid. P. XII.

социального существования *вопреки* особым намерениям различных актёров, принявших участие в этой драме преобразования.

Поэтому «Старый порядок» был опытом консервации. Целью Токвиля было не повернуть Европу назад, в прежние времена, и не остановить её в настоящем, а сделать её демократическое будущее более свободным, более человечным. Но это более человеческое будущее виделось преимущественно аристократическим. В примечательном комментарии к Бёрку Токвиль ясно выразил эту цель:

«Вы хотите исправить злоупотребления вашего правительства, — обращался Бёрк к французам, — но зачем вводить новшества? Почему не вернуться к вашим старым традициям?»... Бёрк не видел, что происходившее перед его глазами было революцией, целью которой было именно уничтожение того «древнего общего закона Европы», а не перевод часов назад³³.

Революция поставила под вопрос «всю социальную систему»; она была попыткой части французского народа «порвать с прошлым, сделать как бы разрез в своей жизни и создать непреодолимую пропасть между тем, чем они были, и тем, чем стремились стать»³⁴. Но важным моментом было то, что эта попытка не удалась, и исследование показывало, что, «хотя революция и могла быть радикальной, произвела гораздо меньше изменений, чем в целом предполагалось»³⁵. В то же время провал попытки полностью порвать с прошлым не мог быть истолкован как аргумент против революции. Даже если бы революция и не произошла, — говорил Токвиль,

однако старая социальная структура была бы, рано или поздно, повсюду разрушена. Единственным отличием было бы то, что она разрушалась бы не столь грубо и внезапно, но постепенно. Одним беспощадным нападением — без предупреждения, без перехода, без угрызений совести — революция совершила то, что в любом случае должно было произойти, хотя и более медленно³⁶.

Революция понималась Токвилем как проявление высшей логики истории, особенно французской истории: «Она была неизбежным исходом долгого периода беременности, внезапным и жестоким завершением процесса, в котором шесть поколений играли промежуточную роль». Токвиль, таким образом, представлял революцию как «имманентную реальность» Старого порядка, «присутствие в преддверии»³⁷. Далёкая от радикального разрыва с прошлым, каким она грезилась своим лидерам и чем, по убеждению её врагов, она и являлась, революция в действительности была «естественным исходом того самого общественного порядка, который она так поторопилась разрушить». Поэтому революция не была ни божественным, ни дьявольским, а была в сущности историческим событием, то есть продуктом прошлого, полноценным настоящим и необходимым элементом в подготовке любого будущего Европы. Таким образом, в то время как большинство его современников (как Либералы, так и Консервато-

³³ Ibid. P. 21.

³⁴ Ibid. P. VII.

³⁵ Ibid. P. 20.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

ры) начинали достигать согласия относительно пагубных результатов любого «спуска с поводка» масс, особенно в ходе революции, Токвиль продолжал культивировать реалистическое уважение и к революции, и к массам, поскольку, кроме всего прочего, они существовали (а потому с ними необходимо было считаться), а также из-за того, что они многое раскрыли в людях вообще и в отношениях между индивидуумами всех классов и общественными системами, созданными служить их потребностям.

Трагический конфликт с Иронической точки зрения

Главным героем «Старого порядка» был сам Старый порядок, находящийся между мёртвым грузом собственного прошлого и осознанием тех изменений, которые необходимы для продолжения его выживания. Слишком сильно было бы сказать, что Токвиль действительно персонифицировал Старый порядок и сделал из него Трагического героя своего рассказа, но в этой дилемме определённо есть что-то похожее на проблему короля Лира. Токвиль изобразил монархию и поддерживающие её институты, пронзённые рогами той дилеммы, что создана, с одной стороны, логикой государственной централизации, а с другой — логикой человеческого устремления. Он показал, как прежний режим предпринял множество реформ для улучшения условий жизни людей всех сословий, как время от времени предполагаемые реформы сталкивались с противоречивыми обязательствами режима по отношению к отдельным частям социального устройства и как, любая осуществляемая реформа скорее увеличивала потребность в других реформах, чем удовлетворяла требования класса или группы, в чьих интересах была предпринята. Накануне революции Франция была сплетением противоречий и парадоксов, которое способствовало нарастанию в людях общего чувства враждебности к той социальной системе, которую не могло смягчить ничто, кроме попытки тотального обновления.

С одной стороны нация, в которой стремительно распространялась любовь к богатству и роскоши, с другой — правительство, которое, постоянно подогревая эту страсть, в то же время никак её не удовлетворяя, — и этой роковой непоследовательностью готовило себе гибель⁵⁸.

Много веков, писал Токвиль, французский народ ощущал ...упорное и непреодолимое желание разрушить до основания все остатки средневековых учреждений и, очистив место, построить на нём новое общество, где люди были бы настолько одинаковы, а положения настолько равны, насколько это возможно, допуская внутренние различия между людьми. Другой руководящей страстью, более новой и менее укоренившейся, было желание не только жить как равные, но и как свободные люди.

К концу Старого порядка, эти две страсти переживались одинаково искренне и казались одинаково влиятельными. На пороге революции они

⁵⁸ Ibid. P. 179.

встречаются, смешиваются и сливаются на мгновение, в этом соприкосновении усиливают друг друга и, наконец, разом воспламеняют сердца всех французов⁵⁹.

Представленная таким образом Революция была результатом конфликта между человеческим сознанием и социальной системой; а по своей наиболее общей природе она была, с одной стороны, выражением оправданной попытки восстановить гармонию между мыслью и чувством, а с другой — юридическими и политическими институтами. Она не была продуктом ни чисто духовных, ни чисто материальных факторов; не была она и проявлением некоторой автономной и детерминирующей метаисторической силы. Главной причиной революции было *внезапное ощущение* частью французов того, что социальная система, верно им служившая последние два века, более не отвечала их устремлениям.

По большей части этот отрыв сознания от общества был результатом, писал Токвиль, критики Старого порядка интеллектуалами. Результатом нарисованных ими утопических картин было отчуждение масс от социального порядка, предназначенного служить им наилучшим образом. Так

наряду с традиционной и запутанной, если не сказать хаотичной, социальной системой настоящего, в умах людей постепенно выстроилось воображаемое идеальное общество, в котором все было просто, одинаково, уравнено и рационально в самом полном смысле слова. Именно это видение совершенного общества воспламенило воображение масс и постепенно вызвало их охлаждение к здесь-и-сейчас. Отвернувшись от реального мира вокруг себя, они предавались мечтам о несравненно лучшем мире и закончили духовной жизнью в идеальном мире, придуманном писателями⁶⁰.

Этот утопизм оказался неоправдан, предполагал Токвиль, не потому, что Старый порядок не был хаотическим (ибо он таковым был), но потому, что до Революции объективное положение французского народа было лучше, чем оно было десятки лет после революции. «Изучение сравнительной статистики, — писал Токвиль, — показывает, что ни в одно из десятилетий, следовавших за Революцией, общественное благосостояние не росло быстрее, чем в течение предшествовавших ей двадцати лет»⁶¹. «Парадоксом» в этой ситуации было то, что сам этот рост благосостояния срабатывал во вред тому режиму, который ему и содействовал. Поэтому в характерном пассаже Токвиль заметил:

Убеждение, что величие и могущество нации суть результаты одной только её управляющей машинерии, по меньшей мере близоруко; сколь бы ни совершенна была машинерия, её движущая сила — вот что значимо. Нам достаточно посмотреть на Англию, где конституционная система значительно более сложна, пестра и беспорядочна, чем в сегодняшней Франции. А между тем найдётся ли другая европейская страна, в которой национальное богатство было бы значительнее, частная собственность — обширнее, обеспеченнее и разнообразнее, где были бы столь связаны индивидуальное процветание и стабильная социальная система? Это объясняется не досто-

⁵⁹ Ibid. P. 208.

⁶⁰ Ibid. P. 146.

⁶¹ Ibid. P. 174.

инствами каких-то особых законов, а духом, пронизывающим английское законодательство как целое⁶².

Он продолжал, указывая на воздействие «всё увеличивающегося благосостояния» Франции на население непосредственно перед революцией. Развитие благосостояния «способствовало повсюду духу беспокойства. В публике усиливается враждебность ко всем старым учреждениям, усиливается недовольство, становится всё более очевидным, что нация устремилась к революции»⁶³. Затем Токвиль приступил к рассмотрению социальной ситуации в отдельных регионах, противопоставляя Иль-де-Франс, где прежний режим был наиболее быстро искоренён требованиями реформ, и те области Франции, где установления прошлого поддерживались наиболее строго, указывая, что «именно в тех областях Франции, где улучшения были ощутимы, народное недовольство было наиболее высоким»⁶⁴. Продолжая, он пояснял:

Это может показаться нелогичным, но история полна таких парадоксов. Революции вспыхивают не всегда, когда дело изменяется от плохого к худшему. Напротив, чаще случается, что, когда народ, безропотно переносивший деспотическое правление, вдруг обнаруживает, что правительство ослабило своё давление, он поднимается против него. Поэтому социальный порядок, свергнутый революцией, почти всегда лучше того, который непосредственно ему предшествовал, и опыт нас учит, что, вообще говоря, для дурного правительства наиболее опасным является тот момент, когда оно начинает преобразовываться. Только совершенное искусство управлять государством может позволить королю спасти свой трон, когда после долгих чар деспотического правления он намеревается облегчить долю своих подданных. Терпеливо переносимые столь долго, что уже кажутся вечными, обиды становятся нестерпимыми, как только людям приходит на ум возможность избавиться от них. Ибо простой факт, что некоторые злоупотребления могут быть устранены, привлекает внимание к другим, и теперь они кажутся более обидными; люди могут меньше страдать, но их чувствительность обострена. Феодализм в своём расцвете никогда не внушал французам такой ненависти, как накануне своего исчезновения. Самые незначительные проявления произвола Людовиком XVI породили больше недовольства, чем абсолютный деспотизм Людовика XIV. Кратковременное тюремное заключение, которому был подвергнут Бомарше, вызвало в Париже больше волнений, чем *драгоннады* 1685 года⁶⁵.

В 1780 году уже не было и речи, что Франция находится в упадке; скорее в это время можно было сказать, что нет границ её преуспеянию. Тогда и вошёл в моду учения о совершенствовании человека и непрерывном прогрессе. За двадцать лет до того не было никакой надежды на будущее, в 1789 году никто на этот счёт не тревожился. Предвкушение блаженства, о каком ранее и не мечтали, ставшего ныне достижимым, делало людей равнодушными к тем благам, которыми они уже обладали, и увлекло их к неизведанному⁶⁶.

В этих отрывках просматривается теория законов социальных изменений, схожих с теми, что встречаются в греческой Трагедии, законов, по которым те, чьи условия жизни улучшаются, обрекаются впоследствии на некоторые бедствия, обычно в ре-

⁶² Ibid. P. 175.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid. P. 176

⁶⁵ Преследования французских гугенотов при Людовике XIV, осуществлявшиеся драгунами, квартировавшими в их домах.

⁶⁶ Tocqueville A. de. Op. cit. P. 177.

зультате завышенной оценки собственных ограниченных возможностей понимания мира или «реалистического» взгляда на мир и себя. В то же время Токвиль привлёк Органицистскую метафору для характеристики сил Старого порядка и тех сил, которые предали его в годину испытаний:

Может показаться, что в человеческих учреждениях, как в человеческом теле, есть скрытый источник энергии, жизненный принцип, независимый от органов, отправляющих различные функции, необходимые для выживания. Когда это живительное пламя угасает, всё тело изнемогает и гибнет, и хотя кажется, что органы действуют как и прежде, это происходит напрасну⁶⁷.

Как только иссяк этот «скрытый источник энергии», Старый порядок двинулся в направлении саморазрушения; что бы он ни делал, он лишь приближал собственный конец. Сами его попытки исправить положение создали то социальное условие — социальную ситуацию атомизации, — против которого люди, естественно, склонны были восстать.

Как только буржуа был полностью отделён от дворянина, а крестьянин — и от того, и от другого и когда подобное подразделение произошло в рамках каждого из этих трёх классов, вследствие чего каждый был расщеплён на ряд небольших групп, почти абсолютно друг от друга изолированных, неизбежным результатом было то, что, хотя нация казалась однородным целым, его части больше не были связаны. Ничего не осталось, что могло бы препятствовать центральному правительству, но не осталось и ничего, что могло служить ему поддержкою. По этой причине грандиозное здание, воздвигнутое нашими королями, было обречено распасться как картонный домик, как только начались беспорядки в социальных устоях, на которых оно было основано⁶⁸.

От этих обобщений Токвиль перешёл к Ироническим замечаниям о неспособности его поколения извлечь уроки из этого опыта:

Эта нация, единственная, которая извлекла урок из ошибок и недостатков её бывших правителей, хотя и столь эффективно свергла их господство, не способна избавиться от ложных понятий, дурных привычек и пагубных наклонностей, которые ей сообщили или позволили приобрести правители. Действительно, иногда мы видим её проявляющей рабский дух в самом осуществлении свободы и столь же неспособной к самоуправлению, сколь она некогда незаметной рядом со своими господами⁶⁹.

Эти высказывания обнаруживают способность Токвиля переходить со спокойной уверенностью от экономических факторов к социальным, политическим и психологическим, рассматривая их как разные аспекты единого исторического процесса, придавая каждому подходящее значение, не отказывая ни одному из них в роли активной силы. Они, однако, содержат ряд допущений о действиях индивидуумов лишь как о функциях классовой принадлежности — знак методологически ограниченных исходных понятий о статичности человеческой природы и намёк на классовую лояльность и идеологическое предпочтение. Токвиль на-

⁶⁷ Ibid. P. 79.

⁶⁸ Ibid. P. 136–137.

⁶⁹ Ibid. P. 137.

меревался стоять над схваткой; так он и делал. Но он ни в какой мере не был сочувствующим наблюдателем всех участвующих в схватке сил. Скорее он был беспристрастным судьёй тех людей, которые были захвачены развёртыванием сил и ситуаций, о которых они не имели ни малейшего понятия.

Ироническое разрешение революционной драмы

Однако в то же время Токвиль представил переход от старого к новому как процесс, в котором *наихудшие* элементы прошлого сохранились бы как грани достигнутого настоящего. Как и Мишле, и Ранке, Токвиль обнаружил черты непрерывности, что связывали его собственный век с веком Старого порядка. Но эта непрерывность составляла сомнительное наследство; она была образована из тенденции к государственной централизации и любви к равенству. К несчастью, указывал он, эти два фактора не являются противоречащими. Французская нация, утверждал он, была склонна терпеть (при любом правительстве) «занятия и принципы, являющиеся на деле орудиями деспотизма» при условии, что это правительство «благоприятствует и льстит её стремлению к равенству»⁷⁰.

Другая, более тонкая нить, связывающая настоящее с прошлым, была соткана из того, что Токвиль называл «страстью к свободе»⁷¹. В то время как порыв к государственной централизации и любовь к равенству непрерывно нарастали, желание свободы то прибывало, то убывало. «С того времени, как началась Революция, и до наших дней страсть к свободе несколько раз оживала, угасала, затем возвращалась лишь только затем, чтобы снова умереть и снова вспыхнуть в настоящем»⁷². Ни государственная централизация, ни любовь к равенству не несли желания свободы, первое — по очевидным причинам, вторая — поскольку её приверженцы были склонны к усердию и упорству и «нередко слепы в готовности всем пожертвовать для тех, кто даёт возможность её удовлетворения»⁷³.

Где же, в таком случае, лежит надежда на будущую свободу? Токвиль предполагал найти её в *исключительном* характере самого французского народа, характере, который породил традицию революции и помогал ей.

Кажется почти невозможным, что когда-либо существовал какой-то другой народ, до такой степени полный противоречий и крайностей во всех своих действиях, так сильно руководимый эмоциями и так мало — принципами, поступающий всегда хуже или лучше, чем от него ожидалось. Один раз он превосходит нормы гуманности, другой раз — ниже их... Пока никто не думает о сопротивлении, ты можешь водить [француза] на верёвке, но как только революционное движение в действии, ничто не может остановить его от участия в нём... Поэтому французы — самая блестящая и самая опасная из всех европейских наций, лучше подготовленная, чтобы

⁷⁰ Ibid. P. 210.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

в глазах других людей становиться предметом восхищения, ненависти, сочувствия, вызывать тревогу или жалость, но никогда — равнодушие⁷⁴.

В своей непредсказуемости, в своём бесконечном многообразии и в своём экстремизме французы были действительным антиподом американцам, и Токвиль не сомневался в том, что он обнаружил в них многое, достойное похвалы. Но он не наделял их, как Мишле, чертами божественной тайны. Аномальный характер французского народа имел постижимые исторические причины, некоторые из которых Токвиль изложил в «Старом порядке». Но он рассматривал французов как хранителей революционной традиции *par excellence*, традиции, которая могла спасти Европу от анархии и тирании. Эта традиция смягчала изъяны эгалитаризма в его крайней форме, служила противовесом крайностям политической централизации, противоядием любому порыву повернуть к прошлому или удовольствоваться настоящим, а также была лучшим гарантом непрерывного роста человеческой свободы в будущем.

*Попытка сопротивления идеологическому подтексту
Иронической точки зрения*

Токвиль ценил порядок больше, чем свободу, но никогда не позволял своей любви к порядку становиться веским аргументом в пользу сопротивления общественным переменам, как ранее это сделал Бёрк, а во времена Токвиля — правые гегельянцы. Собственно, восхищение Токвиля моральной философией Гегеля было серьёзно подорвано, когда во время своего визита в Германию в 1854 году он увидел то, как «правлящие круги» Пруссии использовали идеи Гегеля. В письме, написанном в тот год, он указывал, что гегельянство, как оно тогда понималось, «утверждает, что в политическом смысле всем установленным фактам должно подчиняться как законным и что само обстоятельство их существования достаточно, чтобы вменить повиновение фактам в долг»⁷⁵. Короче говоря, то гегельянство, с которым столкнулся Токвиль через четверть века после смерти Гегеля, казалось, делало из статус-кво божество. И это оскорбляло убеждённости Токвиля во всеобщей историчности, в праве людей судить о любом событии прошлого и в праве пересматривать прошлое в свете изменяющихся обстоятельств и человеческих потребностей. В равной степени он отвергал и расистские доктрины своего друга Гобино, но по другой причине. Гобино сделал из отдалённого мифического прошлого в точности такое же тираническое божество, как и «осенённое гегельянством» настоящее Пруссии.

Ироническая историография позднего Просвещения не умерла с переходом к периоду «Бури и натиска» и Романтизма, она просто была оттеснена на задний план. Ироническая концепция истории лежит в основании антиреволюционных иеремиад⁷⁶

⁷⁴ Ibid. P. 210—211.

⁷⁵ Tocqueville A. de. Memoir. II, 270.

⁷⁶ Иеремнада — долгая, скорбная жалоба (слово восходит к ветхозаветному «Плачу Иеремии»).

де Местра⁷⁷, печальных размышлений об отпадении Европы от христианской веры Шатобриана⁷⁸, новой ортодоксии Кьеркегора, нигилизма Штирнера, философии Шопенгауэра, которая в основном есть лишь иронический ответ на гегельянское Комическое построение сюжета мирового процесса в целом. Но Ироническому взгляду до начала второй половины века не удалось утвердиться в качестве серьёзной альтернативы Романтическому и Комическому подходу к истории, когда, вместе с философией Шопенгауэра, он был воспринят в качестве альтернативы «наивности» таких историков, как Мишле и Ранке, и концептуально сверхдетерминированной «философии истории» Маркса и Энгельса. В атмосфере «реализма», который характеризовал европейскую академическую науку, искусство и литературу после революций 1848—1851 годов, Иронический взгляд на историю повсюду превзошёл в качестве доминирующего способа мышления и выражения Романтический и Комический подходы. Этот взгляд поддержал школу националистской историографии «Staatsraison», представленную Трайчке и фон Зибелем, «позитивистскую» школу, представленную Тэнном, Боклем и социальными дарвинистами, и «эстетическую» школу, представленную Ренаном⁷⁹, Буркхардтом и Пэйтером.

Токвиль полностью признавал привлекательность Иронической концепции истории и предвидел её пришествие. В начале 1850-х годов он ясно различал её в работе своего друга Артура де Гобино и пытался изобрести альтернативную, Трагическую концепцию истории, которая, обеспечивая оправдание Иронического понимания, преодолела бы его и дала бы (по крайней мере, своему собственному поколению) основания для скромной надежды.

Критика Гобино

В своём знаменитом теперь «Опыте о неравенстве человеческих рас» (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) Гобино безоговорочно отверг мифы о прогрессе, поддерживающие Романтическую и Комическую концепции истории. Далёкий от рассмотрения как близкого (революционного) прошлого, так и собственно настоящего в качестве кульминации долгой драмы человеческого освобождения, Гобино представлял всю историю как долгое «падение» от предполагаемого века расовой чистоты к состоянию вырождения, всеобщего расового разложения и «смешивания». Голос, которым говорил Гобино, был голосом чистого Ироника, требующим от писателя жёсткого реализма и недвусмысленного признания «фактов» жизни и истории. В ответ на критику «разлагающей» природы его книги Гобино писал:

Если я вообще и разлагаю, то кислотой, а не благовониями. Поверьте, что вовсе не в этом цель моей книги. Я не говорю людям: «Вы оправданы» или

⁷⁷ Жозеф Мари де Местр (1754—1821) — писатель, государственный деятель, консервативный мыслитель, автор «Размышлений о французской революции», «Вечеров в Петербурге» и других работ.

⁷⁸ Франсуа Огюст де Шатобриан (1768—1848) — французский писатель, политический деятель, автор «Путешествия из Парижа в Иерусалим» и «Посмертных записок». Его литературное творчество оказало серьёзное влияние на развитие романтизма.

⁷⁹ Жозеф Эрнест Ренан (1823—1892) — французский философ, писатель, историк религии, автор знаменитой «Жизни Иисуса», написанной им под влиянием одноимённого сочинения Д. Ф. Штрауса.

«Вы осуждены»; я говорю им: «Вы умираете»... Что я говорю, так это то, что ваша молодость прошла и вы достигли века упадка. Ваша осень, несомненно, более бодрa, чем дряхлость остального мира, но это все же осень; придёт зима, и у вас не будет детей (Гобино — Токвиль, 1856)⁸⁰.

Очевиден контраст между настроением этого отрывка и цитировавшегося выше в качестве примера Нигилизма постреволюционных устремлений отрывка из Констанa. Стиль Констанa был меланхоличным, стиль же Гобино — извращённо холодным и объективистским. Тогда как первый передавал впечатление, второй утверждал научную истину. Гобино, как и многие другие историки 1850-х и последующих годов, претендовал быть только диагностом социальных процессов, а не поэтом или предсказателем.

Рассказывая вам о том, что происходит или произойдет, прячу ли я что-нибудь от вас? Я не убийца; и не врач, который извещает о приходе конца. Если я ошибаюсь, ничего из моих четырёх томов не останется. Если я прав, то факты не утратят силы из-за желания тех, кто не хочет с ними считаться⁸¹.

Принципиальные возражения Токвиля на теории Гобино были этическими — он опасался их воздействия на дух своего времени. В 1853 году он писал Гобино: «Неужели вы не видите, что вашей доктрине присуще всё зло, порождённое постоянным неравенством: гордыня, насилие, презрение в адрес сограждан, тирания и унижение во всех их возможных воплощениях?»⁸² Доктрины Гобино, указывал Токвиль, были попросту современной, Материалистической версией фатализма кальвинистов⁸³. «Неужели вы действительно верите, — спрашивал Токвиль Гобино, — что, проследивая таким образом судьбу народов, Вы можете действительно прояснить историю? И что наши знания о людях станут более определёнными, если мы откажемся от практики, которой с начала времён следовали многие великие умы, стремившиеся найти причины человеческих событий во влиянии определённых людей, определённых чувств, определённых мыслей и определённых верований?»⁸⁴ Различие между собственным подходом Токвиля к истории и подходом Гобино, утверждал Токвиль, состояло в различии между методом, который зависел от «фактов», и методом, который зависел исключительно от «теорий» (переписка 1855 года)⁸⁵. Первый следовал истине, второй — только мнению, более того, мнению, свойственному поколениям, которым необходимо было приспособиться к постреволюционным условиям и которые без дополнительного поощрения со стороны историков внушали чувство депрессии и пессимизма (переписка 1853 года)⁸⁶.

На эти возражения Гобино отвечал, что, напротив, он охотнее имел дело именно с «фактами», чем с нравственным смыслом тех истин, которые обнаруживались при раскрытии им фактов.

⁸⁰ *Tocqueville A. de. The European Revolution and Correspondence with Gobineau. P. 284–285.*

⁸¹ *Ibid. P. 285.*

⁸² *Ibid. P. 229.*

⁸³ *Ibid. P. 227.*

⁸⁴ *Ibid. P. 228.*

⁸⁵ *Ibid. P. 268.*

⁸⁶ *Ibid. P. 231.*

Он писал: «Моя книга — это исследование, раскрытие и представление фактов. Эти факты или существуют, или не существуют. Добавить больше нечего» (Гобино — Токвилю, 1856)⁸⁷. На это Токвиль отвечал:

Вы глубоко не доверяете человечеству, по крайней мере человечеству нашего типа; Вы полагаете, что оно не только в упадке, но и не способно когда-либо из него подняться. Сама наша физическая конституция, согласно Вам, обрекает нас на порабощение. Тогда очень логично, что в целях поддержания хоть какого-то порядка в этой толпе, правительство меча и даже кнута кажется в Ваших глазах имеющим некоторое достоинство... Что касается меня, то я не думаю, что имею право либо желание придерживаться такого мнения о моей расе или моей стране. Я полагаю, что не следует отчаиваться в их отношении. Для меня человеческие сообщества, как и личности, становятся чего-нибудь достойны только на основе пользования свободой. Я всегда говорил, что намного труднее поддерживать и охранять свободу в наших новых демократических обществах, чем в определённых аристократических обществах прошлого. Но я никогда не посмею думать, что это невозможно. И я молю Бога, чтобы Он не внушил мне ту мысль, из-за которой я бы отчаялся пытаться. Нет, я никогда не поверю, что человеческая раса, стоящая во главе всего видимого творения, становится тем безродным стадом овец, каковым, как Вы говорите, она является, и что не остаётся ничего другого, кроме как предоставить его, без будущего и без надежды, небольшому числу пастухов, которые в конце концов не только не лучше тех животных, коими являемся мы — человеческие овцы, но на деле часто и хуже (Токвиль — Гобино, 1857)⁸⁸.

Этот последний фрагмент указывает на этические, по существу, основы теории исторического познания Токвиля, которая, далёкая от незаинтересованного исследования фактов «исключительно ради них самих», была не чем иным, как поиском той надысторической точки зрения (которой пытается достичь автор Трагедии сам и привести к ней своих читателей), с позиции которой представители разных партий в политической сфере могли бы примириться с ограниченным характером всего человеческого познания и условным характером всех решений проблемы социального устройства.

Если Комическая концепция истории порождает историографию социального приспособления, то Трагическая концепция является основой того, что может быть названо историографией социального опосредования. Ироническая перспектива имеет опосредующий аспект, когда она написана в духе мягкой Сатиры — как точка зрения, складывающаяся по ту сторону Комической развязки. Но вообще Ироническая историография начинается по ту сторону Трагедии вместе с тем свежим взглядом, которым смотрит писатель после того, как записаны истины Трагедии и даже стала явственна их неадекватность. Токвиль пытался сопротивляться скатыванию из положения Трагического примирения с жестокой правдой, открытой размышлениями об истории современного века, к недовольству, которое лежало в основе Иронической историографии Гобино, и к духу приспособления к «поло-

⁸⁷ Ibid. P. 286.

⁸⁸ Ibid. P. 309–310.

жению вещей», который вдохновлял Комическую историографию Ранке.

Падение в Иронию

В «Souvenirs», произведении, написанном в 1850 году, Токвиль пересмотрел историю своей страны с 1789 по 1830 год. Как он сказал, эта история показалась ему *«comme le tableau d'une lutte a charnée qui s'était livrée pendant quarante et un ans entre l'ancien régime, les tradition, ses souvenirs, ses espérances et ses hommes représentés par l'aristocratie, et la France nouvelle conduite par la classe moyenne»*⁸⁹. К 1830 году, как заметил Токвиль, триумф *«classe moyenne»* над *«aristocratie»* стал «окончательным». Всё, что осталось от *ancien régime*, от его пороков и добродетелей, — было уничтожено. Таков был *«physionomie générale de cette époque»*⁹⁰.

Настроение «Souvenirs» отличается от того, что пронизывает «Демократию в Америке», опубликованную пятнадцатью годами раньше. Но оно отличается и от того, что пронизывает переписку с Гобино. Ибо в «Souvenirs» Ироническая перспектива заменила Трагическую точку зрения, исходя из которой создана «Демократия в Америке». В «Souvenirs» Токвиль дал полную волю тому отчаянию, которое он запретил себе показывать Гобино, отчаянию, которое он отказался полностью выразить в своих представленных публике размышлениях о французской истории. «Souvenirs», признался Токвиль, были задуманы не как *«une peinture que je destine au public»*, но скорее как *«un délaînement de mon esprit et non point une oeuvre de littérature»*⁹¹. Работа же о Революции, которую историк планировал предложить публике, должна была высказать «объективно», что обречено, а что утрачено самой Революцией.

В «Демократии в Америке» (1835—1840) Токвиль настаивал, что, хотя многое было утрачено при росте «демократического принципа» как в Европе, так и в Америке, многое было также и обречено, и в результате, как он доказывал, выигрыш стоил проигрыша. Так, сумятица 1789—1830 годов в Европе могла рассматриваться как привнесение в жизнь не только нового общественного устройства, но также и как вид социального опыта, способный направить людей к реализации новой и лучшей жизни. Но к тому времени, когда Токвиль начал планировать второй том истории падения *ancien régime* и наступления революции, его прежняя надежда и сменившее её стоическое смирение уступили место отчаянию, сходному с тем, что пронизывало размышления Гобино об истории в целом.

К 1856 году, году издания первого тома «Старого порядка и Революции», значительно ослаб голос посредника. Заявленной целью этой работы было «прояснить, в каких отношениях

⁸⁹ Зрелищем ожесточенной борьбы, которой был отдан сорок один год, между Старым порядком, традициями, воспоминаниями, надеждами и людьми, представлявшими аристократию, — и новой Францией, ведомой средним классом (фр.).

⁹⁰ Общий облик этой эпохи (фр.). Tocqueville A. de. Souvenirs // Tocqueville A. de. Oeuvres complètes. Vol. 12. Paris, 1964. P. 30.

⁹¹ Картина, которую я готовлю для публики... отрада духа, а вовсе не литературное произведение (фр.).

[современная социальная система] похожа на предшествующую, а в каких отличается от неё; и определить, что было утрачено, а что обретено в этой всеобщей смуте»⁹². Социальный контекст, который, казалось, оправдывал определённый оптимизм 1830-х, к 1850-м годам, по мнению Токвиля, изменился так сильно, что мыслителю с трудом давалось оправдание чего-то большего, нежели *осторожный* пессимизм. Но вера Трагического автора ещё жила. Он был убеждён, что падение Старого порядка, Революция и её последствия отражали действия социальных процессов, которые, если смотреть на них объективно, до сих пор могли быть поучительны и сдерживать порождённые ими страсти и предубеждения. Он всё ещё *принимал* Революцию и её идеалы как проявления социальных процессов, которые нельзя было игнорировать, на которые было бы безумием обижаться и глупостью было бы пытаться их перехитрить. Надежда первой книги уступила смирению второй.

Тем не менее в своих заметках о революции Токвиль писал: «Нечто новое и ужасное пришло в мир, примечательный новый тип революции, самыми стойкими агентами которой являются наименее образованные и наиболее вульгарные классы, в то время как подстрекали их к этому и писали для них законы интеллектуалы»⁹³. Родилось что-то новое, но не та самоуправляемая и саморегулируемая социальная система, которую ясно различал Ранке из своего безопасного места вдали от Революции, из Берлина, а «нечто новое и ужасное», с потенциями добра и зла. Определить природу этого «нового и ужасного нечто» и законы, которые им правят, чтобы быть способным предугадывать его вероятное будущее развитие, оставалось целью Токвиля как историка на всём протяжении его карьеры. Тон и настроение его работы неуклонно склонялись к Иронии и пессимизму, но точка зрения оставалась Трагической. Закон, который демонстрировался историческому сознанию, нельзя было созерцать в извращённом настроении Гобино, наслаждавшегося разорением, ожидавшим Европу и мир, но лишь в постоянном усилии осознать его так, чтобы обернуть этот закон к общественной пользе.

В итоге Токвиль пытался сопротивляться порыву сделать конкретный век исторической летописи критерием, на основе которого можно было оправдывать или осуждать все другие. Он старался оставаться открытым всем социальным классам. Но, хотя он заявлял о своей «надежде» на низшие сословия, у него не было к ним доверия. В 1848 году, в настроении, которое можно назвать мягким скептицизмом, он писал:

Наше положение действительно очень серьёзно; здравый смысл и чувство масс ещё оставляют немного места для надежды. До сих пор их поведение было выше всяких похвал, и если б только у них были лидеры, способные использовать и направить эти хорошие качества, то мы вскоре избавились

⁹² Tocqueville A. de. The Old Regime... P. XI.

⁹³ Tocqueville. The European Revolution and Correspondence with Gobineau. P. 161.

бы от тех опасных и непрактичных теорий и возвели бы Республику на единственном прочном основании, основании свободы и права⁹⁴.

Будучи либералом по личным политическим убеждениям (а потому в *принципе* приветствовавшим изменение) и аристократом, пережившим много революций (а потому по опыту знавшим, что изменение невозможно без страдания), Токвиль привнес в свои размышления об истории более «реалистическое» отношение, чем Мишле. Но, как и в случае Мишле, тон его работы стал к концу жизни более меланхоличным и потому более Реакционным. Нетрудно отыскать причину, по которой Токвиль не был вполне оценён следующим поколением. Культивировавшийся им с самого начала Трагический реализм был слишком туманным, чтобы его оценил век, в котором двусмысленности не было места. Революции 1848 года разрушили промежуточное основание, на котором процветал с восемнадцатого века Либерализм. В следующем веке историки, как и все прочие, должны были выступить за или против революции и решить, с Консервативной или Радикальной точки зрения читать историю. Видение Токвиля, как и видение Гегеля, казалось слишком уж гибким, слишком амбивалентным, слишком толерантным мыслителям, которые чувствовали необходимость выбирать между Шопенгауэром и Спенсером в философии, между Бодлером и Золя в литературе и между Ранке и Марксом в исторической мысли.

Заключение

Я отдал должное Токвилю как представителю трагико-реалистической концепции истории и как наследнику синтетически-аналитического историцизма, который своё наивысшее теоретическое выражение нашёл в Гегеле. Как и Гегель, Токвиль обратил свой взор на социальные связи как на первичный феномен исторического процесса, но он нашёл в них тот пункт, где человеческое сознание и внешние потребности встречаются, конфликтуют и *терпят неудачу*, пытаясь найти своё разрешение в прогрессивном, по существу, развёртывании человеческой свободы. Все мысли о сверхъестественных или трансцендентальных причинах были изгнаны из его исторических рассуждений, но в то же время Токвиль удержался от соблазна объяснять человеческие поступки ссылкой на физико-химические импульсы. Для него природа играла свою роль в истории, но скорее как стадия, средство, пассивное ограничение социальных возможностей, нежели как детерминанта. Согласно Токвилю, в качестве главной силы в истории действует человеческое сознание, разум вместе с волей всегда действуют против унаследованной от прошлых веков социальной ткани, стремясь к её трансформации в свете несовершенного человеческого знания ради будущих преимуществ. Хотя и будучи индивидуалистом по своим этическим идеалам, Токвиль

⁹⁴ Tocqueville A. de. Memoir... II, 91.

воздерживался и от прометеевой, и от сизифовой концепции человеческих возможностей, которые наполняли Романтическую мысль двух главных её периодов. В концепции истории Токвиля, — как и в концепции Бальзака, его великого двойника в литературе, — человек происходит из природы, создаёт соответственно своим непосредственным нуждам общество, сообразуясь при этом со своим разумом и волей, а затем вступает в смертельную схватку с этим своим порождением, создавая драму исторического изменения. Историческое знание служит (как оно служило Гегелю) в качестве фактора, влияющего на исход этой схватки в конкретных времени и месте. Помещая человека в его собственное настоящее и сообщая ему о силах, с которыми или против которых он должен воевать, чтобы воцариться здесь, на земле, историческое знание идёт от созерцания отмершего прошлого к тому прошлому, которое живо в настоящем, привлекая внимание человека к этому демону в его, человека, сердцевине, стремясь изгнать человеческий страх перед этим демоном, показывая, что этот демон, будучи собственным творением человека, может быть подчинён его воле. Но в итоге Токвиль был вынужден признать, что драма человеческой истории не была ни Трагической, ни Комической, но была драмой *вырождения*, тем видом драмы, за вынесение которого на публичное обозрение он критиковал Гобино.

Токвилю часто отказывали в звании историка и либо низводили, либо возвышали до положения социолога в значительной степени из-за того, что его интерес к историческим деталям постоянно растворялся в более сильном интересе к типологиям, или из-за того, что он казался более заинтересован структурой и последовательностью, чем процессом или диахроническим изменением. Но хотя различия, подобные различию между историками и социологами, и могут быть полезны при попытке определить точку появления новых дисциплин в истории гуманитарного знания, они чреваты оскорблением и почти всегда губительны для должной оценки вклада индивидуального мыслителя в человеческую мысль. В случае Токвиля попытка определённо указать его место среди историков или социологов есть на самом деле анахронизм, поскольку *в его время* в попытке историка подняться над простым интересом к прошлому и обратиться к теоретическому анализу сил, которые делали индивидуальные события элементами всеобщих процессов, не было ничего непоследовательного. Эта попытка следовала духу лучшей традиции предромантической историографии и полностью отвечала гегелевскому анализу того, что действительно делали историки при создании своих повествований. Ещё более важно, что она была гегельянской в своём отказе смириться с простым созерцанием того, как *это* выросло из *того*, в своём желании раскрыть общие принци-

пы, связующие пережитое настоящее с известным прошлым, и *назвать* эти принципы на языке классических принципов, порождённых Трагическим сознанием борьбы человека с унаследованными социальными формами.

До Токвиля многие Либеральные, Консервативные, Радикальные и Реакционные историки довольствовались пониманием факта революции как данности и бессознательным переключением на конструирование альтернативных — Либеральных, Консервативных, Радикальных или Реакционных — объяснений того, *как* Революция произошла или, в лучшем случае, *почему* она произошла именно так. Токвиль отодвинул обсуждение на шаг назад, к первоначальному вопросу о том, *произошла ли* Революция на самом деле, то есть к вопросу, действительно ли Революция *имела место*. И он поднял этот вопрос не в качестве семантического экзерсиса, но ради подлинного исследования фундаментальной природы вещей в историческом мире, ради исследования тех способов, которыми вещи должны *получать название*. Это переименование сложных событий, вроде Революции или американской демократии, эта попытка обнажить сложности, усугублённые поспешным и несовершенным употреблением языка, были намного более радикальны, чем любой доктринёрский подход к тому, «что в действительности произошло» в разное время и место. Ибо, тогда как доктринёрство оставляет нетронутым идеологические основания несогласия в отношении того, «что в действительности произошло», и просто поддерживает правоту тех партий, для которых и в чью пользу напишай, исследование Токвилем традиционного использования языка при характеристике сложных исторических событий устремляет мысль к границам человеческого выбора, лишает индивидуума удобства знакомого словоупотребления и вынуждает читателя решать для себя, «что в действительности произошло», с точки зрения собственного желаемого будущего, предлагая ему выбрать между удобством плыть вместе с историческим потоком и борьбой против течения.

Исторический анализ Токвиля, в противоположность общепринятому мнению о том, что он социологизировал историю, по сути, способствовал деренфикации языка. Таков результат любой подлинно Иронической концепции истории. Поскольку в игре компонентов своего раздробленного видения настоящего Ирония приглашает чувствительного к её призыву читателя дать своё собственное имя прошлому на основе выбора будущего в интересах своих собственных, насущных, непосредственно ощущаемых потребностей, желаний и устремлений. Ничто не может быть более освобождающим, чем опосредующий историцизм Токвиля, так как он помещает «значение» исторических событий, таких как Революция и подъём демократии, не в прошлое или настоящее,

но в будущее, будущее, выбранное индивидуумом, который очищается обнаружением присущей прошлому двусмысленности.

Угаданная Токвилем концепция историографии как созидательного переименования в интересах нравственной амбивалентности сделала его в конечном счёте Либералом — заодно с его великим британским современником Дж. С. Миллем. В своём эссе «Природа» Милль писал:

Единственно допустимая моральная теория Творения в том, что Принцип Бога не может раз и навсегда подавить силы зла, физические либо нравственные, не может поместить человечество в мире, свободном от необходимости непрерывной борьбы со злостными силами, либо сделать его всегда победоносным в этой борьбе, но мог сделать и сделал его способным продолжать эту схватку с силой и всё возрастающим успехом⁹⁵.

Такая теория, полагал Милль, «кажется намного более способной придать [индивиду] силы, чем неясное и непоследовательное полагание на Автора Блага, который предполагается также и автором Зла»⁹⁶. А в своём очерке «Польза религии» Милль предположил, что есть

только одна форма веры в сверхъестественное, остающаяся полностью свободной от умственных противоречий и моральной забывчивости, — та, которая, безоговорочно отвергая идею о всемогущем создателе, рассматривает Природу и Жизнь не как повсеместное выражение морального характера и цели Божества, но как результат борьбы между выдуманной добродетелью и непокорной материей (как верилось Платону) или как Принцип Зла (каковой была доктрина манихейцев)⁹⁷.

В такой дуалистической концепции мирового процесса, утверждал Милль,

добродетельное человеческое существо предполагает... благородный характер собрата по труду с Высочайшим, собрата по оружию в великой борьбе, вносящего то малое, которое соединением ему подобных людей становится большим, в тот поступательный подъём и в конечном итоге полный триумф добра над злом, к которому стремится история и который эта доктрина учит нас считать замышленным Бытием, которому мы обязаны всей щедрой изобретательности, что мы видим в природе⁹⁸.

Я процитировал эти высказывания из Милля, поскольку, вопреки их репутации безупречно Либерального происхождения, они вполне могли быть написаны Токвилем. Токвиль обрел место в Либеральном пантеоне благодаря тому, что дополнил историческим измерением это типично Либеральное этическое Манихейство. Идея истории Токвиля допускает дуализм, составляющие которого диалектически связаны, но в котором нет возможности конкретного итогового синтеза. Человеческие преимущества такого дуализма очевидны, поскольку (как говорил Милль о манихействе) очевидностью для него является призрачное и несущественное (то есть недогматическое), а обещания награды, которые он даёт людям, далеки и неопределённые (следовательно, мало привлекательны для заурядного своекорыстия).

⁹⁵ Mill J. S. Nature // *Essential Works of John Stuart Mill*. NY, 1961. P. 386.

⁹⁶ Ibid. P. 387.

⁹⁷ Mill J. S. Utility of Religion // Ibid. P. 428.

⁹⁸ Ibid.

Никто не может сомневаться ни в мотивах, ни в целях нравственного манихейца. Подвешенный между конфликтующими силами, лишенный всякой надежды на лёгкую победу, приверженец этого вероучения, каким бы талантом он ни обладал и какой бы силой профессия или призвание его ни наделили, обращает их на службу добру, как оно ему видится. В то же время он признаёт законность и истину того, что *ему кажется* злом. Подвешенный между двумя безднами, он *может* вознаградить себя недоказуемыми гипотезами о жизни после смерти, считая это возможностью, столь же открытой для его врагов, сколь и для себя. И если манихею удастся стать Либералом, он отказывается от этих гипотез и удовлетворяется службой человечеству, у которого нет ни осязаемого начала, ни ощутимой цели, а лишь набор задач, непосредственно встающих перед ним из поколения в поколение. Своим выбором Либерал учреждает это человечество в качестве сущности. Своей самокритикой и критикой других он пытается обеспечить *постепенное* развитие сложного человеческого наследства. Путём последовательного переименования, путём последовательного раскрытия сложной реальности, лежащей за знакомыми именами, унаследованными с обусловленным ими институциональным грузом, Либеральный историк приходит на помощь трагико-реалистическому видению мира и, оставляя стремление к *абсолютным* убеждениям, Иронически трудится ради минимальной, но многообещающей свободы для своих наследников.

6 БУРКХАРДТ: ИСТОРИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ КАК САТИРА

Вступление

¹ Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с ит. А. Губера. М.: Киев, 1994. С. 149.

По мере нашего движения от Романтического и Комического к Трагическому и Ироническому представлениям об истории, и от процессуальной, или диахронической, истории к истории структурной, или синхронической, элементы темы имеют тенденцию к возобладанию над элементами сюжета, по крайней мере, если сюжет понимать как стратегию артикуляции развёртываемой истории [story]. Мишле и Ранке видят в истории продолжающееся повествование, которое развивается. Токвиль понимает историю как взаимодействие противоречивых элементов в человеческой природе и обществе; для него история движется к столкновению могущественных сил в настоящем или ближайшем будущем историка. Буркхардт, напротив, не видит никакого развития; в его восприятии все предметы сплетаются, образуя ткань большей или меньшей яркости и интенсивности, большей или меньшей свободы или угнетения, большей или меньшей подвижности. Время от времени в подготовленных гениями обстоятельствах мы можем видеть блистательное зрелище созидания, в котором даже политика и религия приобретают черты «искусства». Но, по мнению Буркхардта, в художественной восприимчивости нет *прогрессивной* эволюции, и в итоге из политических и религиозных импульсов не происходит ничего, кроме угнетения. Истина, которой учит история — это меланхолическая истина. Она не ведёт ни к надежде, ни к действию. Она даже не предполагает, что человечество будет существовать в дальнейшем. Она даже не предполагает, что в дальнейшем человечество будет *существовать*.

«Ирония, — как заметил Вико в своих размышлениях о тропях, — не могла возникнуть до времён рефлексии, так как этот троп образован ложью, которая силою рефлексии надевает на себя маску истины»¹. В его теории циклов (*corsi*), которые проходит цивилизация от своего начала до своего конца (времена богов,

героев, людей), Ирония — тип сознания, который указывает на окончательный распад. Поэтому в Заключении к «Новой науке», говоря о таких временах, как поздняя Римская империя, Вико писал:

Но, в конце концов, испортились также и Народные Государства, а вместе с ними также и Философия; последняя впала в Скептицизм, и глупые Учёные принялись клеветать на истину; тогда же родилось и ложное Красноречие, равно готовое поддержать в делах обе противные стороны; злоупотребление таким красноречием, например, со стороны плебейских трибунов в Риме, привело к тому, что граждане уже не довольствовались своими богатствами, если они служили только порядку, и стремились употребить их для создания своего могущества. Как дикie южные ветры в море, гражданские войны взволновали Республики и ввергли их в общий беспорядок. Таким образом, от свободы они принуждены были пасть под совершеннейшей тиранией, самой худшей из всех, — то есть анархией, иными словами — разнузданной свободой свободных народов².

Надо заметить, что Вико причисляет Иронию к четырем главным тропам, способным конституировать особый *тип* языкового протокола, в котором стало обычным делом «говорить одно, имея в виду другое». Он подчёркивает, что «Ирония приобретает форму лжи посредством рассуждения, на которое надета маска истинности». Доказательством кристаллизации Иронического языка становится рост скептицизма в философии, софистики в публичных речах и такого рода аргументации, которые Платон назвал «эристикой» — в политическом дискурсе. В основе подобных речей кроется одобрение раздробленной природы социального бытия, двуличия служащих самим себе политиканов, эгоизма, который управляет теми, кто должен быть заинтересован во всеобщем благе, и неприкрытой силы (*dratos*), правящей там, где законы и мораль должны оправдывать поступки (*ethos*). Иронический язык, как позже заметил Гегель, является выражением «несчастливого сознания» человека, который действует так, будто он свободен, но сознаёт, что подчинён некоей внешней силе, тирану, который так же мало заинтересован в свободе субъекта, как и в здоровье *res publica* в целом.

Центральной темой «Иронической литературы», как замечает Фрай, является исчезновение героического³. Элементы Иронии присутствуют в каждом стиле или жанре — и в Трагедии, и в Комедии — в силу «двойного зрения», которым они, безусловно, обладают, так же как, в некоторой степени, и в Романах, по крайней мере тогда, когда автор уделяет борьбе внимание, достаточное для того, чтобы позволить читателю питать надежду на возможность торжества какой-либо из противостоящих сил по её завершении. Однако в Иронической литературе в целом это двойное зрение вырождается (или возвышается), становится вторичным, ослабленным, и повсюду ищет — и находит — червя в плоде добродетели.

² Там же. С. 468.

³ Frye N. The Anatomy of Criticism: Four Essays. Princeton, 1957. P. 228.

«Ирония — это негероический остаток Трагедии», — продолжает Фрай, а сосредотачивается она «на теме загадочного поражения»⁴. В своей ослабленной форме, в которой она встречается у раннего Юма, она представляет собой зрелище человеческой фрустрации и неадекватности в рамках общей удовлетворённости существующими социальными институтами. В такой форме она *стремится* к Комическому *типу*, сосредоточиваясь на «срывании маски» с глупости, в чём бы та ни проявлялась, и довольствуется той истиной, что даже в самой героической личности можно найти хоть какую-то глупость. В своих самых крайних формах, однако, когда Ирония возникает в атмосфере социальных потрясений или культурного упадка, она склоняется к абсурдистскому взгляду на мир. Нет ничего более Ироничного, чем ранняя экзистенциалистская философия Сартра, особое внимание которой всегда привлекает способность человека к «самобману», к предательству себя и других; мир в ней рассматривается, как зрелище жестокого самопорабощения, а обязательства перед «другими» расцениваются как некая разновидность смерти.

Иронический стиль в целом преобладал в периоды борьбы с суевериями, объявлялись ли суевериями наивная религиозная вера, монархические привилегии аристократии или самоудовлетворенность буржуазии. Ирония представляет завершение эпохи героев и способности верить в героизм. Антигероизм и есть то, что делает Иронию «антитезой» Романтизма. Однако когда она возникает как другая сторона Трагического восприятия мира с обзором того, что осталось *после агона* героя с богами, судьбой или своими собратьями, то стремится подчеркнуть тёмную изнанку жизни, взгляд «снизу». С этой точки зрения, замечает Фрай, Ирония подчёркивает «человеческую, слишком человеческую» сторону того, что прежде считалось героическим, и деструктивную сторону всех кажущихся эпических битв. Это — Ирония в её «реалистической» фазе⁵. Токвиль рассматривает такую фазу Иронического отношения в своей последней работе — «Souvenirs», и в записках о Революции, написанных им незадолго до смерти.

Когда подтекст Иронии, как «другой стороны Трагедии», доведён до своего логического завершения, и элемент фатализма в жизни человека возводится в статус метафизического убеждения, мысль тяготеет к обратному — к представлению мира в образе *колеса*, вечного возвращения, замкнутых циклов, которых не избежать. Фрай называет такое восприятие «Иронией рабства»; она больше похожа на кошмар социальной тирании, чем на мечту об искуплении, на «демоническую эпифанию»⁶. Сознание обращается к созерцанию «города в жутком мраке» и иронически разрушает всю веру как в идеальные цели человека, так и в любой поиск замены утраченному идеалу. Поэтому мы, вместе с

⁴ Idem. P. 224.

⁵ Idem. P. 237.

⁶ Idem. P. 238–239.

Фраем, можем заявить, что «*sparagmos*, или ощущение того, что героизм и эффективные действия сумбурны, дезорганизованы и обречены на поражение, а в мире царит беспорядок и анархия, — есть архетипическая тема иронии и сатиры»⁷.

Лингвистический тип Иронического сознания отражает сомнение в способности самого языка адекватно воспроизвести то, как природу реальности передаёт восприятие и конструирует мышление. Он развивается в контексте осознания фатальной асимметрии между процессами реальности и любой вербальной характеристикой этого процесса. В этом случае, как показывает Фрай, такое сознание тяготеет к *типу* символизма, так же, как и Романтизм. Но Ирония, в отличие от Романтизма, не ищет для обозначения сущности жизни предельной метафоры, метафоры метафор. Ибо, освободившись от всех «иллюзий», она утратила всю веру в «сущности» как таковые. Поэтому в итоге она обращается к игре слов, к тому, чтобы стать языком о языке так, чтобы уничтожить заколдованность сознания, обусловленную самим языком. Она подозрительна ко *всем* правилам и наслаждается раскрытием парадоксов, которые содержатся в каждой попытке закрепить опыт в языке. Она стремится облечь плоды сознания в форму афоризмов, изречений и поговорок, которые оборачиваются против самих себя и сводят на нет свою собственную кажущуюся истинность и адекватность. В итоге она воспринимает мир как заключённый в языковую тюрьму, как «лес символов». Ирония не видит никакого выхода из этого леса и довольствуется разрушением всех правил и мифов ради чистого созерцания и отказа от мира «вещей, как они есть».

Буркхардт: Ироническое видение

Немецкий философ и историк Карл Лёвит доказывал, что с Буркхардтом «идея истории» была окончательно освобождена от мифа и от гнусной «философии истории», порождённой тем смешением мифа с историческим знанием, которое преобладало в исторической мысли со времён раннего Средневековья вплоть до середины XIX века⁸. Лёвит не видел, что изысканность, остроумие, «реализм», желание видеть «вещи такими, какие они есть», а также Реакционные последствия знания как чистого «видения», которые проповедовал Буркхардт, сами были элементами мифического сознания. Буркхардт освободил историческое мышление не от мифа, а лишь от мифов истории, которые господствовали в воображении его эпохи, мифов Романа, Комедии и Трагедии. Освобождая мышление от этих мифов, он, однако, обрёл его на другой миф — *mythos* Сатиры, в котором историческое знание не имеет никакого отношения к социальным и культурным проблемам своего времени и места. В контексте Сатиры история становится «произведением искусства», но понятие искусства, пред-

⁷ Idem. P. 192.

⁸ Löwith K. *Meaning in History...* Chicago, 1949. P. 26.

полагаемое этой формулой, — чисто «созерцательное», скорее Сизифово, чем Прометеево, скорее пассивное, чем активное, скорее смирившееся, нежели героически обратившееся к просвещению текущей человеческой жизни.

Вообще имеются две точки зрения на работу Буркхардта как историка. Одни видят в нём комментатора вырождения культуры в результате появления наций, индустриализации и омассовления общества. Другие видят в нём утончённого интеллектуала, которому было свойственно неадекватное видение истории как *процесса развития* и *причинного анализа*, коренящиеся в не очень глубоко скрытой шопенгауэровской концепции человеческой природы, мира и знания. Первые склонны прощать Буркхардту его недостатки как теоретика в интересах превознесения его «восприятия», что превращает его доктрину «видения» (*Anschauung*) в исторический метод вневременной ценности. Другой взгляд основывается на неадекватности Буркхардта как философа и социального теоретика, критикует односторонность его исторических, а также этических представлений и склоняется скорее к лишению его роли представителя своего времени, нежели к серьёзному рассмотрению его идей о природе исторического процесса.

Истина лежит не «между» этими двумя точками зрения, а ниже их обеих. Ибо первое, восторженное понимание достижений Буркхардта затрудняет восприятие этических и идеологических выводов из его эпистемологической позиций, которая придаёт оригинальность его концепции истории и аутентичность его историографии. Другое, умаляющее достижения Буркхардта понимание затемняет эстетическое оправдание этических принципов, которое с этой точки зрения правомерно интерпретируется как проявление присущего Буркхардту нигилизма, его эгоизма и реакционной идеологической позиции.

Воззрение Буркхардта на историю зародилось в том состоянии Иронии, в котором остановился взгляд Токвиля. Энтузиазм Романтизма, оптимизм Комедии, смирение Трагического мировосприятия были не для него. Буркхардт обзирал мир, в котором добродетель, как правило, была поругана, талант извращён, а власть обращена на службу низменным потребностям. Он находил в своём времени очень мало достоинств и ничего такого, чему можно быть безоговорочно преданным. «Культура старой Европы» была его единственной привязанностью. Для него она была подобна одному из тех разрушенных римских памятников посреди пейзажа Пуссена, целиком заросших вьюном и травой, но противящихся своему поглощению «природой», вопреки которой они были созданы. Буркхардт не надеялся на восстановление этих развалин. Он удовлетворялся всего лишь памятью о них.

Однако отношение Буркхардта к прошлому не было некритичным. В отличие от Гердера (на которого он часто и одобрительно ссыался), он не был некритичным защитником всего старого. В отличие от Ранке, он не питал иллюзий того, что в конечном счёте всё оборачивается к лучшему, причём так, что личные пороки превращаются в общественные выгоды. В отличие от Токвиля, он не заглушал своих самых худших опасений надеждой, что разум и продуманный язык могут содействовать спасению чего-нибудь ценного среди современных ему конфликтов. И нет нужды говорить, что он, в отличие от Мишле, не испытывал *энтузиазма* ни к борьбе, ни к наградам. Буркхардт иронизировал над всем, даже над самим собой. Он искренне не верил в свою серьёзность.

В молодости Буркхардт проявил некоторый интерес к Либерализму. Он утратил протестантскую веру своих отцов и ещё в раннем возрасте пришёл к оценке либерального наследия как подходящей замены религии. Но обрётённый им либерализм, так же как и его прежние религиозные убеждения, был скорее интеллектуальным, нежели экзистенциальным. Он взирал на политику как на нечто несовместимое с образом жизни джентльмена; как и бизнес, политика отвлекает от прилежного культивирования изящества в жизни, которое он так ценил у древних греков и итальянцев периода Возрождения. «Я никогда не стану, — писал он в 1824 году, — думать о том, чтобы стать агитатором или революционером»⁹. Так что на протяжении 1840-х годов, именуемых временем «либеральной эйфории», Буркхардт увлекался изучением истории искусств, музыки, рисования и *bel monde*¹⁰ Парижа, Рима и Берлина, одновременно пестуя в себе либерала и рассматривая «дух свободы» как «высочайшую концепцию в истории человечества» и своё «основное убеждение»¹¹.

Революции, которыми завершились 1840-е годы, пошатнули его веру в основания либерализма. Его любимый Базель, где Буркхардт преподавал в университете, был изнурён гражданским противостоянием, и он наблюдал, как всё то, что ценилось им в культуре старой Европы, расшатывалось и отлетало «радикалами». Он с раздражением писал об этих событиях: «Вы просто не можете себе представить, насколько этот вид занятий опустошает разум людей и лишает их чувства юмора. Невозможно даже работать, не говоря уж о чём-то лучшем»¹². По мере дальнейшего развития событий он с горечью констатировал: «Слово „свобода“ звучит богато и красиво, но о ней не следует говорить тому, кто не видел и не испытал рабства под игом шумной толпы, называемой народом, не наблюдал это собственными глазами и не испытал на себе действия гражданской смуты... Я же знаю слишком много об истории, чтобы ожидать от деспотизма масс чего-

⁹ Burckhardt J. Briefe. Bremen, 1965. P. 71.

¹⁰ Высший свет, бомонд (фр.).

¹¹ Burckhardt J. Op. cit. P. 74.

¹² Ibid. P. 93.

либо, кроме грядущей тирании, которая будет означать конец истории»¹³.

Как и его воспитанные в традициях либерализма современники, Буркхардт был бесцеремонно вырван из тиши своих исследований и поставлен перед грубыми реалиями площади, где правит неприкрытая сила, и это зрелище было для него чрезмерным. «Я хочу скрыться от всех них, — писал он, — от радикалов, коммунистов, индустриалистов, интеллектуалов, выскочек, резонёров, абстракции, абсолюта, философов, софистов, государства, фанатиков, идеалистов и от всех прочих „истов“ и „измов“»¹⁴. И он снова вспомнил обет, данный некогда в юности: «Я должен быть хорошим частным лицом, любящим другом, с добрым духом... я ничего не могу сделать с обществом в целом»¹⁵. К этому обету он добавил: «Мы все можем погибнуть, но, по крайней мере, я хочу поделиться своим интересом, во имя которого я должен погибнуть, а именно — старой культурой Европы»¹⁶.

В результате Буркхардт ушел в подполье. Он уединился в Базеле, обучая нескольких студентов, приехавших в охваченный борьбой университет, читая лекции жителям города. Он прекратил отношения с научными обществами и даже, после 1860 года, отказался от публикаций. Однако к этому времени он уже был широко известен. Он постоянно получал предложения о занятии более высоких должностей, но все отвергал. Со своего наблюдательного пункта на верхнем Рейне он взирал на Европу, устремившуюся к собственной гибели, обозревал крах либерализма, выяснял его причины и предсказывал, в качестве его следствия, нигилизм. Но сам вступать в борьбу не стал. Из своего разочарования он создал теорию общества и истории, которая была столь же точным предсказанием кризисов в будущем, сколь и симптомом предвещаемых ею болезней. Буркхардт рассматривал свой уход от мира как акт, освобождающий его от какой бы то ни было последующей ответственности за грядущий хаос. В действительности это просто отражало недостаток мужества в европейском культурном человеке, который в итоге не смог воспротивиться силам, ввергшим европейскую цивилизацию в бездну тоталитарного террора.

Крупнейшими работами Буркхардта в области истории стали «Эпоха Константина Великого» (1852), «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860) (обе были опубликованы при его жизни); «Культурная история Греции» и «Всемирно-исторические размышления», опубликованные посмертно на основе лекционных заметок. В «Константине», исследовании культурного упадка, сознательно проводятся параллели между концом Римской Империи и приближающимся закатом европейской цивилизации. «Возрождение» было *tour de force*, в котором Буркхардт почти в одиночку воссоздал панораму этого века культурного

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. P. 96.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. P. 97.

процветания. Но обе книги, об упадке и о возрождении, рассматривают одну проблему: судьба культуры во времена кризисов, её порабощение великими принуждающими силами (*Potenzen*) мировой истории, под которыми Буркхардт подразумевает церковь и государство, и выход из их власти. В «Коистаитине» показана культура, освобождённая от влияния абсолютистского государства Древнего мира, но заключённая в оковы церковью Средневековья. «Возрождение» описывало упадок церковного духа и расцвет индивидуалистической культуры перед возникновением мощных государств в XVIII веке.

В книгах Буркхардта герои, представители культуры — это всегда те динамические личности, которые руководствуются своим внутренним видением мира и поднимаются над мирскими представлениями о добродетели. Они либо удаляются от мира (как он сам) и тайно развивают свои автономные личности, либо поднимаются над общим человеческим уделом путём величайших усилий воли и подчиняют мир власти своего творческого Я. Буркхардт видит воплощение первого типа в древнегреческих пифагорейцах и средневековых отшельниках; представителей второго типа он находит среди государей и художников Возрождения. Короче говоря, общая тема Буркхардта — взаимодействие великих личностей и подавляющих сил общества, тема, получившая полное теоретическое развитие в его «Всемирно-исторических размышлениях».

Буркхардт всегда отрицал, что у него есть «философия истории», и не скрывал своего пренебрежения к Гегелю, который осмелился создать *Welt-plan*¹⁷, объясняющий и помещающий всё в уже существующую умозрительную рамку. Тем не менее Буркхардт одобрял в своих письмах Тэна, чья общая цель была во многом той же, что и у Гегеля, и чья «философия истории» была куда менее тонкой, изящной и гибкой. Для Буркхардта существенная разница между Гегелем и Тэном заключалась в том, что философия первого допускала, а фактически и приводила к радикальным выводам, тогда как философия второго их не поощряла. Как Буркхардт хорошо знал на примере Ранке, отрицать философию истории на деле означает утверждать другую философию — именно Консервативного толка. Ибо отрицать возможность философии истории означает отрицать либо способность разума находить в событиях образец, либо право воли навязывать событиям образец. Как и его учитель Ранке, Буркхардт желал вырвать историю из политических раздоров того времени, по крайней мере показать, что изучение истории устраивает всякую возможность происхождения из неё политических доктрин, что даёт преимущество консервативным силам. Итак, Буркхардт назвал свою «философию истории» «теорией» истории и представил её как не более чем «произвольный» подбор материалов с целью их

¹⁷ Мировой замысел (нем.).

представления и анализа. Он не пытался дать «истинную» природу событий, потому что его пессимизм отказывал событиям в способности вообще иметь какую-либо «природу». По мнению Буркхардта, этот пессимизм нашёл своё интеллектуальное оправдание в философии Шопенгауэра. Шопенгауэр стал для Буркхардта и правых политиков тем же, чем Фейербах стал для Маркса и левых сил.

Пессимизм как мировоззрение: философия Шопенгауэра

Несмотря на то, что философия Шопенгауэра получила своё предварительное оформление ещё в 1818 году, вплоть до 1840-х годов она привлекала мало внимания. Тем не менее после 1850 года она переместилась в центр европейской интеллектуальной жизни, причём не столько философов, сколько художников, писателей, историков и публицистов: интеллектуалов, чьи интересы граничили с философскими, или тех, кто чувствовал потребность в некотором обосновании формальной философской системой того, чем они занимаются. Миропонимание Шопенгауэра особенно хорошо отвечало нуждам интеллектуалов третьей четверти века. Оно было материалистическим, но не детерминистским, оно позволяло использовать терминологию романтического искусства и говорить о «духе», «красивом» и т. п., но не требовало придавать этим понятиям надприродного статуса. Более того, оно было крайне циничным в моральном отношении. Какое бы удовольствие кем-то ни извлекалось в текущий момент, учение Шопенгауэра предполагало его оправдание в качестве необходимого бальзама для смятенной души, допуская вместе с тем боль и страдания других как необходимое и желаемое, на что нет нужды обращать особую заботу и внимание. Это примиряет со скукой существования высшего среднего класса и со страданиями низших классов. Такое мировоззрение в крайней степени эгоистично.

Таким образом, философия Шопенгауэра создаёт и отправную точку, и препятствия, которые необходимо было преодолеть многим молодым писателям и мыслителям последней четверти века. Ницше, Вагнер, Фрейд, Манн и Буркхардт учились ей и нашли в Шопенгауэре наставника, объяснившего неудовлетворённость жизнью, которую каждый из них чувствовал как художник-творец и как исследователь человеческих страданий. Из этих пятерых двое остались приверженцами Шопенгауэра до конца — это Вагнер и Буркхардт.

У Шопенгауэра не было социальной теории и философии истории. Между тем его система в целом была постоянным усилием показать, почему государственные проблемы и интересы истории несущественны. Поэтому у него имелась отрицательная теория и тех и других. Он задал альтернативу любой форме историцизма. Дьёрдь Лукач¹⁸ видит в Шопенгауэре идеолога немец-

¹⁸ Дьёрдь Лукач (1885—1971) — венгерский литературный критик и философ-марксист, автор многочисленных работ по истории философии, эстетике, социальной теории.

кой буржуазии после 1848 года, когда либеральный, гуманистический натурализм Фейербаха был отвергнут и для того времени и для той ситуации, в которой оказался немецкий средний класс, потребовалось реакционное, пессимистическое и эгоистическое мировоззрение. Шопенгауэр, однако, не был просто идеологом, как Спенсер в Англии и Прево-Парадоль¹⁹ во Франции. Согласно Лукачу, Шопенгауэр был косвенным защитником стиля жизни класса, который перед лицом собственных ранее утверждённых идеалов должен был найти некое основание для оправдания своей неспособности к действию и для отрицания, перед лицом своих прежних рассуждений о прогрессе и просвещении, возможности дальнейших реформ²⁰.

Конечно, с одной стороны, Шопенгауэр был беспощадным критиком буржуазных ценностей, то есть интереса к практической деятельности, страсти к безопасности и лишь формальной приверженности христианской морали. Он отрицал все признаки капиталистической теории *laissez-faire*²¹ и благочестивого историзма Ранке, представления, что скрытая рука направляет общество к достижению общего блага, что законная конкуренция действительно плодотворна для кооперации и т. п. Вместо этого он решил показать жизнь такой, какова она *реально*: ужасная и бессмысленная борьба за бессмертие, пугающая изоляция человека от человека, жуткая зависимость от желания, без цели, задачи или какого-то действительного шанса на успех. Но в итоге общее мировоззрение Шопенгауэра оставляет полностью нетронутым всё, чему бы ни случилось произойти в любое данное время, подрывая любой импульс к действию, исходящий из любых мотивов, эгоистичных или нет.

Привлекательность системы Шопенгауэра для интеллектуалов конца XIX века состоит в степени, с какой она может быть приспособлена к дарвинистской картине природы. По Дарвину, природа не имеет цели — то же у Шопенгауэра. Если продолжать, то у человека тоже нет цели. По Шопенгауэру, общественный мир — это совокупность атомов-индивидуальностей, каждый из которых подчиняется своим собственным желаниям, индивидуумы сталкиваются в случайном движении, каждый предстаёт лишь как возможное средство эгоистического удовлетворения другого. Маркс признавал это отчуждение человека от природы, человека от человека и человека от самого себя, но он считал это чем-то, что в конечном итоге можно пережить и прийти к истинному воссоединению человека с природой, другими и самим собой. А его теория социального изменения в истории позволяла ему верить, что в некоторых ограниченных случаях могут быть созданы некие сообщества, которым присущи прилежание, мышление и вера.

¹⁹ Люсьен Анатоль Прево-Парадоль (1829–1870) — французский журналист, член Французской академии, профессор истории литературы, политический деятель, автор «Опыта о всеобщей истории».

²⁰ Lukács G. The Historical Novel (tr.). L., 1962. P. 178–181.

²¹ Непротивление, самоустрашение (фр.).

Шопенгауэр все это отрицал: всё кажущиеся сообщества — иллюзии, все претензии на любовь — обман; весь кажущийся прогресс в создании явно большего человеческого взаимопонимания — чистый миф. Маркс положил в основу человеческого отчуждения особые отношения человека с природой в особое время и в особом месте и предвидел преодоление отчуждения и создание со временем универсальной человеческой общности. Шопенгауэр, однако, утверждал, что отрыв человека от человека коренится в онтологическом фундаменте самой природы и поэтому внутренне присущ обществу; он также утверждал, что этот отрыв может быть превзойдён только в нескольких отдельных гениях, которые объединятся не с другими людьми, а между собой в состоянии сознания, которое характеризуется разрушением воли к любым действиям.

Шопенгауэр соглашался с Фейербахом, что реальность и чувство — это одно и то же. Так же он был согласен с Фейербахом в том, что человек — это такая ступень природы, на которой возникает сознание. Но для Шопенгауэра сознание было в равной степени и бременем и освобождением, поскольку для него оно было источником различия настоящего и будущего, следовательно, надежд и раскаяния, а в конечном итоге основного человеческого чувства — страдания.

Человек не только чувствует боль, как животные, он ещё и знает, что чувствует боль, то есть он страдает вдвойне и поэтому является жертвой двойной боли — самой боли и знания того, что он мог бы и не страдать от этой боли. То, что приводит к специфически человеческим усилиям, — побуждение преодолеть боль посредством действия. Однако попытки избежать боли или удовлетворить желания в конце концов оборачиваются поражением. Ибо они могут быть удачными или неудачными. Если попытка неудачна, то первоначальная боль усиливается. Если попытка удалась, то первоначальная боль, ощущаемая как недостаток, вытесняется другой болью, происходящей от пресыщения — скукой. Тогда начинается следующий виток, который можно описать как поиск того, чего можно захотеть, чтобы избавиться от скуки, которая возникла после достижения того, чего хотелось раньше.

Таким образом, все человеческие попытки основаны на цикле «воля—действие», совершенно бессмысленном и бессцельном, не удовлетворяющем, однако принуждающем, пока смерть не отпустит индивида в общую природную почву, из которой кристаллизуются все индивидуальные воли. Шопенгауэр обнаружил, что значение *Streben*, желания, которое было победоносно приписано человеку Фейербахом как основополагающее начало его природы и оправдание его гордыни, есть и основной факт и основное время человеческого существования. Человеческий разум

и знания не рассматривались им как инструменты, опосредующие человеческий рост на основе совместного действия либо актов любви. Разум лишь сообщает вам о ваших определённых качествах; он располагает волю в пространстве и времени, в сфере полной детерминации, и посредством этого разрушает в индивидуе любое чувство того, что он вообще может действовать как воля. Разум позволяет человеку обозревать своё состояние в абстракции, но не допускает надежды, что какая-нибудь попытка избежать страдания и боли окажется удачной.

В силу этого аргумента Шопенгауэр должен был рассмотреть возможность саморазрушения в качестве пути из жизни, которая есть не что иное, как фрустрированное желание. Он, однако, исключил такую альтернативу, поскольку для него это было не столько решением проблемы человеческого существования, сколько доказательством слишком серьёзного отношения к жизни. Самоубийца любит жизнь, но не может вынести условий, при которых жизнь должна быть прожита. Он не отказывается от воли к жизни; он отказывается лишь от самой жизни. «Самоубийца отрекается только от индивида, а не от вида»²².

Целью Шопенгауэра было «отречься от вида». И он рассматривал способности человека к воображению как средство, с помощью которого этого можно достигнуть. Подлинная свобода человека лежит в его способности создавать образы. Воля находит свою свободу в способности к формированию мира, исходя из избранного ею восприятия. Она переживает свою детерминированную природу, только когда пытается действовать на основе этих фантазий. Следовательно, высшая цель индивидуальной воли — пережить свою свободу, и единственный способ, каким она может этого достичь, — использование её способности к воображению; лучшая жизнь — та, которая использует явления только как материал для вымышленного творчества.

В такой схеме историческое мышление вынуждено занимать второстепенное положение, промежуточную позицию, поскольку схема предполагает, что существует реальное время, что событиям присуща объективная реальность, отличная от воспринимающего их сознания, и что воображение, когда пытается уяснить смысл этих событий, ограничено употреблением каузальных категорий. В качестве проживаемого историческое существование — неизменная игра желания, попытки желание удовлетворить, успех или провал этого начинания, следующее за ним побуждение к новым желаниям, если попытка успешна, и боли — если попытка не удалась. Это хаос противоречивых действий, маскируемых за различными мотивами, заявлениями и формами, которые в ходе анализа окажутся не чем иным, как слепой, эгоистичной волей.

²² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Соч. М., 1992. Т. 1. С. 368.

Внешние пределы цикла заданы болью и скукой. Отсюда следует, что важные социальные события, такие как войны, революции и т. п., свою реальную причину имеют в некоей неудовлетворённости, ощущаемой индивидуальными волями, а лозунги, под которыми они привлекают к себе внимание, являются только фасадом²¹. Но квинтэссенция гениальности — не в действии в рамках исторического процесса, а в способности наблюдать этот процесс извне. Цель гения — завершить умственным взором пребывающую во всех явлениях форму. В отношении истории это значит, что с историческими материалами можно делать всё, что хочется, произвольно принимая их или отвергая, с тем чтобы построить из них приятную для созерцания картину.

При таком рассмотрении историческое знание является второстепенным видом знания, ибо, обращая внимание на предметы в подробностях их существования, оно препятствует лёгкости движения от явления к созерцанию его имманентной идеи. Историческое размышление поэтому тем значимее, чем более оно похоже на поэзию, оставляя подробности, которые принуждают к восприимчивости всеобщей ущербности, и восходя к созерцанию их «внутренней истины».

Поэтому те древние историки, которые, подобно Фукидиду, придумывали речи исторических личностей, исходя скорее из того, что те *должны* были сказать в том или ином случае, нежели из того, что те действительно говорили, были более просвещёнными, чем последователи Ранке, останавливавшиеся там, где заканчивались документы, или ограничивавшиеся лишь реконструкцией того, что реально происходило. Знание достойно и свободно лишь в той степени, в какой оно само освобождено от фактов, с одной стороны, и от рассмотрения категорий, которые увязывают предметы в их взаимной детерминации в мире времени и пространства — с другой.

Исходя из сказанного, Шопенгауэр оценивал виды искусства по тому, насколько они отказываются от попыток копировать реальность и насколько действенно преодолевают временные и пространственные ограничения.

Фантазия выше фактов, а это значит, что поэзия выше истории. В имеющихся формах искусства можно провести такую же градацию, из неё следует, что трагедия превосходит комедию, комедия превосходит эпос, и т. д. То же самое будет справедливо для пластических и визуальных искусств. Архитектура занимает низшее положение по отношению к скульптуре, так как практическая направленность первой низводит её одухотворённость до уровня формальной последовательности. А скульптура стоит ниже живописи, так как в скульптуре сильней пространственная детерминация. Далее, поэзия превосходит живопись, так как слова могут быть истолкованы более широко, чем визуальные образы.

²¹ Там же. С. 196–198.

Но поэзия стоит ниже музыки, так как последняя освобождена от слов вообще и вдохновляет созерцание в чистой форме, вне временных ограничений. Так можно продолжать до самой высшей формы искусства, которая никогда не переводится и не выражается в пространственных терминах, оставаясь чистой и нерушимой в мыслях художника как чувственное единство с формами, лежащими в основе всех предметов, что и является целью мира как воли — воссоединиться с самим собой.

Очевидно, что, согласно Шопенгауэру, любая перспектива спасения, предлагаемая индивиду, может быть только индивидуальной, никак не общей. Мы безнадежно отрезаны от других индивидов, которых способны созерцать лишь в качестве враждебных волей, которые видят нас в качестве объектов каждый в своём визуальном поле. Тогда все социальные институты теряют присущую им ценность, а все общие социальные побуждения рассматриваются как ошибки или пороки. Но Шопенгауэр отказывается верить, что любая общая теория, физическая или психологическая, может играть роль посредника между тем, какие мы есть, и тем, какими бы могли быть. Наука — просто предвзятый, низший, по существу, путь упорядочивания реальности в модальностях времени и пространства и детерминистских категориях, нацеленный на достижение немедленного практического результата, необходимого для выживания организмов. Противоположность науки — искусство — не объединяет, а разъединяет, так как художественное видение есть видение, ценность которого носит чисто личный характер, познанный и познаваемое только тем разумом, который принимает его во внимание. Таким образом, и искусство, и наука являются отчуждающими по самой своей природе: первое — возвышая наше желание до отказа от действия, вторая — трактуя мир как созданный из *вещей* для манипуляции ими в практических целях. История порождает сознание определённых видов, поощряя поиск вариаций человеческой идеи, которые предлагает сознанию каждая неудачная попытка достижения цели. Однако в той мере, в какой история рассказывает нам об этих вариациях, она является рассказом [story] о нескончаемой катастрофе. Она придаёт смысл сознанию видов лишь постольку, поскольку мы способны завершить в своём *воображении* формы, которые неудачно проявляются в отдельных событиях. Таким образом, мы достигнем истинной гуманности путём преодоления не только истории, но и самого времени.

Всё это значит, что обычные различия, применяемые историками для упорядочения материала, хронологические и причинные, сами по себе имеют ценность только как этапы на пути достижения истины, преподанной трагическими поэтами, которая, по Шопенгауэру, звучит так: «Самое ужасное преступление человека состоит в том, что он вообще родился». Бессмысленно

говорить о человеческом роде как об эволюционирующем или развивающемся, бессмысленно говорить о изменении вообще. И тем более бесполезно рассуждать о том, что у людей есть проекты, которые они предпринимают сообща с целью построить совместное общество большего или меньшего масштаба. Видение истории Шопенгауэром было создано из чисто личных потребностей и ресурсов. Он принимал в расчёт только ту историю, которая усиливала в его мыслях неприятие истории в целом.

Таким образом, Шопенгауэр поднялся над спором Гегеля и Ранке о таких материях, как «исторически значимые» категории и «исторически значимые» эпохи. Для него все люди в основном похожи; некоторые имеют способность уйти от действия, и они благословенны. Те, кто действует, терпят поражение. То же происходит и с теми, кто отказывается от действия, но они, по крайней мере, могут стремиться к удовольствию от созерцания чистой формы.

Сходным образом у Шопенгауэра растворяются различия между прошлым, настоящим и будущим. Есть только настоящее. Прошрое и будущее — просто виды предчувствия перемен в чём-либо мышлении. Шопенгауэровское обращение к настоящему одинаково для всех: научите себя хотеть только то, что вы можете иметь, и то, что может вас радовать на протяжении вашей жизни. Это хотение должно быть направлено к нематериальному, ибо материальные вещи изменяются. Оно должно быть чисто личным, поскольку, если оно зависит от чего-либо ещё, от него можно отказаться. Таким образом, философия Шопенгауэра завершается как абсолютный нарциссизм. Созерцая свою собственную концепцию формы, проявляющуюся в явлениях, человек достигает состояния, к которому стремится буддистский отшельник, — нирваны. В беспримесном удовольствии, приносимом созерцанием неизменного царства лично им заданной формы, человек ожидает конечного своего возвращения к слепой природе, принудившей его к болезненной индивидуализации. Шопенгауэр тем самым преодолевает боль исторического и общественного существования, на которую жаловался Руссо. Он также преодолевает напряжённость трехчастной концепции мира реалистов, согласно которым мир состоит из природы, сознания и общества. Цельность рассеяна в хаосе. Шопенгауэр, таким образом, аннулирует историю, отрицая не только человечество, но и природу вообще.

Шопенгауэровское видение мира великолепно подходило для нужд той части общества, которая желала игнорировать социальные вопросы в целом. Тем, кто находил трения между классами (в одном случае) и между императивами традиций и новшествами (в другом), слишком болезненными для созерцания, философия Шопенгауэра позволяла верить, что созерцать их вообще

бесполезно. В то же время тем, кто обременён необходимостью изучать человечество для того, чтобы определить свою человеческую природу — чтобы избежать солипсизма, — она позволяла изучать только ту часть истории, которая доставляет удовольствие, или изучать только те аспекты данной эпохи, которые усиливают удовольствие изучающих от их концепции самих себя. Буркхардт создал свою одностороннюю и искажённую картину Италии XV века под влиянием этих предпосылок. Их же следствием было учение Ницше о греческой трагедии, под их эгидой была создана «тотальная художественная форма» Вагнера; ими оправданы «Будденброки» Т. Манна.

Типичным для всех этих мыслителей было явное отвращение к обществу, в котором они жили, а также отказ от мысли, что какие-либо действия одной личности или всего общества могут изменить это общество к лучшему. Все они выказывают стремление избежать реальности в художественном переживании, понимаемом ими не как нечто, объединяющее человека с человеком, а как что-то, изолирующее человека в рамках его обращённых к самому себе мыслей и препятствующее его общению с социумом. Ницше и Манн позже отвергли свои ранние шопенгауэровские концепции искусства, резонно заметив, что те являются эскапистскими и несовместимыми с понятием искусства как человеческой деятельности. Вагнер остался верен шопенгауэровскому мировоззрению до конца, исследуя его способности к самообольщению с законченным мастерством. Тем же занимался и Якоб Буркхардт, может быть самый талантливый историк второй половины XIX века.

Пессимизм как основа исторического сознания

Как и Шопенгауэр, Буркхардт не был особо замечен в своё время. Большинство историков считали, что он слишком безответственен и субъективен, чтобы заслуживать их внимание. Только к концу века, когда стало очевидно, что подход Ранке оставляет без ответа слишком много вопросов, а исторические мыслители стали сознавать, что им придётся выбирать между позициями Маркса и Шопенгауэра, — начала восходить звезда Буркхардта. То, что этот пессимистичный последователь Шопенгауэра, который рассматривал историю как эгоистическое художественное упражнение, пришёлся ко двору как раз в это время, кое-что говорит нам и об учёности конца XIX века, и о Буркхардте.

Это была эпоха, отмеченная ощущениями разрухи и упадка, но не желающая это признать, эпоха, которая нашла спасение в понимании искусства как опиума — понимание, которое Буркхардт в итоге присоединил к своему взгляду на историю. К тому времени Ницше уже нашёл червя в сердцевине философии Шопенгауэра и выставил на всеобщее обозрение её страх перед жиз-

нию. Он попытался предупредить Буркхардта о таящихся в этой философии опасностях и предположил, что, хотя история Буркхардта и указывает путь к новой концепции общества, которая может противостоять нивелирующим тенденциям Ранке и Маркса, её недостаточно. Буркхардт отказался отвечать на критику Ницше. Это часто приписывают его похвальному нежеланию впускаться в бесплодные философские споры, однако ничего похвального в этом нет. Буркхардт отказывался вступать в интеллектуальные споры, потому что он вообще не любил споров. Шопенгауэр показал ему, что напряжение бессмысленно и что хорошо живёт только тот, кто делает лишь то, что ему нравится, как в мыслях, так и в поступках.

Сатирический стиль

Буркхардт предваряет свою самую известную работу «Культура Италии в эпоху Возрождения: опыт» следующим вступлением: «Слово „опыт“ в заглавии этой книги следует понимать буквально... Умственное состояние всякой отдельной культурной эпохи на всякий новый взгляд выглядит по-своему, но когда дело идёт о такой целой цивилизации, которую можно считать праматерью нашей и которая и теперь ещё имеет влияние на наши исторические судьбы, то понятно, что субъективные суждения, с одной стороны, автора, а с другой — читателей могут быть весьма различны. Обширное море, в которое мы решаемся пуститься, открывает нам много путей и направлений исследования, сделанные нами для этого сочинения, в других руках могли бы получить не только иное употребление, но и привели бы к совершенно иным заключениям»²⁴.

Далее он указал на своё первоначальное намерение включить в работу особый раздел «Искусство Ренессанса» и на свою в этом отношении неудачу. И затем, без дальнейших предисловий, он погружается в историю Италии XII—XIII веков как прелюдию к своему анализу культуры и образования Ренессанса.

Далее следует блистательный обзор, на манер рисунков художника-импрессиониста, в котором обрисованы основные черты политического развития Италии. В нём представлены общие основы истории итальянских городов-государств, показана природа межнациональных отношений и на одном дыхании сделан вывод об уникальности политической жизни того времени. Таково содержание знаменитого вступительного раздела — «Государство как произведение искусства». После краткой дискуссии о природе войн в период Возрождения и роли папства в итальянской политической жизни раздел заключается краткой характеристикой патриотизма того времени. Основная идея в том, что природа итальянской политической жизни была такова, что «должна была вызывать в благородных душах патриотическое негодование

²⁴ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Пер. А. Е. Махова. М., 1996. С. 14.

и противоборство»²⁵. Буркхардт противопоставляет политическую жизнь Италии Германии, Франции и Испании. Каждая из этих наций имела *внешнего* врага, с которым сражалась и против которого монархия могла сплотить народ и вытащить его из феодального хаоса. В Италии ситуация была другой. Там существование папства, «церковного государства», оставалось «для единства Италии... постоянной помехой»²⁶. Так итальянская политическая жизнь упустила свой шанс на объединение и интеграцию. Когда идея национального единства по-настоящему возобладавала в Италии, было уже слишком поздно. Страна была наводнена французами и испанцами. Можно сказать, что истинное национальное чувство было подменено чувством местного патриотизма, но, как писал Буркхардт, «он лишь занимает место подлинного [патриотизма], вовсе не заменяя его»²⁷. Раздел, таким образом, заканчивается на меланхолической ноте, на ощущении упущенных возможностей, предательства национальных интересов, закончившегося исторического прилива и измены благородным целям.

Глава «Государство как произведение искусства» — одна из шести частей книги, каждая из которых посвящена анализу различных аспектов культуры Италии в период Ренессанса (культуры, рассматриваемой, конечно, в самом широком смысле — то есть как нравы, социальные обычаи, законы, религия, литература, драма, праздники, церемонии и т. п., — и всегда с развернутой характеристикой категорий, под которые подпадают многочисленные факты): «Развитие личности», «Возрождение античности», «Открытие мира и человека», «Общественная жизнь и праздники», «Нравы и религия». Книга была составлена так, чтобы, как позже анализировал Буркхардт во «Всемирно-исторических размышлениях», сферы политики и религии были «предопределены» «культурой». Ренессанс, как считал Буркхардт, был тем периодом, когда «культурный момент» вышел из подчинения религии и политики, чтобы воспарить над ними, доминировать и предопределять, какие те примут формы. Всё, что имело значение в светских сферах человеческого существования, трансформировалось в искусство, которое, кстати, было поэтому вынуждено стремиться к внутренней присущей ему возвышенной форме, к совершенному соединению практического и эстетического. Всё, что имело значение в жизни общества, было освобождено от службы практическому, с одной стороны, и от трансцендентальных чаяний — с другой. Всё желало быть тем, что оно есть «само по себе», не извращённым соображениями, которые могут уничтожить совершенство собственных сущностных основ. Вещи стали видаться ясно, жизнь предназначалась только для достижения постоянства формы.

²⁵ Там же. С. 119.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 120.

Между тем изложение Буркхардтом каждой из тем, которые он затрагивал, — индивидуализм, возрождение античности, гуманизм, общественные отношения, религия — заканчивалось на той же меланхолической ноте, что и раздел о политике. Эта нота была как вечерний звон, призывающий верующих к благочестивым мыслям на закате дня. Тема вводилась и разрабатывалась до своей полной реализации в какой-нибудь представительной фигуре или решающем событии, но лишь для того, чтобы быть промодулированной напоминанием о том, что всё движется в никуда. Раздел о развитии индивидуальности заканчивается рассмотрением коварного и «ироничного» Аретино. По его поводу Буркхардт замечает:

Невозможность подобного характера и подобного образа действий в современной Италии много говорит в пользу нынешнего состояния итальянского духа. Но для исторического рассмотрения Аретино навсегда сохранит значимость²⁸.

Глава «Возрождение античности» заканчивается напоминанием о том, что гуманисты потеряли контроль над академиями, и это привело к банализации культуры. Короткий заключительный параграф завершается загадочным замечанием: «Судьба итальянского драматического театра и, несколько позднее, оперы долгое время находилась в руках подобных [провинциальных] союзов»²⁹. Главы «Общественная жизнь и праздники», «Нравы и религия»³⁰ заканчиваются вообще без комментариев, за исключением косвенных, в виде цитат из источников. Первая заканчивается пассажем Пико делла Мирандолы, отрывком из его знаменитой «Речи о достоинстве человека», предполагающем указание, судя по месту, где он приводится, лишь на степень, в которой эта возвышенная концепция человеческой природы не почиталась в мире, следовавшем за Возрождением. Последняя, по контрасту, заканчивается строфой Лоренцо Великолепного:

Юность, юность, ты чудесна,
Хоть проходишь быстро путь,
Счастья хочешь — счастлив будь,
Нынче, завтра — неизвестно³¹.

Наконец, в разделе «Нравы и религия», который завершает книгу, нет никакого подведения итогов всей работы, но лишь обсуждение «всеобщего духа сомнения» и рассмотрение платонизма Фичино и флорентийской академии:

Здесь отголоски средневекового мистицизма соприкасаются с учением Платона и с современным духом в его своеобразии. Возможно, именно здесь вылез высший плод того познания мира и человека, которое уже само по себе даёт итальянскому Ренессансу право называться путеводной звездой нашего времени³².

Этим заканчивается «опыт» Буркхардта о Ренессансе. Он не имеет надлежащего начала и конца, по крайней мере такого,

²⁸ Там же. С. 156.

²⁹ Там же. С. 246.

³⁰ Х. Уайт здесь ошибочно указывает данные главы вместо глав «Открытие мира и человека» и «Общественная жизнь и праздники».

³¹ Там же. С. 364. Перевод В. Брюсова.

³² Там же. С. 473.

который был бы разрешением и завершением драмы. Это эссе было *переходным*. И как таковое оно гораздо больше рассказало о том, что было до того (в Средние века) и после того, чем о своём явном предмете — собственно «Ренессансе». Это не значит, что в нём мало говорится о Ренессансе в Италии; это эссе наполнено информацией, озарениями, пронизательностью, блестящими *aperçus* [замечаниями], яркими и тонкими оценками расхождений между идеалами и реальностью в этот период культурного расцвета и активности. Но там нет «истории» [story] о Ренессансе, нет интегрированного *развития*, которое позволило бы кратко охарактеризовать его суть. Фактически, как достаточно ясно показал Буркхардт в своих «Рассуждениях об истории и историках» — лекционных заметках к курсу об «эпохе Революции», Ренессанс представляет собой промежуток, передышку между двумя большими периодами угнетения — Средневековьем, когда культура и политика были подчинены императивам религии, и Новым временем, когда культура и религия постепенно стали подчиняться государству и императивам политической власти.

При таком понимании Ренессанс не представляет собой ничего, кроме «свободной игры» культуры в паузе между двумя тираниями. Поскольку это была свободная игра, её нельзя подвергнуть тому же типу анализа, что Средневековье или Новое время. Её результаты можно лишь схватить на лету, как бы созерцая в их индивидуальности и исключительно в целях репрезентации (а не повествования) подгоняя под некоторые очень широкие и общие категории. В какой момент Ренессанс начинается и когда заканчивается — было не так легко определить. Его итоги — как гребни бурунов, которые плещутся между двух твёрдых утёсов. Они не получают завершения, а всего лишь утихают. Последние слабые пульсации Возрождения (тихие, но не полностью прекращающиеся) похожи на слабый шёпот волн у камней волнолома, который воздвигнут своенравием воли людей, обладающих властью, но кажущихся неспособными жить в наполненных энергией разнообразии, блеске и плодovitости. Этим волноломом, по мнению Буркхардта, была Французская революция, а построен он был из материализма, филистерства и банальности «Нового времени».

Буркхардтова картина Ренессанса напоминает комбинацию тем живописи Пьеро ди Козимо и Рафаэля, живописи, купающейся в померкшем свете Берн-Джонса и Россетти. Она носит элегический характер, но содержание её и дико, и возвышенно. «Реализм» содержания происходит из нежелания прятать всё грубое и насильственное, однако читателю всё время напоминает и о цветах, растущих на компостных кучах человеческих недостатков. Но цель Буркхардта Иронична. На всём протяжении

работы невысказанным антитезисом этого века достижений и блеска является серый мир вокруг самого историка, европейское общество второй половины XIX века. По сравнению с Новым временем даже в Средневековье не было таких страданий. Ренессанс же был всем, чем современный мир не является. Или, скорее, современность представляет собой одностороннее развитие всех тех черт человеческой натуры, которые возвысились в век Ренессанса до великих культурных достижений. Современная же эпоха — результат человеческих потерь. Что-то было утрачено на протяжении от 1600 до 1815 года, и это «что-то» — «культура».

«Синтаксис» исторического процесса

В лекциях по современной истории, которые Буркхардт читал в Базельском университете с 1865 по 1885 год, XVI век рассматривается как период завязки. Затем последовали, так сказать, «метастазы» — внезапные иррациональные смещения сил и симптомов из одного органа или части социального организма в другие³³. Концепция «метастазиса» была центральной Метафорой в размышлениях Буркхардта об истории. Он не собирался объяснять эти перемещения и перестановки; они были таинственными. Их причины нельзя было указать, но результаты их были очевидны. Поэтому, даже если нельзя дать исчерпывающего объяснения того, почему история развивается так, а не иначе, можно разбить хронологические записи на отдельные отрезки или группы явлений. Например, если в XIV веке что-то новое и таинственное проявилось в итальянских городах-государствах, то и «в последние десятилетия перед Французской революцией события и люди были совершенно нового и особого рода»³⁴. Это значит, что период между Ренессансом и Французской революцией имел в принципе ту же воспринимаемую, хотя и неопределимую в конечном итоге, связность, что и собственно Ренессанс. «По отношению к этому великие начинания новой мировой эпохи после 1450 года — это продолжение, а по отношению к предреволюционной эпохе — это только уничтожение предшествующей эпохи, приготовление эпохи наступающей». Этот период также является «антрактом», или «перерывом»³⁵.

Но эпоха Революции была для Буркхардта, так же как и для Токвиля, «новым и ужасным событием». Революция, как он писал, «сначала дала волю всем идеям и чаяниям, а потом — страстям и эгоизму. Она унаследовала и практически восстановила деспотизм, который будет служить моделью для всех деспотизмов во веки веков»³⁶. Он не пытался, как Токвиль, проанализировать, «что улучшилось, а что было утеряно» в результате рождения этой новой и ужасной данности, для Буркхардта су-

³³ Burckhardt J. Judgements on History and Historians (tr.). Boston, 1958. P. 66.

³⁴ Ibid. P. 163.

³⁵ Ibid. P. 165.

³⁶ Ibid. P. 219.

ществовало только потерянное. Оглядываясь на время, когда работал Токвиль, он говорил:

Определённо, в те три десятилетия, когда мы родились и выросли, было можно верить, что революция — это уже что-то завершённое, которое поэтому можно описывать.

В это время появляются те книги, хорошо написанные и даже классические, в которых есть попытки представить общий обзор 1789—1815 годов как закончившейся эпохи — небеспристрастные, конечно, но старающиеся быть честными и спокойно убеждающими. *Теперь*, тем не менее, мы знаем, что та же буря, которая потрясла человечество в 1789 году, несётся и на нас. Мы можем торжественно клясться в своей беспристрастности со всею честностью, однако подсознательно быть крайне пристрастными³⁷.

Ибо «решающее новое событие, пришедшее в мир с Французской революцией, было разрешением и желанием изменить мир, имея в качестве цели общественное благоденствие». В результате происходит подъём политики на новую высоту, однако без всяких руководящих ею принципов, за исключением анархии, с одной стороны, и тирании — с другой. Она «постоянно подвергалась опасности пересмотра или деспотической реакции с разрушением политических форм»³⁸. Движущей силой этого «демонизма» была «иллюзия» «добродетельности человеческой природы»³⁹. «Идеалистическое мышление» позволяло своим «желаниям и фантазиям процветать за счёт лучезарного видения будущего», «в котором дух будет примирён с природой, а мысли и жизнь будут единым целым», и т. п.⁴⁰ Но всё это является результатом «иллюзий», заявляет Буркхардт. Реалисту известно это лучше, а историк, по крайней мере, просто знает, что «желание» ничего подобного не создаёт. Целью Буркхардта было разрушение иллюзий и возвращение человеческого сознания к признанию своих пределов, своей конечности и неспособности когда-либо найти в этом мире счастье⁴¹. «Наша задача, — говорил он, — вместо культивирования иллюзий освободить себя, насколько возможно, от глупых радостей и страхов, чтобы подняться над всем во имя понимания исторического процесса»⁴². Он признавал трудность этой задачи, ибо объективность есть самая сложная из всех перспектив истории — «самой ненаучной из всех наук»⁴³, — тем более трудная, что, «как только мы начинаем осознать свою позицию» в своём собственном времени, «мы оказываемся на более или менее повреждённом корабле, который несёт одна из миллионов волн». И, напоминал он своим слушателям, «можно сказать, что мы в какой-то степени сами являемся этой волной»⁴⁴. И самое большее, на что мы можем надеяться, это, конечно, не пророчество, а определение своего *местоположения* на отрезке истории, который начинается с Революции; форма, которую должно принять наше понимание истории, — не более чем опознание «той волны в штормящем море, на которой мы дрейфуем»⁴⁵.

³⁷ Ibid. P. 225.

³⁸ Ibid. P. 229.

³⁹ Ibid. P. 230.

⁴⁰ Ibid. P. 231.

⁴¹ Там же.

⁴² Ibid. P. 231—232.

⁴³ Burckhardt J. Force and Freedom... (tr.). New York, 1955. P. 199.

⁴⁴ Burckhardt J. Judgements on History and Historians. P. 232.

⁴⁵ Ibid. P. 252.

Волна и метастазы, эти два образа составляют концепцию исторического процесса Буркхардта. Первый образ предполагает понятие постоянного изменения, второй — недостаток связи между импульсами. Его концепция не циклична; в ней после упадка *необязательно* происходит омоложение⁴⁶. Но *спады* обязательны или, по крайней мере, в определённое время *неизбежны*. Что нужно объяснять в истории, так это периоды культурных достижений и блеска; они являются проблемой.

Воля к власти (основа политических достижений) и желание искупления (основа религиозных убеждений) в объяснениях не нуждаются. Это *фундаментальные* основы человеческой природы. И их подъём и упадок, в количественном и качественном отношении, в данной цивилизации постоянны. Напротив, культура, как считает Буркхардт, не является непрерывной, но способна к росту. Можно поэтому сказать, что она создаёт качественно равные блеск и ясность видения, но количество их неопределённо, результат же постоянно обогащает человеческий дух. Культура, однако, может процветать только тогда, когда «угнетающие» силы, государство и религия, так ослаблены, что не могут разрушить её скрытые побуждения, и когда материальные условия приемлемы для её развития⁴⁷.

«Семантика» истории

Это, по-видимому, и произошло, по оценке Буркхардта, во время Ренессанса в Италии. Никакого формального объяснения этому периоду культурного процветания не предлагается, кроме общего понятия культуры как постоянного компонента человеческой природы, который расцветает, когда ослаблены принуждающие силы. Таким образом, постулируются только негативные условия: из-за того что церковь и государство в Италии были в то время ослаблены в результате изнурившего обе стороны тысячелетнего противостояния, культура получила возможность роста, расширения и цветения. Однако расцвет сам по себе загадочен или таковым кажется. Ведь родники культуры истекают из глубинных вибраций человеческой души, и это особо верно для искусства:

Они происходят из таинственных вибраций, связанных с душой. То, что этими вибрациями высвобождается, перестаёт быть личным и преходящим и становится символически выразительным и бессмертным⁴⁸.

Вместе с практической жизнью, олицетворяемой государством, и иллюзорной жизнью, представляемой религией, культура воздвигает «второе, идеальное творение, которое единственно вечно на земле, освобождённое от ограничений индивидуальной временности, обладает мирским бессмертием, язык для всех наций»⁴⁹. Видимая форма этого «идеального творения» материальна, поэтому подвержена разрушению временем, но необ-

⁴⁶ Ibid. P. 27.

⁴⁷ Burckhardt J. Force and Freedom... P. 199.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid. P. 128.

ходим лишь фрагмент её, чтобы прийти к мысли о «свободе, одухотворённости и духовном единстве» образов, которые её первоначально наполняли. Фактически, по Буркхардту, фрагмент обладает «особенной живостью», ибо искусство есть искусство «даже в отрывке, общем контуре, просто аллюзии». И мы можем, «с помощью аналогий», понять «целое из фрагментов»⁵⁰.

Язык, которым оперировал Буркхардт, был языком Иронии и по форме, в которой он был представлен, и по содержанию, на которое направлялось внимание, и этот язык представлял собой наибольшую ценность. И манера изображения Ренессанса Буркхардтом подобна манере знатока, созерцающего груды черепков, собранных в археологических раскопках и угадывающего общий вид предмета «по аналогии» с этими частицами. Но форма контекста может быть только указана, а не уточнена. Это похоже на те «вещи-в-себе», о которых Кант говорил, что мы должны постулировать их с целью объяснения нашей науки, но о которых мы не можем ничего сказать. Голос, которым Буркхардт обращался к публике, был голосом Ироника, обладающего более высокой и мрачной мудростью, чем сама публика. Он рассматривал объект своего изучения — историческое поле — Иронически, как поле, смысл которого неуловим, неопределим и воспринимаем только рафинированными интеллектуалами, слишком невесом, чтобы его унесло бурей, и слишком возвышен, чтобы его игнорировать. Он воспринимал мир исторических объектов буквально как «сатуру», нервную и смешанную, где фрагменты вырваны из своих первоначальных контекстов либо контексты непознаваемы и способны к различным комбинациям, приобретая огромное количество возможных, но одинаково правдоподобных значений. «В конце концов, — говорит он в «Принуждении и свободе», — наши исторические картины, по большей части, являются чистыми конструкциями»⁵¹. Мы можем сложить фрагменты по-разному, но всё-таки не должны делать это теми способами, которые поощряют иллюзии или отвлекают внимание от происходящего «здесь и сейчас». Рассказанная им история [story] была Иронической, с афористическим стилем, анекдотами, остротами, небрежно брошенными замечаниями (причины революции 1848 года были обусловлены «скукой», Наполеон потерпел поражение из-за своего «нетерпения», и т. п.). Сюжетная конструкция этого повествования — Ироническая; то есть его «смыслом» было отсутствие «смысла», к которому следует стремиться: нет проявления законов, нет конечного примирения, нет трансценденции. В своей эпистемологии Буркхардт был скептиком, в психологии — пессимистом. Он находил суровое и ослабление в противодействии силам, которые преобладали в его время, и направлению, в котором они, по его мнению, двигались. Он не питал уважения к «просто повествованию», как он его на-

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Burckhardt J. Force and Freedom... P. 74.

зывает⁵², потому что не только отказался пророчествовать, «чем всё в итоге обернется», но даже и не видел какой-либо точно обозначенной временной границы в смутном промежутке между неизвестным началом и непредсказуемым концом.

Если, тем не менее, и было что-то постоянное в мышлении Буркхардта, то это враги, которым он противостоял. Этими «врагами», как и для всех приверженцев Иронии, для него были «иллюзии», выступающие в двух принципиальных видах: метафорическая редукция, из которой рождается аллегория, и чрезмерная символизация, из которой происходит метафизика. Фактически его формальная теория истории, которая содержит концепцию трёхстороннего взаимодействия культуры, церкви и государства, является отражением его теории культуры, которая состоит из трёхчастного действия аллегорического, символического и исторического чувства. Эта теория культуры, которая была квинтэссенцией буркхардтова типа реализма, формально не выражена ни в одной из его теоретических работ, возможно, он и не считал её теорией. Однако она присутствует, и выражена довольно ясно, в разделе об итальянской живописи в его «Cicerone», книге-руководстве для «получения удовольствия» от произведений итальянского искусства, которая была опубликована в 1855 году.

Сюжетная структура «сатуры»

Буркхардт рассуждал совершенно прямо, без тени смущения, как историк, способный оценить искусство, в особенности итальянское. Это был самый близкий его сердцу предмет, и в своей книге — путеводителе по итальянскому искусству «Чичероне», которая имеет подзаголовок «Руководство для получения удовольствия от произведений итальянского искусства» (*Eine Anteiilung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*), написанной в течение года после выхода в свет его первой большой исторической работы «Эпоха Константина Великого» (1852), Буркхардт показал себя с самой лучшей и наиболее определённой стороны. В «Чичероне» Буркхардт предался непосредственным и в высшей степени личным размышлениям об исторических объектах, такому стилю, который недопустим в размышлениях о жизни в прошлом. Вся вселенная художественных произведений непосредственно предстала перед ним в качестве объекта познания; содержание и значение этих произведений не были опосредованы языком, по крайней мере — вербально. Не нужно было гадать, что говорит посредник, прежде чем начать размышление над смыслом. Для Буркхардта, если дело касается объектов искусства, то посредник и произведение являются — или должны являться — буквально неразличимыми. Нужно только взглянуть на объект искусства в его целостности и выделить из него его формальную

⁵² *Burckhardt J. Judgements on History and Historians. P. 29.*

связность. Такая же операция в общен историческом контексте, по мнению Буркхардта, невозможна, поскольку документы сами по себе могут быть формально связными, вообще не имея какого-либо существенного отношения к природе событий, которые они призваны представлять. Объекты искусства соотносятся сами с собой [self-referential], и, хотя в них могут быть отражены качество, настроение, стиль эпохи, чтобы получить от них удовольствие, не надо рассматривать проблемы отношений артефакта с тем временем, когда он был создан. В действительности, решение Буркхардта исключить из «Культуры Италии в эпоху Возрождения» рассмотрение визуальных искусств было продиктовано его желанием опровергнуть утверждение о том, что произведения высокого искусства зависят каким бы то ни было образом от внешних обстоятельств, в которых они были созданы.

В обсуждении художников Ренессанса Буркхардт всегда стремился определить степень, в какой форма или содержание данной работы были продиктованы интересами и давлением заказчика. А в рассуждениях о средневековом искусстве он руководствовался той точкой зрения, что хотя великий художник может возвыситься над всем, но искусство, существовавшее под внехудожественным давлением, таким как давление церкви или государства, неизменно является ущербным.

Интересно заметить, что эта наименее «историческая» из всех работ Буркхардта внешне наиболее чётко организована в соответствии с хронологическими принципами. «Чичероне» разделён на три части — архитектуру, скульптуру и живопись, которые, согласно эстетике Шопенгауэра, демонстрируют иерархию восходящей «духовности» (см. «Предисловие» к первому изданию). Каждая часть начинается с обсуждения классического и древнехристианского периодов, завершаясь периодом барокко, которое у Буркхардта простиралось до XVIII века. Этот рассказ является историей постепенного восхождения до состояния великолепия, представленного Высоким Ренессансом, и последующего спада, или растворения, гармонии и равновесия, достигнутых во всех трёх областях. Пограничные периоды, тем не менее, описываются больше в патетических, нежели Трагических, терминах. Тон или настроение заключений к каждой части элегичны и меланхоличны. Раздел об архитектуре заканчивается описанием «вилл и садов» (в частности, кратким описанием вилл на озере Комо), скульптурная часть завершается рассуждением о Канове (в частности, описанием надгробного памятника Клименту XIV); отдел живописи — размышлениями о пейзажах Пуссена и Клода Лоррена (в частности, о пейзажах Кампанини).

Архитектурная часть производила самое большое впечатление на аудиторию Буркхардта, однако в разделе о живописи сильнее раскрываются принципы исторического вкуса и повествова-

ния, которым Буркхардт предиазначил опираться на данные общей истории. Древнехристианская и византийская фазы искусства Запада рассматривались как низшие из-за тяготения к «простому механическому повторению», догма и влияния которого довлели над художниками того времени. Романское искусство рассматривалось как в большей степени мифическое и символическое, несмотря на очевидность присущего ему здоровья, которое, по оценке Буркхардта, содержалось в появившемся «простом повествовательном» стиле⁵³. Готический период в итальянском искусстве (в отличие от его северного двойника) был представлен как знаменующий рождение того натурализма, который расцвёл в эпоху Ренессанса. Живопись была освобождена от служения архитектуре; несмотря на то что она оставалась на службе у религии, она получила свободу для развития своих уникальных возможностей представления, в особенности у Джотто, творчество которого рассматривалось Буркхардтом как основа, на которой впоследствии обрели форму высокие достижения Микеланджело и Рафаэля.

Достижения Джотто определяются не только целью «выразить идеал красоты» и не как «сила его реалистического мастерства» — в обоих случаях он превзойдён современными художниками⁵⁴. Достижения его лежат скорее в его способностях как «повествователя», рассказчика. У Джотто «было всё то, что необходимо для того, чтобы сделать рассказ ясным, простым и красивым»⁵⁵. Джотто поэтому представлялся Буркхардту мастером исторической сцены, рассказчиком о событиях из жизни Христа, св. Франциска, церкви, которые люди в то время воспринимали как реальные исторические события. Персонажи на великих фресках и панно Падуи, Ассизи и вообще где бы то ни было существуют во имя единственной цели — придания яркости истории [story]⁵⁶; они функционируют преимущественно не как иконы. Они не указывают и не отсылают к чему-либо вне самих себя. Всё в них существует ради рассказывания истории, они способствуют объяснению действия в картине⁵⁷. Конечно, аллегорические элементы в работах Джотто не исключены полностью, их лишь чуть меньше, чем у Данте; как раз в этой степени его искусство оставалось, по мнению Буркхардта, подверженным опасностям аллегории, от которой оно только-только начало освобождаться. Эти элементы аллегории с их тенденцией к метафорическому искажению предмета, по мнению Буркхардта, угрожали всему искусству Ренессанса. Рафаэль был величайшим представителем Ренессанса, потому что в своём искусстве он скорее подчинил элемент аллегории и использовал его в своих целях, нежели попал под его господство. Для Буркхардта аллегория представляет собой подчинение «таинственному»⁵⁸, что, в свою

⁵³ Burckhardt J. The Ciceroni... (tr.). P. 18.

⁵⁴ Idem. P. 32.

⁵⁵ Idem. P. 33.

⁵⁶ Idem. P. 35.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Idem. P. 39.

очередь, является потерей «зрения» — то есть восприятия (Anschauen).

Антиметафора

Показателем торжества таинственного над попытками ясно воспринять реальность и представить её в целом является метафора, которая, по определению Буркхардта, всегда разрушает искусство и истину. Так, он замечает в своих размышлениях о Джотто: Сближение со скудостью и тяготение к ней происходит с помощью метафоры, и произведение искусства никогда не должно основываться на метафоре, то есть идее, которая перемещается в новую воображаемую реальность, что необходимо ведёт к обманчивому эффекту картины... Тогда, когда вводятся в действие аллегорические фигуры, ничто не может обойтись без метафоры, и тогда возникает просто абсурдность⁵⁹.

Буркхардт, несколько позже, допускал, что все победы Ренессанса могут быть охарактеризованы по степени углубления в опасности метафорических описаний мира.

Недостаточность Аллегории вообще не может чувствоваться в искусстве. Как дополнение были произведены представления абстрактных идей, по большей части извлечённых из античности, которые используются только в связи с аллегориями... (Данте тоже много пользовался таким способом представления). Такие образы... остаются просто странностями; они позволяют оценить степень наивности исторического здания той эпохи⁶⁰.

Вкратце, он противопоставил наивность исторического знания той эпохи его тенденции к Метафорическому описанию мира. И он показал, в какой степени оно стремилось избежать силков Метафоры — на примере развитого Джотто специфически «повествовательного» стиля репрезентации.

Между тем аллегорический элемент в произведении искусства нельзя путать с элементом символическим. Символизм, как показывает Буркхардт, необходим для выражения «высоких идей», которые «не могут быть просто воплощены в любом историческом сочинении и поэтому требуют искусства для своего лучшего выражения». Произведение искусства, в котором сделана попытка выразить эти «высокие идеи», будет, следовательно, тем «более выразительным, чем менее оно содержит аллегорий и чем больше в нём отчётливого, живого действия»⁶¹.

Эти высокие идеи связаны со «всеми, что относится к миру по ту сторону могилы» и, добавляет он, по ту сторону «пророчеств» Евангелия и Апокалипсиса, размышлениями, подобными тем, которые наполняют «Комедию» Данте. Но, предупреждал Буркхардт, интерес к высоким идеям должен быть опосредован интересом к «художественному представлению отдельных случаев». «Символическое значение „Божественной комедии“ ценно лишь как литературное и историческое, но не как поэтическое. Поэтическая ценность целиком заключается в возвышенно-искус-

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem. P. 39–40.

⁶¹ Idem.

ном описании отдельных событий, размеренном и грандиозном стиле, благодаря которому Данте стал отцом Западной поэзии»⁶².

История искусства Запада поэтому рассматривается как развивавшаяся в рамках тройственного напряжения, порождённого тенденциями к аллегорической, исторической и символической репрезентациям. А стиль Ренессанса в конечном счёте выглядит как результат постепенного исчезновения аллегорического, или метафорического, порыва — порыва, который поддерживался «теологическими наклонностями» средневековой цивилизации. Когда эти стремления были подавлены, высокое искусство Ренессанса могло быть вверено творческому напряжению между двумя типами репрезентации: высокими идеями (символической деятельностью), с одной стороны, и повествованием («исторической» деятельностью) — с другой.

Реализм как Ирония

Уничтожение метафоры, при сохранении верности двойной задаче исторического повествования и символического представления «высоких идей», составляло сущность «реализма» Ренессанса. Буркхардт предваряет свои рассуждения об искусстве XV века анализом элемента реализма, выразившегося в желании изображать человеческое тело (в пику попыткам изображать тип), жизнь и движение человека в действии и в открытии законов перспективы⁶³. Всё это было не результатом зависимости от античных образцов, а скорее результатом изучения природы⁶⁴. Но этот интерес ко внешней реальности развился не в вакууме, но в рамках полного осознания «высоких идей», которые позволили «такту» ограничивать «прихотливость»:

[Ренессанс] обладал тактом как изначальным подарком небес, способностью следовать внешней реальности не в каждой детали, а только до того предела, до которого не страдает поэтическая истина. Где эта реальность изобилует деталями, так это в архитектуре и украшениях, в красивых драпировках, но не в прозаических случайностях внешней жизни. Оттого и впечатления не тоски, но великолепия. Лишь немногие передают существенное возвышенно и благородно; многие же теряются в прихотливости, которая является основным стремлением XV века, однако общая пышность форм придаёт этим прихотям вкус и даже доставляет удовольствие⁶⁵.

Это и есть буркхардтовское определение самого желанного вида «реализма» — вида, который он счёл свойственным его собственным историческим исследованиям, понимаемого как произведение искусства в стиле Ренессанса. Этот реализм представляет собой абсолютный контраст со своими двойниками XIX века, в которых нет ничего, кроме вульгарного интереса к фотографическому воспроизведению деталей, и которые не руководствуются общими правилами преданности «высоким идеям». Так, в пику

⁶² Idem.

⁶³ Idem. P. 57–58.

⁶⁴ Idem. P. 58.

⁶⁵ Idem. P. 59.

его протестам против «философии истории», его собственная концепция реалистической историографии отчётливо, пусть и беззвучно, требует *общей концепции* природы реальности, достаточно отвлечённой от любого знания и конкретных деталей, тем не менее возвышенной, концепции, с помощью которой можно придать исторической работе желаемую формальную связность. Хотя Буркхардт отказался представить эту общую концепцию как формальную теорию, разве что в самом туманном виде, эта общая концепция, таким образом, задавала пределы его восприятия фактов исторического существования, что позволило достичь «тактичного» реализма, реализма, который не выродился в «прихотливость». Как и само искусство Ренессанса, историография Буркхардта развивалась в зазоре между символизмом и повествованием. Её принципиальными врагами была метафора и тот вид, который метафора принимает в процессе представления реальности, — аллегория.

Ренессанс, как говорит Буркхардт, внезапно «сделал скачок вперёд» в XVI веке, «как вспышка молнии... как подарок небес. Время пришло... Великие мастера теперь собирают вечные истины для вечных произведений искусства. У каждого свой путь, так что одна красота не исключает другую, но все вместе они составляют раскрытие высшего во многих формах». Конечно, как и всё прекрасное, «время полного расцвета истинно, но недолговечно... Можно сказать, что короткая жизнь Рафаэля (1483—1520) — это подъём всего наиболее прекрасного, а немедленно за его смертью даже у тех великих, кто его пережил, наступает спад»⁶⁶. Спад уже обозначен в творениях двух великих современников Рафаэля — Леонардо и Микеланджело. Первый впал в чрезмерную зависимость от «помощи пейзажа», которым достигнута такое «усыпляющее воздействие» «Джоконды» (к огорчению Буркхардта), и выказывает возвращение к аллегории⁶⁷. У Микеланджело, наоборот, «исторический» элемент уступает место символическому. Всё слишком возвышенно, чему нет противовеса, нет конкретных деталей, «всего, что делает жизнь милой нам», а в результате в его произведениях «возвышенное и красивое в природе было преувеличено»⁶⁸.

Чего не хватает в работах Микеланджело, как заявляет Буркхардт в рассуждениях о фресках в Сикстинской капелле, так это «истории» [history]⁶⁹. Это и придало им «великолепие», и обозначило явление надвигающегося упадка по сравнению с совершенством искусства Рафаэля. Стремление Микеланджело к такту показано в его «Страшном суде», который, как предполагал Буркхардт, не был подходящим предметом изображения как с точки зрения возможности, так и желательности⁷⁰. «Микеланджело раскрывается в прометеевском удовольствии вызывания к жизни всех способностей к движению, позиций, ракурсов и груп-

⁶⁶ Idem. P. 111.

⁶⁷ Idem. P. 114.

⁶⁸ Idem. P. 123.

⁶⁹ Idem. P. 125.

⁷⁰ Idem.

пировки чистых человеческих форм»⁷¹. Это была тенденция, проявившая свою ущербность в маньеризме⁷². И в конечном счёте отношение Буркхардта к Микеланджело, несмотря на все похвалы его гениальности, было негативным. «После его смерти во всех искусствах были ниспровергнуты все принципы, каждый стремился достичь абсолюта, ибо не понимал, что у Микеланджело это появилось бесконтрольно, сформировалось в глубинах его натуры»⁷³.

Поэтому Буркхардту казалось, что гений Леонардо стал грешить прихотливостью, тогда как гений Микеланджело впал в символизм. У Рафаэля, напротив, прихотливость была уничтожена и был достигнут совершенный баланс между символизмом и историей: «У Рафаэля детали так сильно подчеркнуты, что можно подумать, что они и являются самой существенной частью; тем не менее бесконечно более важным является обаяние целого»⁷⁴. Но формальным совершенством явилось чувство целого, а не грубый символизм. Уже в ранних флорентийских портретах, говорит Буркхардт, Рафаэль показал себя «великим историческим художником»⁷⁵. Даже в изображениях Мадонны, утверждает он, Рафаэль «всегда использует возможно меньше символизма; его искусство не зависит от ассоциаций, находящихся вне области формы, он достиг совершенного мастерства выражения символического только в должном месте, как показывают фрески в Ватикане». Даже в «Видении Иезекииля» Рафаэль, взяв привычный для средневекового искусства сюжет, «трансформирует его в духе величайшей красоты настолько, насколько возможно это сделать с грубым символом»⁷⁶. Наконец, во фресках «Станцы делла Сеиньятура» в Ватикане Рафаэль взял продиктованные традицией и властью аллегорические и исторические предметы, подразделил их в целях индивидуальной трактовки, чтобы не дать им смешаться в глазах зрителя, и затем представил исторические сцены таким образом, чтобы они отвечали его своеобразно сбалансированному гению. Персонажи в «Диспуте», например, «трактуются с чистотой изобразительной точки зрения. Они почти всецело принадлежат прошлому, более или менее далёкому, они уже ушли из жизни, оставаясь только в идеализированных воспоминаниях»⁷⁷. «Афинская школа» выполнена совершенно «без мистики», задний план — «сознательно подразумеваемый символ здоровой гармонии сил души и разума», расположение персонажей — «закопченная гармония художественного и драматического»⁷⁸. «Станца делла Сеиньятура», делает вывод Буркхардт, «первое крупное произведение искусства, совершенно гармоничное по форме и идее»⁷⁹. А в общей характеристике Рафаэля того периода Буркхардт с определённостью раскрыл свою идею художественного совершенства.

⁷¹ Idem. P. 126.

⁷² Idem. P. 128.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem. P. 139.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Idem. P. 144.

⁷⁷ Idem. P. 150.

⁷⁸ Idem. P. 151.

⁷⁹ Idem. P. 152.

Рафаэль первый, у кого форма бесконечно красива, благородна и в то же время интеллектуально жива, что не портит общего эффекта. Ни одна деталь не выступает вперёд, не выпирает; художник ясно понимает тонкую жизнь своих великих символических предметов и знает, как легко частный интерес может перевесить целое. И тем не менее, отдельные его фигуры стали наиболее ценными образцами для всего последующего изобразительного искусства⁸⁰.

В больших циклах «Станцы Элидора», «Станцы дель Инчендио», «Зала Константина» в Ватикане и в эскизах для гобеленов, продолжает Буркхардт, силы Рафаэля как драматурга и историка упрочились и увеличились. Кроме того, его толкование «Битвы Константина», которую Буркхардт называл «идеальным историческим моментом», было исполнено с совершенной живостью и возвышенностью⁸¹. Работая по указаниям понтифика, задавленный условиями особого толкования сюжетов и персонажей, Рафаэль успешно обратил все внутренние и внешние требования в пользу своего гения. Оставаясь одновременно верным истории и искусству, он создал прекрасные полотна, навеки интересные глазу. «Душа современного человека не имеет в области прекрасного лучшего повелителя и хранителя, чем он, — заявляет Буркхардт, — ведь античность дошла до нас только в руинах, а дух её никогда не станет нашим духом»⁸². Сила Рафаэля в том, что он одновременно оставался верным историческому и эстетическому смыслу, утверждал Буркхардт, что и сделало его гением квинтэссенцией морали, а не просто эстетическим гением. Рассуждения об этом идеальном художнике заканчиваются на характерной для Буркхардта элегической ноте:

Эти моральные качества сохранились бы у него до самой старости, проживи он дольше. Если мы вдуемся в колоссальную силу его творчества последних лет жизни, мы почувствуем, что было потеряно в результате его ранней смерти⁸³.

После того, как Буркхардт отдаёт должное Рафаэлю, его история итальянского искусства представляет собой только констатацию непрерывного спада. Тициан и Тиенторетто демонстрируют высокое мастерство, каждый на свой лад, но снижение их до уровня посредственности и вульгарности было неоспоримым. Буркхардт привёл ещё несколько примеров высокого мастерства, таланта в том или другом, но ничто в конце концов не смогло остановить медленного движения к упадку, которое окончилось тем, что Буркхардт назвал «современной школой».

Преобладающей чертой современной школы была, по его мнению, тенденция к вульгарному реализму.

Во всех своих идеальных начинаниях эта современная живопись терпит крах в самых своих высоких целях, потому что занимается чересчур прямым изображением и иллюзиями, тогда как, будучи результатом позднего периода культуры, она не может быть возвышена только прямоотой. Её цель — придание реализма всем сущностям и событиям; она считает это

⁸⁰ Idem. P. 152–153.

⁸¹ Idem. P. 157.

⁸² Idem. P. 164.

⁸³ Idem.

первым условием достижения эффекта, не полагаясь на внутренние чувства зрителя, который привык к поиску другого рода эмоций⁸⁴.

Буркхардт анализирует специфические недостатки современной школы без всякой симпатии или терпимости. В повествовательные картины включается что-то «выразительное»⁸⁵, но в конце концов оно лишь не многим выше «вульгарного», как у Гверчино в «Св. Фоме»⁸⁶. В исторической живописи, говорит Буркхардт, все стремятся в кровавым изображениям мучений: чем натуральнее, тем лучше. Рассуждая о «Медузе» Караваджо, Буркхардт замечает, что элемент ужаса там таков, что вызывает скорее отвращение, чем глубокие эмоции⁸⁷. Священные персоны представляются в «лучшем стиле и в формах, соразмерных современному обществу»⁸⁸. Только экспрессия, а не форма, служит для выражения эмоций⁸⁹. Теряющие сознание женщины преобладают в представлениях об экстазе и великолепии, самые сакральные и самые непристойные предметы изображаются рядом, подавленные одним сверхчувственным натурализмом⁹⁰. Для Буркхардта жанровая живопись, созданная Караваджо, была «отталкивающей юмористической, или ужасающе драматичной»⁹¹. Только в пейзажах гений выражал себя полно и прямо, хотя итальянский пейзаж, который обессмертил современный стиль, был, по большей части, произведением неитальянских художников. У Пуссена и тех, кто следовал ему, говорит Буркхардт, «видна девственная природа, в которой следы человеческого труда проявляются лишь архитектурой, в основном руинами древних времён, а также простыми хижинами. Человеческая жизнь, которую мы вообразаем или находим отражённой там, является либо частью древнего легендарного мира, либо частью сакральной истории, либо относится к пастушеской жизни. Так что всё впечатление — героическая пастораль»⁹². Наконец, Клод Лоррен изображал природу в виде «утешения человеческой жизни». И, заканчивает Буркхардт своё руководство к получению удовольствия от итальянского искусства, «для того, кто похоронил себя в своих работах... дальнейших слов не нужно»⁹³.

История и поэзия

«Соперничество между историей и поэзией, — говорит Буркхардт в «Принуждении и свободе», — в конце концов было разрешено Шопенгауэром. Поэзия даёт больше для знания человеческой природы... [и] история обязана поэзии проникновением внутрь природы человечества в целом». Более того, «цель, с которой создана поэзия, гораздо выше цели истории»⁹⁴. Но это означает, что поэзия обеспечивает принципы, которыми исторические рассмотрения событий в их подробностях связываются одно с другим в форме конструкции, которая более или менее адекватна для представления внутреннего содержания событий или их бытийных форм. У Буркхардта

⁸⁴ Idem. P. 235.

⁸⁵ Idem. P. 237.

⁸⁶ Idem. P. 240.

⁸⁷ Idem. P. 241.

⁸⁸ Idem. P. 242.

⁸⁹ Idem. P. 243.

⁹⁰ Idem. P. 249.

⁹¹ Idem. P. 252.

⁹² Idem. P. 257.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Burckhardt J. Force and Freedom... P. 74.

нет сомнений, что поэтические документы являются более информативными документами любой цивилизации, в них наиболее истинно отражена внутренняя природа данной цивилизации: «История находит в поэзии не только один из самых важных, но и один из самых чистых своих источников»⁹⁵.

Но угроза чистому поэтическому выражению — та же, что и «тактичному» реализму. Несмотря на то что поэзия, согласно Буркхардту, изначально появилась «как *голос религии*», она скоро стала средством выражения «индивидуальности» поэта⁹⁶. Этот раскол поэзии и религии, представлявший, по Буркхардту, стремление человеческой воли к возвышению, достиг наивысшей точки в аттической драме Эсхила и Софокла, цель которой — в «изображении идеальных персонажей, говорящих голосом всего человечества»⁹⁷. Напротив, поэзия Средневековья всегда оставалась «частью литургии и была ограничена определёнными сюжетами», в то время как поэзия современной эпохи сделала скачок вперёд, побуждаемая «аллегорической и сатирической моралью»⁹⁸.

Историография Буркхардта «не претендует на то, чтобы быть системой»; его исторические картины, как он искренне признавался, были «простым отражением нас самих»⁹⁹. Но хорошо видно, что он рассматривал озарения, которые историческое повествование может произвести в сознании, как в существе своём те же, что может породить хорошая поэзия. История, как и поэзия, более того, как и визуальная поэзия Рафаэля, должна избегать опасности чрезмерной аллегоризации, с одной стороны, и излишнего символизма — с другой. Это приводит к нападкам на все виды метафорической характеристики объектов, находящихся в историческом поле, и отношений, которые предполагаются между этими объектами. Эта анти-метафорическая позиция является квинтэссенцией Иронии Буркхардта, составляя квинтэссенцию позиции любого Ироника. Поэтому мы видим очевидную «чистоту» стиля Буркхардта. Он изобилует простыми изъяснительными предложениям, чаще всего избирается глагольная форма, которая призвана подчеркнуть исключение активного залога из характеристики Буркхардтом событий и процессов является чисто соединительной. Его параграфы представляют собой виртуозные вариации простых мыслей о бытии. Пассаж, наудачу взятый из раздела «Открытие мира и человека» «Культуры Италии», показывает, что я имею в виду.

Второй расцвет итальянской поэзии, наступивший на рубеже XV и XVI столетий, как и современное ему латинское стихосложение, даёт — при первом же взгляде на тогдашнюю лирику — массу свидетельств сильного воздействия ландшафта на душу человека. Но собственно значительных ландшафтных картин в ней не найти, ибо в эту энергичную эпоху и лирика, и эпос, и новелла были заняты другим. Боярдо и Ариосто рисуют свои декорации натуры решительными штрихами, но как только возможно кратко, даже не пытаясь передачей объёмной перспективы что-либо при-

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem. P. 139.

⁹⁷ Idem. P. 142.

⁹⁸ Idem. P. 143.

⁹⁹ Idem. P. 74–75.

внести в характер произведения, который у них обусловлен исключительно героями и событиями. Мечтательные сочинители диалогов и эпистографы представляют пример растущего чувства природы даже в большей мере, чем поэты¹⁰⁰.

Быстрые наброски пространства и персонажей, которые его занимают, напоминают искусные мазки художников-импрессионистов, впечатление от которых рождается только из отражения отдельных восприятий, которые складываются не в тезис, а в тему¹⁰¹. Структура параграфов, как и структура разделов, которые складываются в части, да и самих частей, является сложно-сочинённой. В них видно сознательное подавление любого импульса к сложноподчинённой конструкции событий, так же как и предлагаемых доказательств. Следующая глава — «Открытие человека» — содержит ясно выраженное положение, каковое в качестве тезиса выдвигает Буркхардт¹⁰², но он без обиняков признает, что «в доказательство мы можем привести немного». Здесь, как говорит Буркхардт,

автор чувствует, что вступает в сомнительную область интуиции и что тот нежный, хотя и отчётливый перелив цвета, который видится ему тут в духовной истории XIV и XV столетий, кем-либо иным может быть и не принят за факт. Это постепенное опрозрачивание [Durchsichtswerden] души народа — феномен, который всякому наблюдателю может представляться по-своему. Время рассудит нас¹⁰³.

Далее, после приведения нескольких примеров проявления нового духа в поэзии, Буркхардт подводит итог своих впечатлений в целом: «Здесь мир чувств итальянца предстаёт перед нами во множестве ясно очерченных, сжатых и в высшей степени действенных в своей краткости образов»¹⁰⁴. Очевидно, что Буркхардт сравнивал не просто свои «впечатления» с впечатлениями других, но своё чувство возвышенного с другими, менее совершенными. Но всё это ничем не доказывалось, кроме простых заявлений. Силу такому объяснению происходящего в историческом поле, к которому привлечено наше внимание, придавало торжество поэтического чувства самого Буркхардта, чувства, которое, по его собственной оценке, было совершенно освобождено от Метафоры как средства и описания, и объяснения. Это был антитезис Романтической концепции поэзии и истории, и в своём наиболее чистом выражении он противостоял искушению предаться не только Метонимии, но и Синекдохе.

Теория взлёта и падения Ренессанса Буркхардта дает ключ к его концепции историографии как произведения искусства. Двойная угроза искусству истории была для него той же, что угрожала искусству Ренессанса — аллегория и символическое представление, извлечение нравственных выводов из исторических фактов, с одной стороны, и возвеличивание конкретной реальности в намёк на вневременные духовные силы — с другой. «О граде божьем» св. Ав-

¹⁰⁰ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. С. 265–266.

¹⁰¹ Там же. С. 266.

¹⁰² Там же. С. 267.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 270.

густина даёт пример первой угрозы — придания историческим событиям статуса проявлений нравственных сил, предположительно направляющих вселенную. Книга Августина показывает порабощение исторического сознания одной из «принуждающих сил», в данном случае — религией, однако история, написанная на потребу определённой идеологии, квалифицируется как пример «аллегорической» историографии. С другой стороны, Гегель являет собой пример опасности излишней символичности, отказа от конкретных исторических событий в стремлении составить некую формальную систему, метафизическую по своей природе, в которой все события лишены своих особенностей и превращены в элементы неких классов, родов и видов. Истинная историография, как и искусство Рафаэля, являет собой подчинение аллегорических и символических импульсов в сознании историка нуждам «реалистического» представления. Этот «реализм», в свою очередь, составляется из двух компонентов: восприятия исторического поля как набора отдельных событий, среди которых нет двух абсолютно одинаковых, и постижения его как ткани отношений. Смысл структуры должен появиться как фон, на котором Рафаэль расставил своих персонажей в «Афинской школе», «Битве Константина» или «Чуде Больсены». Даже те периоды, когда превалирует грубая сила, когда культура порабощена политикой, получают определённую формальную связность, если излагаются мастером-историком, подобно тому как чувствуется форма при созерцании «Огня Борго» Рафаэля, который, при кажущейся подвижности и возбуждении, является шедевром формальной связности как в своих частях, так и в целом. Но различные периоды исторического процесса так же отделяемы друг от друга, как различные картины Рафаэля. Все картины различны как по содержанию, так и по формальным задачам, которые решаются в их композиции. Критерии — строго эстетические. Элементы исторического образа так же варьируются, как и элементы любой «исторической» картины. Нет правил, определяющих, что должно стать содержанием картины, хотя историк, конечно, не может выдумывать больше героев, как это позволительно Рафаэлю в «Битве Константина». Что историк «изобретает», так это формальные отношения, которые устанавливаются между элементами в картине. Эти элементы скорее соотносятся как события и контекст, чем как микрокосм и макрокосм. Разделить событие и его контекст с максимальной аккуратностью можно не в большей степени, чем разделить «Огонь Борго» и части его изображения. И стоит ли говорить, что «причины» существования событий вряд ли вообще могут рассматриваться.

Заключение

Какую бы формальную теорию исторического объяснения Буркхардт ни предложил нам, она является только теорией «рамки», в которых развиваются исторические события. Она

не является теорией взаимоотношений между событиями и самими рамками. Или, скорее, теория взаимоотношений основана на невозможности конечного разделения события и более широких исторических рамок, в которых оно происходит. Эта теория является Контекстуалистской, ибо предполагает, что объяснение исторических событий может происходить, когда различные нити, составляющие гобелен исторической эпохи, разделены и представлены связи между событиями, которые составляют «ткань» исторического поля. Отношения между событием и его контекстом, тем не менее, не являются Синекдохическими, то есть такими, когда отношения между частью и целым понимаются как отношения между микро- и макрокосмом. Действительно, Буркхардт часто использовал такой язык в своих исторических работах, но использовал его для описания великих моментов культурной гегемонии над подавляющими силами государства и церкви, или политики и религии. Эта внутренняя последовательность и связность между частями произведения искусства как целого и индивидуальной жизнью, проживаемой как произведение искусства, стоит в прямой оппозиции к типу отношения самой культуры к политике и религии. Этот тип отношений понимается Метонимически, как раздробленное состояние, состояние раскола и столкновения интересов, непрекращающейся борьбы сил, которые берут своё начало в глубинах человеческой природы и действия которых совершенно таинственны. С результатами этих конфликтов можно иметь дело только «феноменологически», как это называли бы сегодня. Можно написать «историю» [history] этих результатов в форме «повествования», но это повествование не будет описывать линию развития, ведущую к искуплению, примирению и проявлению закона, исцеляющую уже в силу того, что она открыта.

История, которую Буркхардт рассказывал о прошлом, всегда была историей «падения» от высочайших достижений к рабской зависимости. Всё, что остаётся рассматривать историку после такого «падения», — исторические артефакты, понимаемые как «фрагменты», «руины», наполненные пафосом содержащегося в них призыва к «памяти о прошлом». Помнить о прошлом — исключительная обязанность историка. От него не требуется слагать на основе фрагментов басни, способные вдохновить на подвиги настоящее. Ему непозволительно «драматизировать» фрагменты, чтобы вызывать веру в оздоровляющую способность совместного общественного действия. И ему, в особенности, не разрешается выискивать общие законы исторических и космических процессов, которые могли бы дать ныне живущим поколениям уверенность в их способности возродить свою угасшую мощь и возобновить борьбу за истинную гуманность.

¹⁰ Croce B. History as the Story of Liberty (tr.). New York, 1955. P. 96.

Буркхардт занимался поиском в истории намёков на истины Трагедии, но его концепция Трагедии была шопенгауэровской. Единственной моралью, к которой он мог прийти, было гнетущее заключение, что «лучше бы было вообще не рождаться». Или, по крайней мере, он мог заявить, что радость жизни была доступна только людям прошлого, и только определённых периодов прошлого. Он допускал возможность возрождения культуры в будущем, но у него не было надежды, что люди могут способствовать этому возрождению какими-либо позитивными действиями в настоящем. Он отдавал ближайшее будущее череде войн между различными представителями текущей политической действительности, войн, от которых он не ждал никакого позитивного результата. Его видение будущего было таким же, как и у Шпенглера, хотя и достигнуто было другим путём. Единственное, что может предпринять восприимчивая душа, — это уйти в подполье, растить свой собственный сад, помнить о прошлом и ожидать, пока происходящее безумие не истощит себя собственными силами. Тогда, возможно, вдали от бойни, культура может снова возродиться. А пока открыт только один путь ухода — из города в деревню, в беседы с несколькими родственными душами, последовательное презрение деятельности «практических» людей.

В пессимизме Буркхардта скрыты зачатки веры в фундаментальный созидательный потенциал человечества. Он слишком любил жизнь, чтобы полностью отрицать идеал культуры, дошедший до него из Просвещения. Как заметил Кроче, у Буркхардта были нравственные, а не интеллектуальные, ошибки. «Как и всем пессимистам, — писал Кроче, — ему был присущ неудовлетворённый гедонизм»¹⁰⁵. Это и заставило его желать удаления от мира, а не встречи с ним и работы в нём ради спасения тех его частей, которые он больше всего ценил. Может быть, поэтому и его жизнь, и его книги понимаются как «произведение искусства» в защиту «произведения искусства». Однако, несмотря на весь свой эстетизм, Буркхардт был гораздо большим, нежели простым дилетантом. Его восприимчивость к напряжениям и влияниям его эпохи сделали его превосходным аналитиком феноменов культурного упадка. Он отличался от эстета в своём желании оправдать уход от мира с точки зрения мировой истории. Он думал, что видит дорогу, по которой движется мир, но у него не хватало воли активно противиться этому движению. Этим недостатком воли он, по существу, и отличается от своего друга и коллеги Ницше.

**Часть III Отказ от «Реализма»
в философии истории
конца XIX века**

7 ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Восемнадцатый век условно разделил три типа историографии (истинную, легендарную и сатирическую) и философию истории, рассматриваемую просто как серьёзная рефлексия по поводу значения для человечества фактов, обеспечиваемых первой, или истинной, разновидностью исторической репрезентации. Деятнадцатый век стремился подчеркнуть различия между «истинной» историографией, с одной стороны, и «философией истории» — с другой. Считалось, что для того, чтобы иметь значение как таковая, историография должна быть *истинным* свидетельством о том, что случилось в прошлом, оставляя без внимания просто само по себе любопытное, и она должна быть исполнена в духе объективности и с точки зрения наблюдателя, стоящего выше всей современной ему партийной борьбы, без искажений и теоретизирования, которые могли быть порождены чистой «философской» рефлексией. Гегель утверждал, что существует различие между историографией и философией истории, хотя его больше интересовало определение той степени, в которой историография могла быть подвергнута анализу на основе философии истории, нежели подчёркивание разрыва, разделяющего их как разные отрасли исследования. В то же время, однако, кажется, что его анализ форм, которые может принимать непосредственная историческая репрезентация прошлой реальности, обрекал бы историографию на положение лишь протонауки, если бы философия не была призвана внести порядок в хаос конфликтующих оценок прошлого, которые с необходимостью порождала историография.

Гегелевское различие форм историографии — универсальной, прагматической, критической и концептуальной — не было, однако, принято в качестве принципа, на основе которого XIX век позднее проводил разделение разных форм историографии. Историки разграничивали те принципы, на основе которых должна быть написана национальная, или локальная, история, и те, на

основе которых можно было бы попытаться создать обзор «универсальной», или мировой, истории. Они различали первичные [original] свидетельства о некотором наборе исторических событий, документов и результатов наблюдений за событиями, и реконструкции историком того, что «действительно» случилось в реальном времени событий, представленных в его повествовании. Но более важным разграничением было то, которое предполагало различие между «истинным» свидетельством о прошлом, с одной стороны, и теми свидетельствами о прошлом, которые вырабатывались в опоре на априорные концепции того, что «должно было случиться» в прошлом (то есть «философии истории»), и на представления о том, что «должно было бы произойти» (то есть идеологическую или, как это называлось, «доктринальную» историю).

Помимо этого различения «истинной» и «философской» историй, историки XIX века подчёркивали, что, из чего бы ни состояло истинное историческое свидетельство, оно не может быть сконструировано ни исходя из чисто «художественных» принципов, ни из соображений выработки того же рода законов, с которыми нмееют дело физические науки. Это не означало, что «истинная» история не содержит в себе научных, философских и художественных элементов; напротив, главное направление историографической работы в XIX веке делало акцент на зависимости историка от принципов, которые одновременно были научными, философскими и художественными. Но претензия истории на статус автономной дисциплины со своими собственными целями, методами и предметом в большой степени зависела от уверенности в том, что научные, философские и художественные элементы внутри истории не были элементами науки, философии и искусства начала XIX века, периода, когда, как полагали, впервые оформилась «истинная» историография. То есть наука в историографии не должна была быть позитивистской, философия — идеалистической, а искусство — романтическим. Всё это означало в результате, что попытки историков дать истинную оценку тому, что случилось в прошлом, должны были осуществляться на основе науки, философии и искусства, в сущности традиционных и конвенциональных по своей природе. Не будет преувеличением сказать, что в той мере, в какой история на главном направлении мышления XIX века содержала научные, философские и художественные элементы, она оставалась замкнутой в старых, доньютоновских и догегелевских, в большей степени аристотелевских, представлениях о том, чем являются наука, философия и искусство. В этих представлениях наука была «эмпирической» и «индуктивной», философия — «реалистической», а искусство — «миметическим», или подражательным, а не экспрессивным и проективным.

Нельзя, конечно же, сказать, что не создавалось позитивистских, идеалистических или романтических историографий, ведь на протяжении этого столетия процветали все три вида историографии — достаточно вспомнить имена Конта, Бокля и Тэна; Генриха Лео, Штрауса и Фейербаха; Шатобриана, Карлейля, Фроуда¹ и Тревельяна. Но в той мере, в какой тогдашняя историография определялась как позитивистская, идеалистическая и романтическая, она рассматривалась главным направлением профессиональной историографии как отклонение от принципа «истинной» истории, как падение до «философии истории», от которой история освободилась одновременно со своей профессионализацией.

Внутри главного направления формировались различные «школы» историографии, неся на себе или «национальные» метки (прусская школа, младогерманская школа, французская, английская и т. д.), или указания на их особый политический вид, метки, обозначающие идеологическую окраску историков (консервативная школа, либеральная, радикальная, социалистическая и т. д.). Этим «школам» историографии было предназначено, однако, свидетельствовать об интересах к конкретному полю исследования, интересе к особому предмету или указывать на различные представления о связи историографической работы с наиболее насущными интересами общества, в котором и для которого пишут историки. Они не рассматривали всерьез попыток написать «истинную» историю прошлого тем же образом, как это делала «философия истории». Поэтому, когда в первое десятилетие XX века появились три наиболее важных обзора историографии предшествующего столетия — Фютера, Гуча² и Кроче, — различие историографии и философии истории всеми тремя было принято в качестве самоочевидного принципа размежевания легитимной и нелегитимной историографии.

Фютер в его «*Geschichte der neuen Historiographie*» (1911) различает четыре наиболее важных рода, или фазы, исторической мысли периода после Французской революции: романтический, либеральный, реалистический и научный, — последний начинается где-то после 1870 года, и в его духе претендовал писать сам Фютер. Кроче в «*Teoria e storia della storiografia*» (1912—1913) проводил различия между романтической, идеалистической и позитивистской историографиями (каждая из которых, по его мнению, оказалась порочной из-за наличия той «философии истории», которая дала им их имена) и Новой (или правильной) историографией, в которой наконец установлено надлежащее отношение философии, науки и искусства к истории и выдающимся представителем которой является сам Кроче. Гуч использовал «естественную» систему классификации историков по «национальным» школам и предмету, но он так же относит к своему

¹ Джеймс Энтони Фроуд (1818—1894) — английский историк и журналист. Автор трудов по новой истории Англии. Друг и душеприказчик Карлейля.

² Джордж Пибоди Гуч (1873—1968) — английский историк, государственный деятель, автор работ по истории международных отношений, а также новой и новейшей истории, последователь Ранке, один из крупнейших авторитетов по истории Германии Нового времени.

собственному времени задачу синтеза, в соответствующих «историко-научных» понятиях, достижений предшествующего столетия.

Наиболее поразительное в этих трёх обзорах историографии — та степень, которой все они достигли в пренебрежении рефлексиями по поводу истории и историографии двух наиболее глубоких критиков её академических и профессиональных форм: рефлексиями Маркса и Ницше. В книге Фютера Маркс упоминается только как критик Прудона, а Ницше — чтобы подчеркнуть различие между ним и Буркхардтом. Гуч упоминает обоих мыслителей лишь в качестве исключения. А Кроче, совершенно игнорируя Ницше, обращается к Марксу только для того, чтобы определить его в качестве сторонника романтической школы историографии. И, однако, все трое сетуют — или делают вид — по поводу отставания философии истории (или, в случае Кроче, «теории истории») от современных исторических сочинений по причине её неспособности обеспечить что-то подобное общим законам исторического процесса в виде правил исторического метода и анализа. Фютер смотрел в будущее с надеждой на появление кого-то, кто мог бы сделать для исторического исследования то же, что сделал для биологии и этнологии Дарвин, в то время как Гуч подчёркивал, что эта работа уже проделана им в сведении воедино различных традиций историографической работы, так что общие научные принципы исторического анализа могут быть сконструированы. Кроче, конечно, с присущим ему отказом от ложной скромности, полагал, что его собственная работа и представляет собой такую конструкцию. Из этих трёх авторов только Кроче признавал, что если философия истории не способна исполнять роль общей науки или теории историографии, то принципы исторического синтеза, к которым стремилась мысль этого времени, должны быть выведены из разных традиций историографии, которые породило неприятие XIX веком современной науки, философии и искусства.

В 1868 году, однако, именно такая попытка была осуществлена прусским историком И. Г. Дройзеном. В своей работе «*Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*» Дройзен попытался описать те главные формы, которые может принять историческая интерпретация, и те формы репрезентации, которые были бы подходящими для каждой из них. Идеей этой книги было сделать для исторических исследований то, что сделал Аристотель в «Топике» для диалектики, в «Логике» — для доказательства, в «Риторике» — для ораторского искусства, а в «Поэтике» — для литературы. Отсюда же и её заголовок, «*Historik*», и подзаголовок, который лучше всего было бы перевести как «Лекции по анатомии и методологии истории». Подобно Гегелю, Дройзен разграничил четыре вида

исторической интерпретации: Биографический, Прагматический, Условный и тот, который он назвал «интерпретацией идей». Эти четыре способа интерпретации соответствуют тому, что может быть названо, соответственно, Психологическим, Причинным, Телеологическим и Этическим подходами к истории. Работа Дройзена — это касается и извлечения из неё, опубликованного в 1868 году, но уже известного в рукописи за десять лет до того — замечательна своим предвосхищением «кризиса историцизма», в который было ввергнуто историческое мышление самым успехом историографии XIX века и второй волной размышлений о притязании истории на статус науки, принадлежавших таким мыслителям, как Фютер, Кроче и Гуч, в десятилетие, предшествовавшее Первой мировой войне.

Как и Вильгельм фон Гумбольдт и Леопольд фон Ранке в первой половине XIX века, Дройзен начинает с утверждения того, что историография должна рассматриваться как автономное поле исследований и как дисциплина с присущими только ей целями, методами и предметом, таким образом, она должна отличаться от позитивистской науки, идеалистической философии и романтического искусства. Но он писал в иной интеллектуальной и духовной атмосфере. Философия более не отождествлялась, даже в Германии, с одним только идеализмом. Позитивизм не мог больше рассматриваться просто как наследие устаревшего энтузиазма в отношении рационализма и механистического способа объяснения, подходящего для анализа физико-химических процессов, но неадекватного для характеристики процессов биологических и социальных. Дарвинизм дал позитивистскому движению новую жизнь, и перспективы истинной науки о человеке и обществе никогда не казались более блестящими, чем в 1860-е годы. Далее, романтическое движение в литературе уступило место, по меньшей мере с конца 1840-х годов, реализму в романе, так что угроза объективности историка, которая, казалось, исходила от романиста и поэта, была теперь смягчена или, во всяком случае, ограничена поэтической сферой, занятой символистами. Таким образом, Дройзен видел, что в требованиях сциентизации истории — исходящих от позитивистов, марксистов, а также социальных дарвинистов, — сожержится принципиальная угроза драгоценной автономии истории. И он закономерно предполагал, что, допустив сходство истории с искусством, можно найти способ одновременно защитить и объективность историографии, и её отличие от науки *его собственного времени*. Так он мог объяснить различие интерпретаций одного и того же набора событий, произведённых в течение полувека «объективной» историографии, в то же самое время защитив их статус в качестве реального вклада в человеческое познание. Дройзен говорил о том, что историки с необходимостью дают частичное и фрагментарное объяс-

нение прошлому, в зависимости от способа их вмешательства в историческое поле, но способы, посредством которых они могут обоснованно вмешиваться в историческое поле, ограничены четырьмя главными типами, каждый из которых освещает различные области исторического существования, репрезентация которых неизбежно ведет к контрастирующим (хотя и не обязательно конфликтующим) объяснениям одного и того же ряда событий.

Дройзен принял для рассмотрения научных, философских и художественных аспектов исторического поля характерно аристотелевскую концепцию того, чем должны быть используемые в историографии наука, философия и искусства. Его обсуждение историографии распадается на три основные части: метод исследования (*Methodik*), систематический анализ материалов для исследования (*Systematik*) и техника репрезентации (*Torik*), — которые соответствуют научным, философским и художественным измерениям занятия историей. Проблема интерпретации возникает в самом начале, когда историк вынужден выбирать способ рассмотрения документов, памятников и литературных артефактов, которые он должен отбирать в качестве свидетельств. Если он ищет информацию, касающуюся человеческого фактора интересующих его событий, он будет склоняться к Биографической интерпретации. Если он исследует истоки событий, рассматривает события как функцию ряда причинных зависимостей, он будет склоняться к Прагматической интерпретации. Если он полагает обстоятельства условиями, которые делают общее направление развития событий вероятным или необходимым, в терминах социальных, культурных и природных факторов, преобладающих в среде, в которой происходят события, он будет работать в направлении Причинной интерпретации. И, наконец, если он смотрит на событие как на часть более широкого морального или идеального процесса, он будет склоняться к Этической интерпретации.

То, что историк действительно сделает из материалов, до какой-то степени упорядоченных в предварительной форме, будет зависеть от четырёх факторов: содержания самих материалов, формы, в которой они существуют, средств исторической артикуляции, цели и намерения такой артикуляции. Здесь, конечно, имеет значение личная, или субъективная, ориентация историка, и всегда присутствует страх искажения; но в то же время благодаря открытости проблемы понимания существует возможность привлечения наивысших моральных, научных и философских талантов. Результата всё предприятие достигает, однако, только на третьей фазе работы историка, когда он должен выбирать способ репрезентации, посредством которого он даёт своим читателям возможность заново пережить и реальность изначального хода событий, изложенного в повествовании,

и действия, посредством которых сам историк приходит к пониманию этих событий.

Дройзен различал четыре способа репрезентации: Вопросительный, Дидактический, Дискуссионный, каждый из которых помещает историка между читателем и предметом и стремится вести читателя к какому-то главному выводу или достигнуть некоего эффекта, которого требует сам историк, и (форма, которую Дройзен, очевидно, полагал наиболее подходящей для истинной историографии) Речитативный (*die erzählende Darstellung*). Он отмечал, что при Речитативной интерпретации делается попытка «изложить результаты исследований в виде хода событий в подражании [*Mimesis*] их действительному развитию. Она берёт результаты [исследования] и оформляет их в картину генезиса исторических фактов, которым занимается исследование»¹. Но этот мимезис не следует рассматривать ни как фотографическое воспроизведение событий, ни как действие, позволяющее событиям «говорить самим за себя», поскольку, настаивает Дройзен, «без рассказчика, который заставляет их говорить, они были бы немые». И, будучи далёк от стремления к объективности, он добавляет, что не «объективность является наивысшей славой для историка. Его достоинство состоит в стремлении к пониманию»².

«Понимание» может проявиться в четырёх разных формах, соответствующих способам интерпретации, обрисованным в первой части книги Дройзена. В этой самой важной части книги различия, проведённые между Биографическим, Монографическим, Катастрофическим и Прагматическим способами понимания, указывают на возможность с различных позиций смотреть на события внутри самого повествования и на свидетельства о исторических тенденциях, с тем чтобы для изложить события разными способами, как разные виды истории.

Дройзен особо подчёркивает, что «формы репрезентации» вовсе не «определены по аналогии с эпической, лирической или драматической композицией» тем способом, который предлагает Георг Готфрид Гервинус³ в своём труде «*Grundzüge der Historik*» (1837)⁴. Из обсуждения Дройзеном четырёх форм Речитативной экспозиции, однако, вполне очевидно, что они являются абстракциями базовых сюжетных структур западной литературной традиции. Так, Биографический вид экспозиции, выделяющий личность как решающую причинную силу в истории, может быть идентифицирован с сюжетной формой Романа. Монографический вид, телеологический в своём принципе, уделяющий особое внимание условиям, которые позволяют свершиться судьбе и проявиться закону, соответствует Трагедии. Катастрофический вид, освещающий «права» всех партий в споре и рисующий рождение нового общества из старого, соответствует комическому роду литературы. И, наконец, Прагматический вид, подчёркивающий

¹ Droysen J. C. Outline of the Principles of History. 91: 52.

² Ibid.

³ Георг Готфрид Гервинус (1805–1871) — немецкий историк, автор «Истории немецкой литературы», «Истории XIX столетия», публицист.

⁴ Ibid.

власть закона и, таким образом, предполагающий, что событиям предопределено идти тем ходом, каким они действительно и идут, соответствует Сатире. Эти виды экспозиции включают в себя соответствующие литературные формы для представления процессов, которые считаются управляемыми силами, определяемыми (на интерпретативной фазе деятельности историка) как разные виды причинных факторов: Индивидуальных, Моральных, Социальных и Природных.

Четверичная схема Дройзена для классификации разных способов объяснения и представления в историографии напоминает другие подобные схемы. Мы уже сталкивались с четверичной классификацией в гегелевской характеристике видов рефлексивной истории (Универсальный, Прагматический, Критический и Концептуальный). Мы можем напомнить и характеристику главных форм исторической мысли XIX века (Романтическая, Идеалистическая, Позитивистская и «Новая»), даниую Кроче, и категории Фютера (Романтическая, Либеральная, Реалистическая и Научная). Похожий вид классификационной схемы разработан Вильгельмом Дильтеем в первом десятилетии XX века. В своей книге «*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*» он определяет в качестве тех, кто внес принципиальный вклад в историографическую традицию начала XIX века, троих — Ранке, Карлейля и Токвиля, — и полагает, что его собственный труд, «*Einleitung in die Geisteswissenschaften*» (1883), представляет, в традициях «философии истории», начало серьёзной попытки создать «*Kritik der historischen Vernunft*»⁷ того рода, который серьёзно необходим историкам с тех пор, как установлено их собственное поле деятельности в качестве автономной дисциплины⁸. И вспомним, наконец, четырёхчастную ницшевскую классификацию форм исторического сознания в его работе «О пользе и вреде истории для жизни»: Антикварная, Монументальная, Критическая и его собственная, «Сверхисторическая».

Повторение четырёхчастной схемы классификации исторического мышления само по себе не является примечательным, так как в истории культуры XIX века могут быть выделены четыре главных движения — Романтизм, Идеализм, Натурализм и Символизм — и в различных концепциях истории можно было бы увидеть не более чем абстракции разных мировоззрений, представленных этими движениями, спроецированными на проблему исторического сознания и распространёнными на историческое поле с тем, чтобы создать четыре конфликтующих концепции истории, которые аналитики этой эпохи пытались охарактеризовать в своих разнообразных схемах классификации. Каждое движение несёт с собой собственные уникальные представления о том, чем следует быть «науке», «философии» и «искусству», и вовсе

⁷ Критика исторического знания (нем.).

⁸ *Dilthey W. Gesammelte Schriften*. Vol. 7. P. 117—118.

ие удивительно, что теоретики истории должны были бы встроить в свою концептуализацию проблемы отношения истории к этим другим сферам свои склонности к тому или иному из представлений об этих сферах, санкционированных разными культурными движениями, к которым они принадлежали. Проблема состоит в том, чтобы внимательно разобраться с этими предпонятиями и найти уже другой способ характеристики, который определит *общее* для них предпонятие, с тем чтобы показать их в качестве членов единой семьи ценностей и отношений к истории и в то же время осветить различия в акцентах и взаимоотношениях между ними так, чтобы они предстали разными фазами, или вариациями, единой традиции мысли, которую они представляют.

Здесь я возвращаюсь к своей исходной формулировке базовой проблемы исторической мысли: сконструировать словесную модель исторического процесса (или какой-то его части), которая, по причине своего статуса в качестве языкового артефакта, может быть разделена на четыре уровня — словарь, грамматика, синтаксис и семантика. Продолжая таким образом, я полагаю возможным утверждать, что разные историки подчёркивают разные аспекты одного и того же исторического поля, одного и того же набора или одной и той же последовательности событий, потому что они действительно *видят* разные объекты в этом поле, условно группируя их в разные классы и виды исторического опыта, рассматривая взаимоотношения между ними в разных терминах и объясняя трансформацию этих взаимоотношений различными способами, с тем чтобы обрисовать разные значения для них в соответствии со структурой повествования, в котором пишут о них. Рассмотренные таким образом создаваемые истории являются попытками использовать язык (обычный или специальный, но чаще первый) так, чтобы конституировать разные дискурсивные вселенные, в которых могут быть высказаны суждения о смысле истории вообще или о разных частях всего исторического процесса.

Разные уровни языковой интеграции — от операции простого именования, через синхроническую (с одной стороны) и диахроническую (с другой) классификационные схемы, посредством которых могут быть установлены классы исторических феноменов и отношения, в которые те вступают друг с другом как части исторического процесса, до значения, которое они имеют для понимания исторического процесса в целом — сами стремятся порождать разные представления о задаче историка в соответствии с той степенью важности, которую отдельный историк признаёт за той или другой операцией, необходимой для конституирования исчерпывающего «языка исторического дискурса». Историк, сосредоточенный на лексическом уровне, бу-

дет представлять одну крайность и будет производить то, что, в сущности, будет хроникой, только значительно более «полной», чем те, что создавали его средневековые коллеги, — тогда как историк, слишком быстро продвигающийся к обнаружению предельного смысла (семантики) исторического поля в целом, будет создавать «философию истории».

Рассмотрев лексические операции как один полюс историографической деятельности и семантические операции как другой её полюс, я могу далее видеть, что то, что академические историки XIX века называли «правдивой» историей, должно находиться где-то между этими двумя крайностями — на *грамматическом уровне*, где преобладают общие классификаторские операции и к чему стремится представление синхронической структуры исторического поля, или на *синтаксическом уровне*, где ключевым объектом анализа была бы динамика поля, понятого как процесс, и где бы схватывалось представление диахронических измерений исторического бытия. Конечно, каждое историческое сочинение просто потому, что оно стремится к созданию адекватной дискурсивной вселенной, внутри которой можно было бы осмысленно говорить об историческом процессе в целом, будет осуществляться на всех четырёх уровнях. И разные виды историографии будут создаваться скорее делая упор на том или ином уровне структуры языка, нежели за счёт устранения какого-либо уровня смысла.

Если историографический дискурс остаётся слишком жёстко ограничен простым именованием объектов, составляющих историческое поле, и только расставляет их по временной оси в порядке их появления на этом поле, историческое сочинение вырождается в хронику. Если, однако, он освобождается от фактических деталей в интересах прояснения тех отношений, которые предполагаются существующими между всеми историческими объектами всех классов, результатом является то, что Артур Данто назвал «концептуальным повествованием», или «философией истории». То есть тот исторический отчёт о действительно случившемся в истории будет «истинным», который остался на уровне синхронической классификации данных, с одной стороны, и диахронической их репрезентации — с другой. Это может объяснить тенденцию историографов, принадлежащих к главной линии профессиональной конвенции XIX века, рассматривать *формалистические характеристики исторического поля и повествовательные репрезентации исторического процесса* в качестве подходящего способа писать «историю». И это могло бы обосновать такой их собственный способ описания характеристик «историографии»: род дискурса, которому с одной стороны угрожает пустота простой хроники, а с другой — нечестивая «философия истории».

Рассмотренное таким образом «историческое свидетельство» будет неким отчётом о прошлом, где события, составляющие историческое поле, будут соответственно названы, структурированы в виды и классы собственно «исторического» сорта, а затем связаны в соответствии с общими представлениями о причинности, на основании которых были бы объяснены изменения в их взаимоотношениях. Эти операции будут *предполагать* общую концепцию исторического смысла, идею или понятие о природе исторического поля и его процессов; короче говоря, они будут предполагать «философию истории». Но эта «философия истории» будет существовать в данном «историографическом» свидетельстве о прошлом только как «вытесненная», сублимированная или снятая. Она проявится только в способе объяснения, действительно использованном для объяснения «того, что случилось» в историческом поле, и в сюжетной структуре, использованной для трансформации истории действительно рассказанной в повествовании в историю особого рода. Эта вытесненная «философия истории», предполагаемая в любом относительно исчерпывающем свидетельстве о прошлом или настоящем, будет «идеологическим» элементом, устанавливаемым критиками любой данной «интерпретации» прошлого или настоящего или ряда событий, особенно интересных для группы, выступающей на политической арене в какой-то определённый период. Однако, поскольку нет способа вынесения окончательного суждения о разных способах объяснения, которые могут выбираться историком (Организмизм, Контекстуализм, Механизмизм, Формизм), с одной стороны, или разных способов построения сюжета, которые он может использовать для структурирования своего повествования (Роман, Комедия, Трагедия, Сатира), — с другой, поле историографии будет проявлять себя как богатое и продуктивное точно в той степени, в какой оно порождает много разных возможных свидетельств об одном и том же наборе событий и много разных способов понимания их множественных значений. В то же время историография будет порождать какое-то единство, которое, как предполагается, она обретет, из сопротивления любому импульсу, либо смещаясь на уровень полной концептуализации исторического поля, как к этому склоняется философия истории, либо подвергаясь угрозе хаоса, как это делает хронист.

Философия истории, далее, будет являться угрозой для историографии, поскольку философ истории вынужден делать явными объяснительные и повествовательные стратегии, которые остаются скрытыми в работе профессионального историографа. Но философ истории представляет ещё и большую угрозу, потому что философия истории является характерным продуктом желания изменить профессионально санкционированные стратегии, посредством которых история наделяется смыслом. Сила оппо-

зиции профессионального историка XIX века философии истории и презрение, с которым в то время смотрели философы истории на профессиональных историографов, должны были в значительной части уживаться с упорным мнением философов истории о том, что профессиональная историография как раз и является ценностно нагруженной и концептуально детерминированной, как сама «философия истории». Наиболее жёсткие критики академической, или профессиональной, историографии разглядели, что «дисциплинизация» [disciplinization] истории по большей части состоит в исключении определённых видов объяснительных понятий, с одной стороны, и использовании определённых способов построения сюжета, с другой. Ницшевское обвинение профессиональных историков в «банальности» в действительности в конечном счёте является критикой их филистерского представления об искусстве, так же как обвинение Марксом этих же историков в «раболепии» оказывается в итоге критикой их буржуазного представления о науке.

Эти обвинения стали результатами «радикальной» критики Марксом и Ницше академического исторического мышления. Поскольку в то время, как другие философы истории — такие, как Конт и Бокль — стремились перенести идеи и технику репрезентации из сферы искусства и науки в историю и механически применить их к тем же самым данным, которые профессионалы излагали в своих «повествованиях», Маркс и Ницше подвергали сомнению сами представления об искусстве и науке, из которых вся высокая культура XIX века заимствовала свои формы и уже на основе которых она предвзято рассматривала отношения науки к искусству. Это говорит о том, что исторические исследования, становясь всё более профессиональными, так же становятся подчиняющейся правилам деятельностью, как во многом подобным же образом сам язык становится подчиняющейся правилам деятельностью, когда лексикографы и филологи исследуют употребление слов в обыденной речи для того, чтобы эксплицировать правила этой речи и затем определить правильное словоупотребление как речь, которая следует *этим* правилам. Внутри концепции правильного словоупотребления, лелеемого как ортодоксия, становится возможным некоторое число разных стилистических стратегий, каждая из которых может в большей или меньшей степени соответствовать так заданным «правилам».

В историческом мышлении XIX века разные стилистические протоколы, получившие статус ортодоксии, были представлены соответственно Мишле, Ранке, Токвилем и Буркхардтом. Каждый из них гордился своим «реализмом» и своим открытием наиболее подходящего способа описания поля того, что произошло в истории, в пределах, установленных представлением о «пра-

вильиом» словоупотреблении, чтимом историографическим «литературным» сообществом своего времени.

Однако само разиообравие интерпретаций одного и того же ряда исторических событий, которое допускало это понятие историографии как вида естественно-языковой дискурсивной вселенной, не могло позволить говорить наиболее философски проницательным наблюдателям, что «правила игры» могут различным образом быть верно истолкованы и что для описания исторического поля равно приемлемы разные дискурсивные вселенные. И у Маркса и Ницше эта концептуализация природы исторического познания доведена до её логического завершения. Они оба стремились изменить языковые правила историографической игры, Маркс на основе критики научного компонента исторического мышления, а Ницше — посредством критики художественного компонента. Говоря об этом в гегелевских терминах, можно сказать, что Маркс и Ницше, каждый своим собственным способом, пытались довести до конца предписание (гегелевское) трансформировать интуиции разных видов Рефлексивной истории в основу для настоящей Философской истории, истории, которая не только *знает* что-то об историческом процессе, но и *знает*, как она это знает, и способна отстаивать этот способ в соответствующих философских терминах.

Главные формы философии истории, появившиеся между Гегелем и Кроче, представляют собой попытки избежать (или превзойти) Иронические выводы историографии, рассматриваемой как опыт объяснения посредством описания. Оба наиболее глубоких представителя философии истории этого периода, Карл Маркс и Фридрих Ницше, начали свою рефлексию по поводу исторического познания с полного признания Иронических выводов официальной профессиональной ортодоксии исторического мышления (в этом качестве представленной Ранке и его последователями) и допустимых форм отклонения от ортодоксальных норм (в этом качестве представленных Мишле, Токвилем и Буркхардтом). Конечно, для Маркса и Ницше обращение к Романтической историографии было недопустимым в той же степени, что и для Ранке, Токвиля или Буркхардта. Подобно своим коллегам в историографии, Маркс и Ницше считали свой «реализм» состоящим в попытке возвыситься над субъективизмом Романтического подхода к истории, а равно и над наивным механицизмом его поздних просветительских, рационалистических предшественников. В концепции «реализма» они следуют путём, намеченным Гегелем.

Но, так же как и Гегель, они рассматривали историческое познание как проблему сознания, а не только как проблему «методологии». Более того, подобно Гегелю, Маркс и Ницше настаивали на необходимости поворота исторического познания к нуж-

дам современной общественной и культурной жизни. Ни один из них не желал «созерцательного» знания о прошлом. Они оба сознавали истощающие, если не сказать трагические, результаты, которым способствует чисто созерцательная историография. Они ясно видели (а Мишле, Ранке, Токвиль и Буркхардт лишь коснулись этого), что способ мыслить прошлое предполагает серьёзные выводы по поводу того способа, каким мыслится наше собственное настоящее и будущее. И они поместили проблему исторического сознания в центр своей философии. Нет других мыслителей в XIX веке, за исключением самого Гегеля, которые были так озабочены проблемой истории, или, точнее, проблемой «проблемы» истории. И достижения их обоих как философов могут быть поняты в значительной мере в терминах их поисков оснований, исходя из которых могла бы быть решена проблема «проблемы» истории.

То, что они действительно достигли, однако, немногим больше теоретического оправдания альтернативных способов исторической рефлексии, разработанных Мишле, Ранке, Токвилем и Буркхардтом, взятых как члены единой традиции языковой практики. Маркс использовал Метонимию для анализа истории и для критики академических историков и дилетантов, которых он презирал как «идеологов». Но его конечной целью было показать, как разногласия и конфликты в истории могут быть сняты таким образом, что следующая стадия человеческого развития может быть реалистически рассмотрена как поле Синекдохических единств. Короче, целью Маркса было перевести Иронию в Трагедию и в конце концов Трагедию в Комедию.

Напротив, Ницше видел и Трагедию, и Комедию «Иронически», понимая оба взгляда скорее как конструкции человеческого сознания как такового, чем как остатки «реалистического» восприятия реальности. В то же время он говорил о фиктивной природе всех предполагаемых законов истории и подчинения человеческого познания какой-то системе ценностей, предшествующих ему. Разоблачая мифическую природу и Трагедии, и Комедии, с одной стороны, и всех форм науки, с другой, Ницше стремился вернуть сознание к его истокам в человеческой воле. Он стремился излечить эту волю от каких бы то ни было сомнений в её собственных способностях, как в отношении жизнеутверждающего постижения реальности, так и в отношении опирающегося на это постижение действия руководствующейся собственными интересами воли. Таким образом, хотя Ницше начинал обсуждение исторического процесса с предварительной характеристики его как в сущности Иронической ситуации — то есть как крайне хаотического и не управляемого никакими правилами, за исключением так называемой воли к власти, — он в конечном счёте занят воплощением истории человека в сюжете Романти-

ческой Драмы, драмы человеческого преодоления и индивидуального искупления, хотя это искупление не *от* суровой «природы» или *по направлению к* ужасающей трансцендентальной божественности, но *от* человека как такового, человека, каким он был в истории, *по направлению к* человеку, каким он может быть в его примирении с самим собой. Как и Маркс, Ницше рисовал себе освобождение от истории, которое одновременно будет и освобождением от общества. Но форма, которую примет это освобождение, в его представлении, не будет формой возрождённого человеческого сообщества; скорее, чисто индивидуальным освобождением, возможным для Сверх-Человека, но исключённым для стада, которому он опять же предназначает больше и природу, и историю.

Маркс и Ницше задавались вопросом о том, как возможно представить себе рождение здоровой исторической жизни вне удела страдания и спора. Они оба были крайними оптимистами, каких не было среди их двойников в историографии. Оптимизм Ранке не отстоять на теоретических основаниях, исходя из которых могла бы быть объяснена возможная трансформация частного порока в общественную добродетель. Оптимизм Мишле не защищался вообще; он просто представлял настроение, нужду, которые он глубоко чувствовал и которые диктовали всё, к чему он стремился в плане исторического оправдания. Не было оснований для оптимизма и у Токвиля, и у Буркхардта. Маркс и Ницше критиковали оптимизм и романтиков, и мнимых реалистов академии (как и пессимизм их дилетантских коллег). Они стремились вернуть историческую мысль к рассмотрению категорий, исходя из которых только и можно предъявлять права на статус или науки (у Маркса), или искусства (у Ницше). Восстание Маркса против Гегеля (которое сначала было скорее ревизией, нежели революцией) и Ницше против Шопенгауэра (которое также было в сущности больше ревизией, чем отрицанием) имели сходные цели. Они оба вели поиск синтетического мышления о историческом поле и его процессах, которое могло бы быть названо конструкцией грамматики и синтаксиса исторического анализа, посредством которых «смысл» истории получил бы себе ясную научную формулировку, в одном случае, или ясное художественное представление о нем — в другом.

В мышлении Маркса проблема истории сменилась проблемой *способа объяснения*, которые следует использовать в характеристике её структур и процессов. Это соответствует его концепции истории как науки. В мышлении Ницше, напротив, эта проблема сменилась проблемой *способа построения сюжета*, который следует выбрать для творческой экспликации поля феноменов, которое не выглядит управляемым каким бы то ни было законом. Каждый из них создавал, что выбор между разными

способами объяснения и построения сюжета, открытый историку-мыслителю, должен быть направляем обращением к каким-то вне-историческим принципам или правилам. Ни для кого из них не существовало ничего, подобного свободному от ценностей основанию, на котором выбор между разными стратегиями объяснения и построения сюжета мог бы быть объективно оправдан. Как результат — возник вопрос о том, что значит «объективность».

Вклад Маркса и Ницше в «кризис историцизма» конца XIX века, кроме того, состоял в историзации ими самого понятия объективности как таковой. Для них историческая мысль не была результатом простого «применения» критерия объективности к данным исторического поля. Они поставили под вопрос именно природу объективности как таковой.

8 МАРКС:

ФИЛОСОФСКАЯ ЗАЩИТА ИСТОРИИ ПОСРЕДСТВОМ МЕТОНИМИИ

Введение

Маркс понимал историческое поле посредством Метонимии. Категориями префигурации у него были категории раскола, разделения и отчуждения. Вследствие этого и исторический процесс кажется ему «панорамой греха и страдания», каковую в качестве истинного смысла истории утверждали Токвиль и Буркхардт *на том основании, что их анализ истории уже завершен*. Маркс же начал там, где они закончили. Для него отправным пунктом стала их Ирония. Его цель определить степень, в которой действительно можно ожидать полной интеграции сил и объектов, занимающих историческое поле. Маркс рассматривает те виды объединительных тенденций в историческом процессе, которые Мишле и Ранке полагали иллюзорными объединениями, ложными или частичными, выгоды от которых получила только часть человеческого рода в целом. В определении того, должно ли считаться это разделение человечества неизбежным, и был заинтересован Маркс.

Комическая концепция истории Гегеля основывалась в конечном счёте на вере в привилегию жизни перед смертью; «жизнь», согласно Гегелю, гарантировала возможность более чем адекватной формы общественной жизни в историческом будущем. Маркс продвигает эту Комическую концепцию ещё дальше; он предвидит не меньше чем исчезновение такого «общества», в котором противоречие между сознанием и бытием должно приниматься во внимание как неизбежность для всех людей во все времена. А потому не будет несправедливым охарактеризовать конечное видение истории, что вдохновляло Маркса в его историческом и социальном теоретизировании, как Романтическое видение. Но его концепция не предусматривает освобождения человечества как избавления от самого времени. Скорее, его освобождение приобретает форму примирения человека с приро-

дой, лишённой её фантастической и ужасающей власти, подчинённой законам техники и обращённой на благо созидания истинного общества, на формирование личностей, которые свободны, поскольку более не обречены на борьбу за свою самость друг с другом, но только сами с собой. Идея истории Маркса, рассмотренная таким образом, представляет совершенную Синекдоху: части поглощены целым, которое качественно превосходит любые сущности, его составляющие.

В мышлении Маркса проблема, которая была поднята Вико, которая беспокоила Руссо, которую обошёл Бёрк и сформулировал в качестве главной философской проблемы Гегель, — то есть «проблема общества», или «проблематическая природа общественного существования», — эта проблема оказалась в самом центре исторического исследования. Для Маркса общество больше не является ни единственным защитным барьером между осаждённым человечеством и хаосом природы (каковым оно было у Бёрка), ни препятствием между индивидуальностью и её истинной «внутренней природой» (каким оно было у Руссо и романтиков). Для Маркса, как и для Гегеля, общество — это и то, и другое, то есть и инструмент освобождения человека от природы, и причина отчуждения людей друг от друга. Общество в одио и то же время объединяет и разъединяет, освобождает и угнетает. Целью же исторического исследования (как это представляет Маркс) является, во-первых, показать, как функционирует общество таким двойственным способом в жизни человека, а затем продемонстрировать, как должен быть разрешён со временем парадокс такого положения дел.

Проблема учения Маркса

Сегодня принято изучать сочинения Маркса для того, чтобы определить (1) наличие или отсутствие связи между его ранним творчеством, представленным, помимо прочего, «Экономическо-философскими рукописями» (1844) и такими работами, как «Немецкая идеология» (1845), и зрелым творчеством, представленным «Коммунистическим манифестом», «Введением к критике политической экономии», «Восемнадцатым брюмера Луи-Бонапарта» и «Капиталом»; чтобы определить (2) степень, в которой мышление Маркса в социальном плане может быть охарактеризовано как «гуманистическое» или, напротив, как «тоталитарное»; а также определить (3) степень, в которой теории Маркса, взятые как целое (но тем не менее интерпретируемые), квалифицируются в качестве позитивного вклада в общественные науки. Множество современных критиков выработали целую индустрию размышлений о проблемах, подобных этим, и мы должны быть благодарны им за прояснение отношения Маркса к прин-

ципальным образам в мыслительном мире, в котором (и против которого) его зрелая система приобрела свою форму.

Центральными в интересах этих критиков является такие темы, как последовательность работы Маркса как философа, значимость его мысли при анализе современных социальных проблем и приемлемость его видения того пути, который должна избрать история в будущем. Что касается современных марксистских идеологов, равно как и их оппонентов, то для них императивом является определение того, представляет ли марксизм, на что он претендует, научную систему социального анализа или нет, применим ли марксистский анализ общественных кризисов и к современности, даёт ли марксистская экономическая теория наилучший из возможных способ объяснения систем обмена, развившихся в современном промышленном капитализме.

Мой собственный подход к изучению мысли Маркса отодвигает на периферию обсуждения многие из перечисленных вопросов. Моя цель — определить преобладающий стиль мысли Маркса относительно структур и процессов истории-в-целом. Маркс интересует меня прежде всего как представитель особого типа исторического сознания, представитель, который должен считаться не более и не менее «истинным», чем лучшие представители других модальностей, с которыми эта особая модальность боролась за гегемонию в сознании европейского человека девятнадцатого века. С моей точки зрения, «история» как собрание документов, которые удостоверяют, что событие случилось, может быть взята вместе со множеством различных и равно правдоподобных повествовательных оценок того, «что случилось в прошлом», оценок, из которых читатель или сам историк могут сделать разные выводы о том, «что должно быть сделано» в настоящем. С марксистской философией истории можно сделать не больше и не меньше, чем с другими философиями истории (Гегеля, Ницше, Кроче), несмотря даже на то, что кто-то склонен делать что-то по-разному на основе веры в одну философскую истину.

Другими словами, можно либо принять философию истории Маркса в качестве философии, дающей точку зрения, из которой кто-то желает рассматривать своё собственное место в потоке исторического становления, или же отвергнуть её на сходных произвольных основаниях. Мы постигаем прошлое и всё зрелище истории в целом в терминах — в конечном счёте крайне личностных — испытываемых нами потребностей и устремлений, определяя угол зрения на нашу собственную позицию в нынешнем социальном устройстве, на наши надежды и страхи о будущем, и на образа человеческой природы, который, как нам хотелось бы верить, мы представляем. В соответствии с изменением испытываемых нами потребностей и устремлений меняется и наше

представление об истории в целом. У нас нет выбора в отношении принципов познания, которые мы должны принять для действительных преобразований в физическом мире (либо же для контроля над ним). Либо мы употребим научные принципы анализа и постижения действий природы, либо наши усилия по контролю над природой потерпят неудачу.

Другое дело — история. Существуют различные пути постижения исторических явлений, поскольку существуют различные (и равно вероятные) пути организации социального мира, который мы создаём и который даёт одно из оснований нашего опыта самой истории. В интересах каждого современного класса (и, в действительности, каждого индивида), как отмечал Люсьен Гольдман, содействовать росту объективных физических наук, поскольку в интересах всех классов современного общества распространять контроль человека над «природой», которая простирается перед ним в качестве ресурсов, из которых должно быть создано «общество». Но как у социальных существ, у нас разные ставки на разные типы общества, какие мы можем представить потенциально способными реализоваться в качестве результата нашего научного использования природы. Это означает, что тот вид общественной науки, которой мы будем склонны содействовать, будет описан определёнными критическими ограничениями, на основании которых мы сможем представить себе такие способности науки как содействие росту отдельного вида общества или ограничение его.

Таким образом, без сомнения, существуют альтернативные и даже радикально несовместимые способы представить ту форму, которую должна принять адекватная социальная наука. Среди этих способов мы признаём законность особо Радикальной концепции социального анализа, выдающимся представителем которого в девятнадцатом веке, несомненно, является Маркс, но вместе с этим мы должны рядом с ней упомянуть и другие: Анархическую, Либеральную и Консервативную. Каждая из этих концепций общественного анализа сопровождается (или порождает) особым представлением об историческом процессе и его наиболее значимых структурах, к которым может быть отнесён данный индивид по эпистемологическим, эстетическим или этическим соображениям. Бесполезно, как это пытаются сделать как марксисты, так и теоретики немарксистского толка, во всяком случае, с моей точки зрения, стараться разрешить спор между соревнующимися концепциями природы исторического процесса на когнитивных основаниях, поскольку они, по существу, предполагаются оценочно-нейтральными. Наилучший повод для того, чтобы быть Марксистом — моральный, так же, как для Либерала, Консерватора и Анархиста. Марксистский образ истории не подтверждается и не опровергается обращением к «исторической

очевидности», поскольку марксист и немарксист как раз и находятся в разногласии по вопросу о том, что считать очевидным, а что нет, каким образом факт должен быть конституирован в качестве очевидного, и какие выводы для постижения современной социальной реальности должны быть сделаны из очевидности, конституированной таким образом.

Маркс писал историю ни с целями социального примирения (*à la* Токвиль), ни с целями социального приспособления (*à la* Ранке). Он был пророком социальной инновации и рассматривал историческое сознание как инструмент человеческого освобождения, чего даже и не попытался сделать никто другой из мыслителей девятнадцатого века того же ранга. Когда он писал в своих «Тезисах о Фейербахе», что «философы лишь различным образом объясняли мир; задача же в том, чтобы его изменить», он подразумевал не то, что людям не следовало бы постараться понять мир, но что единственной проверкой их понимания мира была бы их способность изменить его. Таким образом он начал осаду всех планов по созданию просто созерцательной историографии, как та, что от имени Ранке была объявлена ортодоксальной в академиях по всей Европе. Наука для Маркса — это преобразующее знание, преобразование природы в физической сфере, преобразование человеческого сознания и практики в сфере социальной. И он рассматривал свою теорию истории как средство освобождения людей от бесконечного ряда бесконечно малых приближений к настоящему человечеству, которое такими мыслителями, как Гегель и Токвиль, рассматривалось в каком-то неопределённом будущем, где они и смогли в конечном счёте полностью представить себе человечество. Для Маркса понятая должным образом история не только даёт образ человека, который приходит к своему царству на земле; она также является одним из инструментов, при помощи которого это царство в конечном счёте должно быть завоёвано.

В контексте размышлений, подобных этим, я рассмотрю проблему связи между ранними и поздними работами Маркса. Моя точка зрения состоит в том, что там, где дело касается общей теории истории Маркса, то эта проблемы является псевдопроблемой. Может быть и интересно размышлять о воздействии, которое современные события и столкновения Маркса с некоторыми мыслителями на протяжении 1840-х годов оказали на создание его системы в том виде, в котором она представлена в «Восемнадцатом брюмера» и в «Капитале». Но это агиографический, а не теоретический интерес. Я же полагаю, что, будучи рассмотренна как представляющая особый стиль исторического философствования, мысль Маркса демонстрирует последовательное обращение к ряду тропологических структур, которые прида-

ли его мысли уникальность — от «Немецкой идеологии» (1845) до «Капитала» (1867).

Сущность марксовской идеи истории

Сущность идеи Маркса относительно истории, её структур и процессов состоит не столько в попытке *скомбинировать* то, что он считал обоснованным у Гегеля, Фейербаха, английских политэкономов, утопических социалистов, но в попытке синтезировать тропологические стратегии Метонимии и Синекдохи в постижимом образе исторического мира. Такая характеристика работы Маркса позволяет мне указать на отношения, которые существуют в его мышлении между Механистическо-Материалистическими элементами, с одной стороны, и Органицистско-Идеалистическими, с другой, между Позитивизмом, унаследованным им от изучения английской политической экономии, и диалектическим методом, заимствованным у Гегеля. Это также позволяет мне провести различие между той *тактикой* Маркса, которую он применял для критики оппонентов, и той, которую он использовал для изложения истин истории, которые он стремился найти в исторических свидетельствах.

Мысль Маркса развивалась между Метонимическим пониманием разделённого состояния человечества в его социальном устройстве и Синекдохическим указанием единства, обнаруживаемого Марксом в конце всего исторического процесса. Как может человек быть и непосредственно детерминированным, и потенциально свободным; как он может быть разделённым и разорванным в своём становлении, и целостным и единым в своём бытии? Это те вопросы, которые волновали Маркса. Ему потребовалось два типа языка для описания этих разных состояний или положений. И он действительно разделил исторические свидетельства горизонтально на два порядка явлений: один порядок полностью относился к Метонимической стратегии описания, а второй касался Синекдохической стратегии. И поэтому задачей Маркса было соотнести эти два порядка, разделённые таким образом.

Фактически он их соединил Метонимически, причинно-следственным отношением; это и есть признак, а равно и мера марксовской, в конечном счёте материалистической концепции истории. Когда Маркс говорит, что его концепция истории «диалектико-материалистическая», это означает, что он представляет себе процессы базиса общества механистически, а процессы надстройки — органицистски. Одно это сочетание позволяло ему верить в то, что через какое-то время структура человеческих взаимоотношений, внешняя и механистическая по своей природе, сможет превратиться в качественно

иную структуру, внутреннюю и органическую (по способу соотношения частей и целого).

Таким образом, Маркс выстраивает сюжет исторического процесса на двух уровнях: на уровне базиса и на уровне надстройки. На уровне базиса нет ничего, кроме последовательной смены различных средств производства и способов их взаимоотношений, которая управляется строгими причинными законами, подобными тем, что встречаются в природе. На уровне надстройки же — настоящий *progressus*, эволюция способов отношений человека к человеку. На уровне базиса, где приобретают форму способы производства, *progressus* существует, несомненно, — во всё более конкретном понимании физического мира и его процессов и контроле над ними. На уровне надстройки, напротив, *progressus* состоит в углублении восприятия человеческим сознанием отчуждения человека от самого себя и от своих братьев и в соответствующем развитии социальных условий, при которых это отчуждение может быть преодолено.

Таким образом, история человечества в целом, как рассматривал её Маркс, представляет собой двойную эволюцию: подъём, поскольку человек получает всё больший контроль над природой и её ресурсами через развитие науки и технологии, и упадок, поскольку человек становится всё более отчуждён от себя и себе подобных. Это двойное движение позволило Марксу полагать, что вся история в целом направлена к решающему *кризису*, конфликту, при котором человек либо войдёт в своё царство на земле, либо уничтожит себя и природу, из которой он возник и которой противостоял в борьбе за свою человечность.

Это означает, что философия истории Маркса содержит в себе и *синхронический* анализ базовой структуры взаимоотношений, которая остаётся постоянной на протяжении всей истории, и *диахронический* анализ существенного движения, посредством которого эта структура преодолевается и устанавливается новый способ отношения человека к человеку. А это предполагает, по Марксу, что сюжет истории должен быть выстроен одновременно двумя способами: как Трагедия и как Комедия. И хотя человек *живёт* Трагически, поскольку его попытки создания жизнеспособного человеческого сообщества постоянно оказываются неудачными из-за законов, которые управляют историей, в то время как он остаётся в общественном положении, человек также живёт и Комически, поскольку взаимодействие человека и общества движет человека по возрастающей к состоянию, при котором само общество будет распущено и будет создано истинное сообщество — коммунистический способ существования — как истинная историческая судьба человека.

Базовая модель анализа

Модель аналитической стратегии, которую Маркс использовал для понимания всех исторических явлений, получила одну из своих самых отчётливых формулировок в первой главе «Капитала», где он излагает трудовую теорию стоимости для того, чтобы выработать различие между «содержанием» и «формой» стоимости всех товаров, производимых человеком. Эта глава (под названием «Товар») поделена на четыре части, из которых первые две имеют дело с *содержанием* стоимости товара, а последние две — с *формой*, которую приобретает стоимость в различных системах обмена.

Товар, говорит Маркс, это «элементарная клеточка» «богатства общества, в котором господствует капиталистический способ производства»¹. И на основе трудовой теории стоимости он приходит к различению потребительной стоимости товара и его меновой стоимости в терминах различия между *содержанием* и феноменальной *формой* любого товара, предназначенного для обмена в любой экономической системе, будь она примитивной или развитой. Потребительная стоимость товара, утверждает Маркс, «имеет стоимость лишь потому, что в ней овеществлен или материализован абстрактно-человеческий труд». Человек, полагает Маркс, может измерять эту стоимость «количеством содержащегося в ней труда, этой „созидающей стоимость субстанции“»². Это означает, что «как стоимости, все товары суть лишь определённые количества застывшего рабочего времени»³.

Несмотря на это, Маркс указывал, что меновая стоимость товара не то же, что и стоимость, *приписанная ему в данной системе обмена*. В любой актуальной системе обмена товары будут иметь стоимость, которая, как кажется, не имеет никакого отношения к количеству труда, которое потребовалось на их производство. Люди обмениваются товарами *внутри системы*, которая даёт им меновую стоимость, отличную от той, посредством которой могла бы быть точно определена их потребительская стоимость. Это означает, что *формы* стоимости, которые товары представляют в данной системе обмена, отличаются от их действительной потребительской стоимости, или стоимостного содержания. В целях обмена у товаров иные цены, чем в целях потребления. И проблема, какой увидел её Маркс, состоит в вычислении разницы между формой (меновая стоимость) и содержанием (потребительная стоимость) товаров. Если мы сможем вычислить эту разницу, мы сможем обеспечить метод различения меняющихся феноменальных форм стоимости, с одной стороны, а с другой — неизменность стоимостного содержания товаров. Концепция Маркса состояла в следующем: в то время, как потребительная стоимость товара постоянна и определена

¹ Маркс К. Капитал. Критика политической экономики / Предисл. Ф. Энгельса. Пер. Л. И. Скворцова-Степанова. М., 1973. Т. 1. С. 43.

² Там же. С. 47.

³ Там же. С. 48.

суммой общественно-необходимого труда, требуемого для его производства, меновая стоимость есть величина переменная и изменяющаяся, определённая актуальными взаимоотношениями, которые существуют в различных исторических ситуациях (или системах обмена) в разное время.

Меня интересует здесь анализ Марксом разных *форм*, которые принимает феноменальный аспект стоимости товара, а также отношения между этими формами и действительной, или реальной, стоимостью любого товара, которая, по мнению Маркса, остаётся неизменной, несмотря на всевозможные изменения, которым подвергается феноменальная форма. Что касается этих двух типов отношений, — с одной стороны, *между формами стоимости*, а с другой — *между формами и постоянным содержанием стоимости*, — то для Маркса они в точности аналогичны отношениям, которые он устанавливает между феноменальными формами исторического (общественного) бытия, с одной стороны, и его постоянным (человеческим) содержанием — с другой.

Во-первых, Маркс настаивает, что, хотя актуальная стоимость любого товара фиксирована количеством социально-необходимого труда, затраченного на его производство, феноменальная форма стоимости любого товара, его меновая стоимость, варьируется и может принять любую из четырёх форм: простую (отдельную или случайную) форму стоимости, целостную (или развернутую) форму, всеобщую форму и денежную форму (*Geldform*). В первой форме стоимость товара *приравнивается* к стоимости, предположительно существующей и каком-либо ином товаре. Во второй форме стоимость товара, как говорит Маркс, «выражается теперь в бесчисленных других элементах товарного мира»⁴, таких, когда стоимость товара может быть выражена в «бесконечном ряду» разных товаров. В третьей форме стоимость *всех* товаров может быть выражена в терминах *одного* товара, как, например, тогда, когда сюртук, какое-то количество чая, кофе, пшеницы, золота, железа и т. п., считаются «стоящими» определённое количество некоего иного товара (холста, например), так, что общая стоимость всех (количество труда, необходимое для их производства) может уравниваться посредством *только одного иного товара*. В четвёртой же форме стоимость осуществляется, когда особый товар — золото — берётся в качестве стандарта, на основе которого может быть назначена или определена предполагаемая стоимость любого другого товара.

По мнению Маркса, эта четвёртая форма, денежная, представляет точку отсчёта, от которой может оттолкнуться весь анализ действительной стоимости товара. Денежная форма стоимости — это «тайна», которую следует раскрыть экономическим анализом, тайна, которая состоит в том факте, что люди, которые

⁴ Там же. С. 72.

своим трудом создают стоимость, присущую товарам в качестве потребительной стоимости, настаивают на интерпретации стоимости товаров в терминах их меновой стоимости, и особенно в терминах их меновой стоимости в золоте. Вот как говорит по этому поводу Маркс:

Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно, и научный анализ этих форм вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается *post festum* [задним числом], т. е. исходит из готовых результатов процесса развития. Формы, налагающиеся на продукты труда печать товара и являющиеся поэтому предпосылками товарного обращения, успевают уже приобрести прочность естественных форм общественной жизни, прежде чем люди делают первую попытку дать себе отчет не в историческом характере этих форм, — последние уже наоборот, приобрели для них характер непреложности, — а лишь в их содержании. Таким образом лишь анализ товарных цен привёл к определению величины стоимости, и только общее денежное выражение товаров дало возможность фиксировать их характер как стоимостей. Но именно эта законченная форма товарного мира — его денежная форма скрывает за вещами общественный характер частных работ, а следовательно, и общественные отношения частных работников, вместо того чтобы раскрыть эти отношения во всей чистоте. Когда я говорю: шурток, сапог и т. д. относятся к холсту как всеобщему воплощению абстрактно человеческого труда, то нелепость этого выражения бьет в глаза. Но когда производители шуртков, сапог и т. п. сопоставляют эти товары с холстом или — что не изменяет дела — с золотом и серебром как всеобщим эквивалентом, то отношение их частных работ к совокупному общественному труду представляется им именно в этой *нелепой форме* [*Verrückten Form*]⁵.

Следует отметить, что Маркс характеризует денежную форму стоимости как «нелепость». Она является нелепой, поскольку люди (во всяком случае, в буржуазном мире) настаивают на описании стоимости товаров, которые они производят и обменивают, с помощью их меновой стоимости *относительно золота*, наименее полезного из всех металлов, по мнению Маркса. Вся суть анализа Марксом и содержания, и формы стоимости товара состоит в обнажении абсурдности этого стремления приравнять стоимость товара к его золотому эквиваленту. Именно это подразумевал Маркс, когда описывал буржуазное общество как основанное на «тайне» товарного фетишизма. В буржуазном обществе люди настаивают на сокрытии той степени, в которой стоимость товара присутствует в количестве социально-необходимого труда, затраченного на его производство, и на уравнивании этой стоимости и её меновой стоимости относительно золота. Конституирование социально-бесполезного товара, такого как золото, в качестве критерия для определения стоимости товара, произведённого человеческим трудом, является, согласно Марксу, доказательством безумия того типа общества, который организован по буржуазным законам в ответ на императивы капиталистического способа производства.

⁵ Там же. С. 85—86 (курсив Х. Уайта).

По мнению Маркса, в действительности товары существуют как набор индивидуальных сущностей, действительная стоимость которых определяема каким-то количеством социально-необходимого труда, затраченного на их производство. Но они существуют в сознании людей только постольку, поскольку имеют меновую стоимость по отношению к другим товарам, а особенно к золоту как товару. Как можно объяснить этот странный факт?

В первой главе третьей части «Капитала» Маркс рассуждает о форме стоимости, то есть меновой стоимости, для того, чтобы, с одной стороны, объяснить развитие денежной формы стоимости, а с другой стороны, приготовить своих читателей к разгадке «тайны фетишистского характера товара». Как он высказывался во введении к этому разделу своей работы:

Нам предстоит... показать происхождение этой денежной формы, т. е. проследить развитие выражения стоимости, заключающегося в стоимостном отношении товаров, от простейшего, едва заметного образа и вплоть до ослепительной денежной формы. Вместе с тем исчезнет и загадочность денег⁶.

Затем он перешел к различению четырех форм стоимости: простой (или случайной), целостной (или развернутой), всеобщей и денежной.

В анализе Маркса меня интересует стратегия, которую он использует для установления происхождения установленного факта фетишизма золота из обычного (и естественного) *уравнивания* относительных потребительных стоимостей в первоначальной форме обмена, ибо эта стратегия может служить моделью марксовского метода анализа превращений, которые происходят на феноменальном уровне всех процессов развития, особенно социальных и исторических (в большей степени, чем природных).

Эту стратегию можно счесть диалектической по существу (в гегелевском смысле этого понятия); четыре же формы стоимости можно принять, если хотите, за стоимость в себе, стоимость для себя, стоимость в себе и для себя и стоимость себя, в себе и для себя. Но очевидно, как заметил Мишель Фуко, что марксовский диалектический анализ феноменальной формы стоимости представляет собой не что иное, как расширенное толкование слова «стоимость» [«value»]⁷, и то, что осуществил Маркс, было тропологическим анализом того способа, каким понятие «стоимость» постигается людьми на разных стадиях их социальной эволюции.

Например, марксовская модель простой (или случайной) формы стоимости — это уравнение, которое предполагает Метафорическое взаимоотношение любых двух товаров. Он писал:

x товара А = y товара В, или x товара А стоит y товара В.
(20 арш. холста = 1 сюртуку, или: 20 арш. холста стоят одного сюртука)⁸.

⁶ Там же. С. 57.

⁷ Foucault M. Op. cit. P. 298.

⁸ Маркс К. Капитал.

Критика политической экономии С. 57.

Но этот тип уравнивания не простое утверждение арифметической эквивалентности. Глубже, внутри его по *видимости* арифметической формы спрятано более глубокое взаимоотношение. Маркс утверждает, что «тайна всякой формы стоимости заключена в этой простой форме стоимости»⁹, поскольку, писал он,

два разнородных товара А и В, в нашем примере холст и сюртук, играют здесь, очевидно, две различные роли. Холст выражает свою стоимость в сюртуке, сюртук служит материалом для этого выражения стоимости. Первый товар играет активную, второй пассивную роль. Стоимость первого товара представлена как относительная стоимость, или он находится в относительной форме стоимости. Второй товар функционирует как эквивалент, или находится в эквивалентной форме¹⁰.

Одним словом, связка, которая соединяет А и В в отношении кажущейся эквивалентности является транзитивной, активной и более определённо присваивающей.

В выражении «А = В» стоимость товара, обозначенного А, «представлена как относительная или сравнительная», в то время как товар, обозначенный В, — это «эквивалент». Связка устанавливает Метафорическое взаимоотношение сравниваемых вещей. Она выражает в одно и то же время различие и сходство, или «относительную стоимостную форму» и «эквивалентную форму», которые, по словам Маркса, «соотносительные, взаимно друг друга обуславливающие, нераздельные моменты, но в то же время друг друга исключают или противоположные крайности, т. е. полюсы одного и того же выражения стоимости»¹¹. И, как заключает Маркс, «находится ли данный товар в относительной форме стоимости или в противоположной ей эквивалентной форме, — это зависит исключительно от его места в выражении стоимости, т. е. от того, является ли он товаром, стоимость которого выражается, или же товаром, в котором выражается стоимость»¹².

Одним словом, на языке оценивания, обеспечивается товар относительной или эквивалентной стоимостью, — зависит от расположения на одной либо на другой стороне Метафорического выражения. Метафора, которая находится в центре выражения, определяет стоимость товара через какой-то иной товар, который является ключом ко «всей тайне формы» самой «стоимости». Метафора даёт ключ к пониманию того, как наделяются духовными или качественными свойствами чисто материальные или количественные сущности. А понимание Метафоры дало Марксу метод, при помощи которого была раскрыта ложная духовность всех товаров, и особенно золота.

Эти разные формы стоимости (в противоположность истинному содержанию стоимости любого данного товара, количества общественно-необходимого труда, затраченного на его производство) являются продуктом сознания, что стало очевидным из

⁹ Там же.

¹⁰ Там же (курсив Х. Уайта).

¹¹ Там же.

¹² Там же (курсив Х. Уайта).

марксовского анализа относительной формы стоимости. Если мы хотим раскрыть, каким образом «спрятано в стоимости отношение между двумя товарами» в простом выражении стоимости товара, говорил Маркс, мы должны «рассмотреть это последнее независимо от его количественной стороны». Он критиковал тех, кто «поступают как раз наоборот и видят в стоимостном отношении только пропорцию, в которой приравниваются друг другу определённые количества двух различных сортов товара». По мнению Маркса, подобный анализ скрывает то, что «различные вещи становятся количественно сравнимыми лишь после того, как они сведены к одному и тому же единству»¹³. В Метафорических выражениях это предположительное единство одного и того же скрыто, а внимание направлено исключительно к внешним атрибутам объектов, которые в уравнении сопоставляются. Но что же это за скрытое единство?

Когда мы говорим: как стоимости, товары суть простые сгустки [Gallerten] человеческого труда, то наш анализ сводит товары к абстрактной стоимости, но не даёт им формы стоимости, отличной от их натуральной формы. Не то в стоимостном отношении одного товара к другому. Стоимостный характер товара обнаруживается здесь в его собственном отношении к другому товару¹⁴.

Товар А и товар В в действительности являются «затвердевшими» формами, утверждал Маркс, «сгустками человеческого труда», который является скрытым содержанием всякого человеческого продукта. Когда сюртук в выражении стоимостной формы приравнивается к холсту, то это «сводит портняжество к тому, что действительно одинаково в обоих видах труда», затраченного на производство обоих товаров, что «сводится», так сказать, «к общему им характеру человеческого труда». Этим «окольным путём» Маркс фактически утверждает далее, «что и ткачество, поскольку оно ткёт стоимость, не отличается от портняжества, следовательно есть абстрактный человеческий труд». Этот абстрактный человеческий труд выражен в утверждении эквивалентности любых двух данных товаров. А это утверждение сводит «разнородные виды труда», содержащиеся в разнородных товарах... к тому, что в них есть общего, — к человеческому труду вообще»¹⁵.

Языковыми средствами, в таком случае, косвенно люди платят дань своему труду, тому, что *дарует* стоимость всем товарам. Поэтому осознание природы языкового упрощения — это осознание природы того, что Маркс называл «товарным языком» (*dei Warensprache*)¹⁶, а вместе с тем и понимание феноменальных форм, которые стоимость приобретает в различных системах обмена. Этот язык товаров является языком *внешних отношений*, скрывающим, каково же на самом деле *внутреннее отношение* (общий элемент труда, присущий всем товарам) между любыми двумя

¹³ Там же. С. 58–59 (курсив Х. Уайта).

¹⁴ Там же. С. 59–60.

¹⁵ Там же. С. 60.

¹⁶ Там же. С. 61.

товарами, которые можно сравнить друг с другом как основу любого акта обмена. Так, Маркс писал:

В производстве сюртука в форме портняжного труда действительно затрачена человеческая рабочая сила. Следовательно, в нем накоплен человеческий труд. С этой стороны сюртук является «носителем стоимости», хотя это его свойство и не просвечивает сквозь его ткань, как бы тонка она ни была. И в своем стоимостном отношении к холсту он выступает лишь этой своей стороной, т. е. воплощенная стоимость, как стоимостная плоть. Несмотря на то, что сюртук выступает застегнутым на все пуговицы, холст узнаёт в нём родственную себе прекрасную душу стоимости. Но сюртук не может представлять стоимости в глазах холста без того, чтобы для последнего стоимость не приняла формы сюртука. Так, индивидуум А не может относиться к индивидууму В как к его величеству без того, чтобы для А величество как таковое не приняло телесного вида В, — потому-то присущие величеству черты лица, волосы и многое другое меняется с каждой переменой властителя страны... Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он «сюртукоподобен», выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина — в употреблении себя агнцу божию¹⁷.

Причудливость языка Маркса в этих пассажах не следует отвергать как не имеющую значения для целей его анализа форм собственности. Эта причудливость необходима для выражения его концепции того, как сознание наделяет (ложным) значением факты, процессы и события. Мир вещей, по мнению Маркса, — это мир изолированных индивидуальностей, частных, которые, как кажется, не имеют сущностных отношений между собой. Действительно, стоимость, приписанная данному товару в качестве основы для акта обмена, есть продукт сознания. Маркс полагает, что люди дают значение вещам, так как они создают товары посредством труда и наделяют их стоимостью. В одном из примечаний Маркс фактически говорил, что

в некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»¹⁸.

Взаимоотношения между вещами, интересующие Маркса, — это те взаимоотношения, посредством которых вещи способны принимать феноменальный вид, отличный от того, который они заключают «в себе». Люди не обладают особой «человечностью», за исключением их взаимоотношений друг с другом. Так же поэтому и ключ к пониманию стоимости товара обнаруживается в Метафорической связи любого данного товара с некоторым другим товаром в головах людей. Как говорил Маркс:

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 62.

Мы видим, что всё то, что раньше сказал нам анализ товарной стоимости, рассказывает сам холст, раз он вступает в общение с другим товаром, с сюртуком. Он только выражает свои мысли на единственно доступном ему языке, на товарном языке. Чтобы высказать, что труд в своём абстрактном свойстве человеческого труда образует его, холста, собственную стоимость, он говорит, что сюртук, поскольку он равнозначен ему и, следовательно, есть стоимость, состоит из того же самого труда, как и он, холст. Чтобы высказать, что возвышенная предметность его стоимости... отлична от его жёсткого льняного тела, он говорит, что стоимость имеет вид сюртука и что поэтому сам он в качестве стоимости... как две капли воды похож на сюртук. Заметим мимоходом, что и товарный язык, кроме еврейского, имеет немало других более или менее выработанных наречий. Немецкое «Wertsein» [стоимость, стоимостное бытие] выражает, например, менее отчётливо, чем романский глагол *valere, valer, valoir* [стоять], тот факт, что приравнивание товара В к товару А есть выражение собственной стоимости товара А. *Paris vaut bien une messe!* [Париж, конечно, стоит мессы!] ¹⁹.

Посредством, таким образом, «стоимостного отношения», выраженного в Метафорическом высказывании «А = В», «натуральная форма товара В становится формой стоимости товара А, или тело товара В становится зеркалом стоимости товара А». И, поскольку «товар А, относясь к товару В как к стоимостной плоти, как к материализации человеческого труда, делает потребительную стоимость В материалом для выражения своей собственной стоимости, стоимость товара А, выраженная, таким образом, в потребительной стоимости товара В, обладает формой относительной стоимости» ²⁰.

Я придаю особое значение различию Марксом «формы» и «содержания» стоимости, присущих любому данному товару, поскольку это как раз и есть точный аналог различию, которое он хотел установить в своей философии между «явлениями» исторического процесса и его внутренним, или скрытым, «смыслом». Феноменальная форма истории — это последовательность различных типов общества, засвидетельствованная историческим документом в его непроанализированной форме. Формы общества меняются тем же путём, что и формы стоимости, но смысл, значение этих изменений остаются столь же постоянны, сколько постоянны «сгусток» труда, который наделяет все товары их истинной, или сущностной, стоимостью. Это означает, что форма общества, произведённая историческим процессом, относится к форме стоимости, как способ производства, который определяет эту форму общества, относится к стоимостному содержанию товара. Формы исторического существования даны в надстройке; содержание исторического существования дано в базисе (способ производства). Форм же исторического существования, фундаментальных форм общества столько же, сколько и форм стоимости.

¹⁹ Там же. С. 61–62.

²⁰ Там же. С. 62.

Как у стоимости, так и у общества существует четыре основные формы. Простая, целостная, всеобщая и денежная — формы стоимости. Первобытная коммунистическая, рабовладельческая, феодальная и капиталистическая — формы общества. И возникает вопрос, являются ли формы общества и способы перехода от одной формы общества к другой аналогичными формам стоимости и способам перехода от одной формы стоимости к другой (как это представлено в «Капитале» в качестве решения «загадки» фетишизма золота)? Если они действительно являются аналогом, то мы нашли ключ к правильному пониманию марксовской теории истории и, в то же время, установили концептуальную последовательность между его ранними и его поздними работами.

Позвольте мне быть ещё более определённым. Для Маркса, как он пишет в «Капитале», формы стоимости представлены как производные первобытного, первоначального, или Метафорического, выражения равенства таким образом, чтобы объяснить фетишизм золота, который характеризует развитые системы обмена. Но истинное стоимостное содержание всех товаров остаётся, *по существу*, тем же самым: труд, выраженный в производстве товаров. Так же дело обстоит и с историей обществ. Меняются их формы, но остаётся неизменным содержание, что лежит в основе этих изменений. Это содержание включает в себе способ производства, посредством которого человек соотносит себя с природой. Компоненты этой системы могут меняться, вслед за чем происходит и трансформация общественных отношений, созданных на их базисе. Но истинное значение этих изменений не следует искать в рассмотрении феноменальной формы общества; оно лежит в скрытых трансформациях, которые происходят в способе производства.

Следует подчеркнуть, что, поскольку Маркс анализирует простую форму стоимости и раскрывает её, по существу, Метафорическую природу, то и природу других трёх форм стоимости, достигающих своей наивысшей точки в фетишизме золота, он продолжает толковать в чисто *тропологических* терминах. Целостная (или развернутая) форма стоимости есть не что иное, как концептуализация стоимости товаров в модальности Метонимии. Отношения между товарами здесь понимаются на основе представления о их местоположении в бесконечно протяжённом *ряду*, так, что товары относятся ко всем другим товарам в форме последовательности: « $A = B$ », « $B = C$ », « $C = D$ », « $D = E$ »... n , а стоимость любого данного товара представляется как эквивалент некоторого количества любого другого товара в системе обмена. Но это представление о существовании товаров внутри развёрнутого ряда предполагает, за счёт самой экстенсивности ряда, возможность стоимости, в которой участвуют они все. Од-

ним словом, возможность *всеобщей* формы стоимости предполагается тем самым фактом, что товары могут таким способом быть расставлены, чтобы быть частями *полной системы* чисто внешних отношений. Таким образом, посредством Синекдохи, Метонимически представленный ряд товаров может быть наделён свойствами частей *целого*. По мнению Маркса, эта стоимость *целого* ряда в действительности не что иное, как «застывший» труд, потраченный в производстве индивидуальных товаров. Но, поскольку у людей, вовлечённых в особые системы обмена, есть склонность скрывать от себя истинное содержание стоимости, то они понимают её как присущую всем товарам, как общую стоимость, которая принадлежит всему ряду товаров и объединена Синекдохически как количество золота, которым товары могут управлять в системе обмена. И это «нелепое» приписывание золоту власти *представлять* стоимость всех товаров в любой системе обмена объясняет «фетишизм золота», который характеризует развитые системы обмена.

Таким образом, направление, или эволюция, форм стоимости, идущая от первоначального (Метафорического) описания стоимости товара в терминах его эквивалентности какому-то другому товару до (Иронического) описания стоимости товаров в терминах количества золота (или денег), которое она привносит в систему обмена, обеспечивается двумя тропологическими стратегиями, — редукции и интеграции, — как мы и ожидали: Метонимией, с одной стороны, и Синекдохой — с другой. Последняя форма стоимости, проанализированная Марксом в том разделе «Капитала», который посвящён денежной форме, является Иронической именно ввиду того, что, по оценке Маркса, необходимый труд, затраченный на производство товара, скрывается от взгляда из-за приписывания ему стоимости, представленной в форме денежного эквивалента. Ироническая она так же и ввиду того, что описание стоимости товара в терминах его денежного эквивалента содержит и истину, и заблуждение. Содержащаяся в ней истина отражается в порыве рассматривать все товары в терминах универсального стандарта оценивания; ошибка же состоит в отождествлении этого стандарта с денежным эквивалентом товара, которым товар может распоряжаться внутри данной системы обмена. Фетишистская природа отождествления стоимости *всех* товаров с их золотым эквивалентом является одновременно и условием самообмана самых развитых систем обмена, и предварительным условием освобождения сознания для понимания истинной основы приписывания стоимости любому товару, — это и есть трудовая теория стоимости, которую Маркс использовал как основу для анализа и сильных, и слабых сторон системы обмена, известной под названием «Капитализм».

Вторая половина первой главы «Капитала», далее, — это упражнение в Иронии, заключающееся (в том виде, как это происходит) в разоблачении совершенно иллюзорной природы всех концепций стоимости товаров, которые не начинают с признания истины трудовой теории стоимости. Одним словом, трудовая теория стоимости служит границей, отделяющей все ошибочные концепции стоимости.

Необходимо подчеркнуть всё же, что Маркс не настаивал на том, что разнообразные формы стоимости, обеспеченные топологическими редукциями, полностью ошибочны. В каждой из них содержится важная догадка о природе стоимости в целом. Эти догадки происходят от естественного порыва к обнаружению истинной природы стоимости, которой обладают товары в любой системе обмена. Но истинная основа всей стоимости не ясна и остаётся скрытой для восприятия при любом анализе, который начинает скорее с рассмотрения формы, чем содержания. Таким образом, история размышлений о формах стоимости описывает непрерывное падение сознания в глубины его способностей к самообману и отчуждению. Низшая точка этого падения и есть ситуация, в которой люди отказывают сами себе в ценности их собственного труда, который как истинное содержание стоимости всех товаров утаивается для того, чтобы наделить не имеющий никакой ценности металл, золото, силами их собственной уникальной способности создавать саму ценность.

Но какова же природа отношений между трудовой теорией стоимости, на основе которой Маркс критикует все прочие концепции стоимости товара, и теми ложными, или иллюзорными, формами стоимости, которые он анализирует? Кажется бы, это Метонимическое отношение и, следовательно, неизбежно упрощённое. Поскольку Маркс настаивает на том, что феномены товарного обмена делятся на два порядка бытия: их *форму*, с одной стороны, а с другой — их истинное *содержание*, короче, на феноменальный и ноуменальный порядки бытия, то необходимо исследовать основания, на которых они предполагаются быть соотнесенными на практике. Почему истинное содержание стоимости всех товаров подавляется сознанием в угоду разнобразным феноменальным формам, проанализированным Марксом? Эта проблема одновременно и психологическая, и социологическая, и историческая; и для того чтобы понять решение её Марксом, мы должны обратиться к анализу его теории сознания, с одной стороны, а с другой — к его философии истории.

«Грамматика» исторического существования

В общих чертах Маркс сформулировал свою теорию истории в конце 1840-х годов, пытаясь прийти к согласию с основными

школами общественной мысли предшествующего поколения: с немецким идеализмом, французским социализмом и английской политической экономией. Основой его позиции (которую они с Энгельсом часто рассматривали позже как подтверждённую научно Дарвином) было убеждение в том, что сознание является скорее более эффективной (нежели отличающейся качественно) человеческой способностью регуляции отношений между человеческим существом и его окружающей средой для удовлетворения первичных (физических) и вторичных (чувственных) потребностей. И Маркс, вслед за Фейербахом, поместил в самый центр своих размышлений тот факт, что, в то время как природа может существовать без сознания, сознание не может существовать вне природы. Так, в «Немецкой идеологии» Маркс писал: «Мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно, и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии делать историю. Но для жизни нужны прежде всего пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что»²¹. От этого постулата он переходит к доказательству того, что первый исторический акт был не духовным, но исключительно животным: «производство самой материальной жизни». Это позволило Марксу критиковать каждую предшествующую попытку обнаружить «сущностное» различие между природой животного вообще и особой человеческой природой. Он писал: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им жизненные средства»²². Характер этого производства, доказывал Маркс, «определяется» физическими данными человека. В производстве средств к существованию люди косвенно производят «их действительную материальную жизнь». Рассмотренное подобным образом, человеческое сознание является только индивидуальным средством, которое человек имеет в своём распоряжении как часть своего природного достояния для того, чтобы использовать в своих интересах окружающую среду и жить с ней в согласии. Позже, в «Капитале» (1867), Маркс развивает эту идею:

Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. *Веществу природы он сам противопоставит как сила природы. Для того чтобы присвоить в известной форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы.* Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя её, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти. Мы не будем рассматривать здесь

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988. С. 25.

²² Там же. С. 15.

первых животноеобразных инстинктивных форм труда. Состояние общества, когда рабочий выступает на товарном рынке как продавец своей собственной рабочей силы, и то его уходящее вглубь первобытных времён состояние, когда человеческий труд ещё не освободился от своей примитивной, инстинктивной формы, разделены огромным интервалом²³.

Следовательно, в динамике человеческих усилий потенциально представлена именно человеческая сущность. Так, Маркс писал:

Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой: в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю. И это подчинение не есть единичный акт. Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, в течение всего времени необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании, и притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно, чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил²⁴.

За этим следует, как Маркс уже заметил это в «Немецкой идеологии», что

способ, каким люди производят необходимые им жизненные средства, зависит прежде всего от свойств самих жизненных средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. Ещё большей степени это — определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства²⁵.

Такое упрощение позволило сделать Марксу три предположения (или, как он их сам называет в ироническом замечании по поводу практики немецких философов его времени, — «моменты») касательно человеческого сознания. Первое: порыв к удовлетворению потребностей (первичных и вторичных); следующее: способность к воспроизводству других людей и сохранению жизни рода, из которого и происходит первая общественная группа, семья; и, наконец, создание способов производства, адекватных сохранению человеческой жизни в различной окружающей среде. Итак, заключает он, если мы хотим иметь представление о существовании человеческого сознания, мы должны постулиро-

²³ Маркс К. Капитал. С. 188—189 (курсив Х. Уайта).

²⁴ Там же. С. 189.

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 15.

вать естественную связь между человеческим существом и его окружающей средой и общественную связь, посредством которой люди вступают в совместную деятельность друг с другом, внутри семьи и между семьями. Этот постулат позволяет Марксу объединить в своей теории истории материалистическую метафизику, с одной стороны, и диалектическую теорию общественного развития — с другой.

Маркс ищет ближайшую связь, которая существует в каждом обществе между человеческим сознанием, материальным миром и текущими способами производства. Он пишет:

Из этого следует, что определённый способ производства или определённая промышленная ступень всегда связаны воедино с определённым способом совместной деятельности, с определённой общественной ступенью, что сам способ совместной деятельности есть «производительная сила», что совокупность доступных людям производительных сил обуславливает общественное состояние и что, следовательно, «историю человечества» всегда необходимо изучать и разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена²⁶.

Маркс подчёркивает, что «моменты», показанные им в анализе в качестве лежащих в основании любой концепции особого человеческого сознания, должны рассматриваться как только логически предшествующие этому сознанию, по существу не отличающиеся от него; они существовали одновременно с сознанием «с самого начала истории и со времени первых людей», и они «до сих пор подтверждают себя в истории»²⁷.

Но и это сознание, продолжает Маркс, «не с самого начала является «чистым» сознанием. На «духе» с самого начала лежит проклятье быть «отягощенным» материей». Сначала сознание есть «всего лишь осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего осознавать себя индивида; в одно и то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы)»²⁸.

Как простая (или случайная) форма стоимости содержит в целом «всю тайну формы стоимости», так и элементарная форма общества и сопутствующая ей форма сознания содержат в целом тайну формы общества. В «Коммунистическом манифесте» Маркс, несомненно, говорил о трёх принципиальных формах общественной организации (рабовладельческой, феодальной и капиталистической); и только в примечании, добавленном Энгельсом, говорится о четвёртой форме, первобытном коммунизме. Но уже в «Немецкой идеологии» Маркс описал способ сознания этой пер-

²⁶ Там же. С. 26.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 27.

вобытной формы общественной организации как *Метафорический*. Он писал:

Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе, и именно потому, что природа ещё почти не видоизменена ходом истории; но с другой стороны, сознание необходимости вступать в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живёт в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это — чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или что его инстинкт осознан²⁹.

Таким образом, Маркс постулирует, как предварительное условие для всякого истинно исторического развития, первоначальную стадию в человеческом развитии, когда люди жили в состоянии сознания, которое по своей модальности было определено *Метафорическим*. Люди живут одновременно с пониманием и своего сходства с природой, и различия с ней. И на этой стадии сознание человечества похоже на «животное» сознание, сознание «баранье», или «стадное», которое служит консолидации человеческого существования в первой форме общества, племенной, и в которой доминирующей формой экономической организации должно предполагаться (следуя логике Маркса) существование какого-то первобытного коммунизма. На протяжении этого периода люди жили, паразитируя на природе, как охотники и собиратели, а потому следует сказать, что они участвовали в форме производства и потребления, которая является той же самой, что и у других животных, наделённых сходными инстинктами и физическими способностями.

Но Маркс, по-видимому, верил, что движущей силой в человеческой жизни, работающей на трансформацию *Метафорической* модальности отношений между человеческим сознанием и природой и между человеком и другими людьми, является экономический фактор, который первоначально был не чем иным, как функцией половой дифференциации; и этот фактор — разделение труда. Разделение труда, работая *Механистически*, как мы бы сказали, над формами общественных отношений, приносит изменения в способе отношения человека к природе, а в результате — и к другим людям. Так, Маркс писал:

Это баранье, или племенное, сознание получает своё дальнейшее развитие и распространение *благодаря росту производительности*, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения. Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом — разделением труда, совершавшимся само собой или «естественно возникшим» благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т. д. и т. д.³⁰

²⁹ Там же. С. 27–28.

³⁰ Там же. С. 28 (курсив Х. Уайта).

Одним словом, разделение человечества осуществляется за счёт исключительно физических факторов, различия полов, с одной стороны, и способностей — с другой. Эти типы разделения внутри человеческого рода разрушают изначальное отождествление человека с природой и с его собственным родом, результатом которого был первоначальный племенной союз. Это изначальное разделение человеческого рода на основе физических, или обеспеченных генетически, данных позже освобождает место, как предполагал Маркс, другому, и намного более фундаментальному, внутриродовому расколу, который выражается в различении «материального и умственного труда».

«Разделение труда, — говорил Маркс, — становится действительно разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию „чистой“ теории, теологии, философии, морали и т. д.»³¹. Другими словами, в результате разделения труда, вызванного исключительно механическими причинами в распределении физических свойств и способностей, человечество оказывается на пути своего собственного отчуждения от себя и от своих собственных творческих сил и тем самым побуждается к тому, чтобы приписать эти силы воображаемым «духам» типа постулированных «„чистой“ теорией, теологией, философией, моралью и т. д.».

В настоящее время люди начинают существовать, соприкасаясь друг с другом, как раздельные и разделённые существа, как члены разных классов, — и всё это как будто для того, чтобы устранить веру в возможность окончательного примирения отдельных частей внутри целого, которым и является единый род. Так, Маркс писал:

Впрочем, совершенно безразлично, что предпримет само по себе сознание [то есть как индивидуальное сознание]: из всей этой дряни мы получаем лишь один вывод, а именно, что три указанных момента — производительные силы, общественное состояние и сознание — могут и должны вступить в противоречие друг с другом, ибо разделение труда делает возможным — более того: действительным, — что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они не вступали друг с другом в противоречие, возможно только путём уничтожения разделения труда³².

В таком случае, вместе с разделением труда *Метафорическая* связь между человеком и человеком, с одной стороны, и между человеком и природой, с другой, разрушается, устанавливается *Метонимическая* связь, и, вместо существования одного с дру-

³¹ Там же. С. 28.

³² Там же. С. 28–29 (курсив Х. Уайта).

гим в модальности *идентичности*, как это имело место в условиях первобытного общества, люди приходят к существованию в модальности *связи*. Или, как говорит об этом Маркс:

Вместе с разделением труда, содержащим все указанные противоречия и покоящимся, в свою очередь, на естественно возникшем разделении труда в семье и на распадении общества на отдельные, противостоящие друг другу семьи, — вместе с этим разделением труда дано в то же время и *распределение*, являющееся притом, — как количественно, так и качественно — *неравным* распределением труда и его продуктов; следовательно, дана и собственность, зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети — рабы мужчины³³.

Это означает, по мнению Маркса, что общественное выражение такого характера разделения внутри рода является рабством.

Рабство в семье — правда, ещё очень примитивное и скрытое — есть первая собственность, которая, впрочем, уже и в этой форме вполне соответствует определению современных экономистов, согласно которому собственность есть распоряжение чужой рабочей силой. Впрочем, разделение труда и частная собственность, это — тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности³⁴.

Таким образом, первичное единство, выраженное в общественной модальности первобытного коммунизма, уступает место разъединённому состоянию. То, что было прежде единым, — как в сознании, так и в практике, — теперь стало раздельным; и человечество, прежде объединённое внутри себя против природы, теперь внутри себя разделено на два типа производителей и, следовательно, на два типа потребителей и, как результат, на два типа людей: на два класса. Вместе с этим начинается история человеческого общества, которое на различных этапах существует в модальности оппозиции одной части другой, конфликта, борьбы и эксплуатации человека человеком. Сейчас люди существуют один с другим в отношении хозяин и раб, с сознанием, как и в действительности, различий между одной частью человечества и другой, что представляется намного более глубинным и важным, чем любые *сходства*, которые могли быть предложены обладанием общими родовыми чертами.

Но не диалектическая трансформация самого сознания представляется причиной трансформации как сознания, так и способов общественных отношений. Смена первобытной племенной стадии античной рабовладельческой стадией общественной организации вызвано исключительно материальными факторами: с одной стороны, генетическим фактором (половая дифференциация), с другой — функциональной дифференциацией (разделение труда). А разделение труда, причина социальной дифференциации среди людей, служит основой «облагораживания» созна-

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 29.

ния самого человека, «возвышения» человека в его собственном сознании над природой.

Следующим за разделением функций в половом акте является разделение труда в первобытном обществе между теми, кто занят ручным трудом, и теми, чья работа является прежде всего умственной, между простыми тружениками и жрецами. С того момента, говорит Маркс, «сознание может действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики... с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира»³⁵, поскольку оно может переключить его внимание на себя, гипостазировать свои фантазии о себе с точки зрения исключительно человеческих, — то есть умственных, — качеств и трактовать эти фантазии, как если бы они были реальны, и даже обожествлять их и поклоняться этим образам. Но самым этим процессом гипостазирования мысль готовится к открытию и новому объединению того, что делает человека существом, которое потенциально способно к объединению. Мысль подготовлена для Синекдохического объединения фрагментов человечества как элементов целого, которое больше суммы его частей. Именно таким образом рождаются все те «чистые» теология, философия, теория, в которых выражается гордость человека с самого начала цивилизации и относительно которых человек с тех пор ищет определения своих собственно человеческих целей и задач в жизни.

«Синтаксис» исторического процесса

Можно отметить, что ещё в то время, когда писалась «Немецкая идеология», Маркс уже представлял грамматику и синтаксис теории истории, которая прослужит ему до конца его дней как мыслителя. Он мог, исходя из этого представления, указать на то, что все исторические явления, происходящие под его пристальным взглядом, делятся на категории «базиса» и «надстройки». Базис состоит из (1) *средств* производства (определяемых Марксом как [а] природные ресурсы, доступные для данной человеческой группы в данное время и в данном месте, [b] рабочая сила или население, потенциально способное к производительному труду, [с] доступное технологическое обеспечение) и (2) *способов* производства, — то есть действительных отношений по-человечески используемой силы, обеспечиваемой средствами [производства] в определённое время и место. Надстройка состоит из актуального классового деления, порождённого борьбой за контроль над средствами производства в условиях материальной недостаточности, институтов, законов, форм государственного правления и т. д., которые обусловлены разделением труда. К надстройке принадлежит также весь корпус обычаев, нравов, представлений, которые, с одной стороны, утверждают ак-

³⁵ Там же. С. 28.

туальные общественные формы, сферу высокой культуры (религию, науку, философию, искусство и т. п.), которая обеспечивает рационализацию текущей социальной структуры, с другой стороны. Исторические сведения в форме мельчайших фактов и документальных подтверждений того, что происходили особого рода события — лексические элементы существующего исторического документа, — представляются понятными, по мнению Маркса, единственно из-за их подверженности подразделению на две категории исторически значимых событий, которые обеспечиваются понятиями базиса и надстройки.

Раз эта грамматическая классификация исторических явлений произведена, становится возможным применить синтаксические принципы для «объяснения», почему же происходят изменения в сферах человеческой практики, которые концептуально и представляют эти категории. Эти синтаксические принципы суть не менее чем законы *механической причинности*, которые управляют отношениями между базисом и надстройкой, возникающими на их основе. Центральный синтаксический принцип в системе исторического анализа Маркса, посредством которого должен быть обеспечен «смысл», или «значение», всего исторического процесса, просто устанавливает, что, хотя изменения в базисе определяют изменение в надстройке, обратное не имеет места, — то есть изменения в общественных и культурных измерениях исторического существования не влияют на изменения в базисе.

Человеческая изобретательность и человеческие действия, несомненно, могут привести к изменениям в средствах производства. Войны изнуряют рабочую силу, так же как голод и эпидемии; изобретения изменяют характер технологического обеспечения; использование природных ресурсов их истощает и т. д. Но изменения, повлиявшие на средства производства, не являются функциями изменений общественного порядка или официально признанного культурного наследия (философии, религии, искусства и т. д.) данного общества. Отношения между базисом и надстройкой, следовательно, не только однонаправленные, но и строго Механистические. В этих отношениях вовсе нет ничего диалектического.

Несмотря на это, основные формы надстройки демонстрируют те же ключевые характеристики, что и формы стоимости в анализе Марксом товара в «Капитале». Их четыре, они похожи тропологически в их описании Марксом, и они следуют одна за другой так же, как это рассмотрено в «Капитале» в отношении форм стоимости. Эти четыре формы общества (первобытное коммунистическое, рабовладельческое, феодальное и капиталистическое), таким образом, составляют основные категории, в рамках которых явления истории рассматриваются как подлежащий

организации диахронный процесс. А их последовательность конституирует действия драмы значительных исторических событий, которой Маркс намеревался в своих исторических трудах обеспечить внутреннюю сюжетную структуру, где может раскрыться смысл всего процесса.

В этом пункте необходимо подчеркнуть, что Маркс не утверждает, что особое содержание *индивидуальных* умственных процессов детерминировано внешним миром. Как и сходным образом материалистически Гоббс до него, Маркс допускает, что индивидуальное воображение может порождать бесконечное число всевозможных образов мира, которые могут не иметь вовсе никакого отношения к внешнему миру и только выражать внутренние устремления человеческого сердца. Но он отрицал, что такие творения индивидуального воображения могут стать значительными общественными силами, за исключением той степени, в какой они приспосабливаются к способам производства и соответствующим им общественным продуктам.

Более важно то, что *изменения* в общепризнанных формах человеческого сознания следуют только за изменениями в основании каждой формы человеческого общества, в способе производства. Именно он влияет на изменения в зависимой [от него] общественной и культурной надстройке. Когда необходимость изменений в общественном порядке становится явной, тогда индивидуальные продукты «чистого» сознания становятся возможными кандидатами для доступа к общепризнанному сознанию групп. Это является основой фундаментального закона Маркса об историческом изменении во всех его измерениях, закона, который он выдвинул в предисловии к своей работе «К критике политической экономики» в 1859 году, что является примерно серединой между его ранним философствованием 1840-х годов и смертью в 1883-м.

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определённой степени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, *реальный базис*, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определённые формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной степени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями; или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро

происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства, от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче, — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по её сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она даёт достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах «самого старого общества»³⁶.

Как можно увидеть из этого отрывка, для Маркса значительная причинная зависимость идёт от базиса к надстройке *прямым*, а не диалектическим, путём. Между причинными силами, которые способствуют общественным трансформациям, и между общественными трансформациями и переменами в культуре существует запаздывание; запаздывание это *инерционное*, вызванное неспособностью человеческого сознания в условиях фундаментальных трансформаций базиса отказаться от тех способов представления реальности, что унаследованы (поскольку основаны на них) от прежних способов производства. Только после того, как в данном обществе установлен в качестве доминирующего новый способ производства, могут быть установлены в качестве всеобщих признанных формы как сознания, так и практики: в виде новых законов, новых форм государственного устройства, новой религии, нового искусства и т. д.

Что *есть* во всем этом диалектического (и здесь находится мера долга Маркса немецкому идеализму), так это способ перехода от одной формы *всеобщего признанного сознания* к другой. Приспособление человеческого сознания и надстройки к трансформациям, вызванным изменениями в базисе, является диалектическим процессом, в точности аналогичным топологическим изменениям, который имеет место, когда первобытное сознание отказывается от Метафорического отношения к природе и человечеству в целом и переходит к Метонимическому пониманию этих отношений. От Метафорического через Метонимическое к Синекдохическому сознанию — это стадии, через которые человечество проходит путём диалектических трансформаций отношений к (природному и социальному) контекстам в своём переходе от варварского к развитому цивилизованному сознанию.

Но именно из-за того, что эти трансформации сознания порождены диалектически, принципами, управляющими действиями самого сознания, мы не можем, как делал это Маркс, судить

³⁶ Маркс К. К критике политической экономии. М., 1990. С. 5 (курсив Х. Уайта).

о периоде трансформаций через собственное его сознание, — как склонны это делать обычные историки, пытаясь реконструировать сознание эпохи в его же собственных терминах. Сознание эпохи всегда больше или меньше, чем то, что чистое восприятие, не затемнённое унаследованными предпосылками о том, какой должна быть реальность, обнаруживает в качестве действительной социальной реальности эпохи.

«Феноменология духа» Гегеля как теория исторических трансформаций сознания имеет ценность для Маркса как модель аналитического метода. Стадии сознания (*общепризнанных* форм сознания) соотносятся диалектически: через утверждение, отрицание, отрицание отрицания и т. д.; но эти стадии сознания представляют только *феноменальные формы* исторического бытия. Истинное *содержание* исторического бытия, — то, которое делает его предметом научного анализа, то есть номологического причинного анализа, — следует искать в способе производства, простых отражениями которого являются феноменальные формы.

Люди в своём собственном уме соотносят себя с природой и другими людьми *диалектически*, но в *действительности*, настаивает Маркс, они относятся к природе в модальности *механической* причинности. Их постижение мира опосредовано сознанием, но их *существование* в мире детерминировано действительными отношениями, которые они поддерживают с природным и социальным мирами; и эти действительные отношения, в свою очередь, в природе строго обусловлены и детерминированы. В этом смысл часто цитируемого афоризма Маркса: «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»³⁷.

Изменения, которые имеют место в базисе, не являются в таком случае результатами диалектического взаимодействия способа производства с миром природы; напротив, изменения в способе производства вызваны строго механическими законами. Истощение почвы, уменьшение населения, изобретение новой техники для эксплуатации природы — все эти изменения в *средствах* производства являются результатом тех изменений, которые объяснимы естественнонаучными концепциями причинных отношений. Изобретение новой машины, такой как паровая, которая могла преобразовать отношение между технологическим обеспечением и рабочей силой, представляется функцией ума, посвятившего себя решению *практических* проблем; и оно представляет не *диалектический* процесс, а скорее применение способа мышления (механизма) к решению специфической проблемы, обусловленной необходимостью увеличения производительности для целей потребления или обмена.

Более того, трансформация базиса является строго *механически* возрастающей, не диалектической. Её воздействие на надстройку подобно установлению диалектического взаимодействия

³⁷ Маркс К., Энгельс Ф.
Немецкая идеология. С. 20.

между унаследованными социальными формами и сопутствующими им способами сознания и новыми формами, вызванными происходящими в базисе трансформациями. Но даже это воздействие на надстройку является по природе *механическим*, а не *диалектическим*. Что касается форм сознания, которые, как указывал Маркс во «Введении» [к работе «К критике политической экономии»], получают публичное признание в ответ на изменения, вызванные в обществе изменениями в базисе, то они *предопределены* этими изменениями. «Поэтому, пишет Маркс,

человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда *материальные условия* её решения уже имеются налицо или, по крайней мере, находятся в процессе становления»³⁸.

Одним словом, все общезначимые социальные «проблемы» совсем не являются проблемами, но «головоломками», так как, по мнению Маркса, такие «проблемы» можно всегда полагать решаемыми и сделать возможные попытки их разрешения средствами, которые находятся в том же времени и месте, где «проблемы» возникли. Нет ничего «диалектического» в процессах, которые порождают критические проблемы, с которыми должно иметь дело человечество на разных ступенях исторического процесса. И нет ничего «диалектического» в средствах, используемых людьми в различных исторических ситуациях в их усилиях решить эти проблемы. Что здесь «диалектического», так это последовательность «форм» общества и культуры, которые создаёт сознание вслед за его решениями социальных проблем, вызванных трансформациями в базисе. И Маркс использует «диалектический» метод для анализа истинного содержания форм общественной и культурной жизни, которые появляются в истории, точно так же, как он использовал этот метод при раскрытии истинного содержания форм стоимости в начальной главе «Капитала».

Понятие разделения труда служит в качестве организующей идеи в социальной теории Маркса таким же образом, как и трудовая теория стоимости служит в качестве организующей идеи его экономических теорий. Именно разделение труда бросает человечество в ситуацию раскола и самоотчуждения, о которых исторический документ свидетельствует как о кажущихся *естественных* условиях существования человека. Так, Маркс пишет в «Немецкой идеологии»: «...с разделением труда... дано в то же время и *распределение*, являющееся притом — как количественно, так и качественно — *неравным* распределением труда и его продуктов; следовательно, дана и *собственность*: зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети — рабы мужчины». Он предложил назвать такое рабство

³⁸ Маркс К. К критике политической экономии. С. 5 (курсив Х. Уайта).

«первой собственностью» и определил её, в соответствии с современной политической экономикой, как «распоряжение чужой рабочей силой». И Маркс делает вывод о том, что «разделение труда и частная собственность, это — тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности»³⁹.

Именно в разделении труда, далее, Маркс находит истоки раскола в общественной жизни между частными и публичными, индивидуальными и всеобщими интересами. Несомненно, он допускает, что именно *природа* человеческой жизни создаёт различия. Общественный интерес, говорит он, существует «в реальной действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделён труд». Но как только начинается разделение труда, настаивает Маркс, «у каждого появляется какой-нибудь определённый, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак, или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни»⁴⁰. Таким образом, люди становятся рабами своего собственного творения, инструментами той самой власти, которая дала контроль над природой человеческому роду в целом. Человечество становится разделённым и атомизированным; а индивидуумы разрываются между желанием стать совершенным человеком и необходимостью действовать в качестве специализированных инструментов производства. «Это закрепление социальной деятельности» в функционально дифференцированных сферах жизни является, полагает Маркс, «одним из главных моментов во всем предшествующем историческом развитии»⁴¹. И внутри индивидуума в конфликте между его стремлением и данной ему социальной ролью, и в обществе в целом между индивидуальными и общественными интересами Маркс обнаруживает движущую силу помимо создания государства. Так, он говорит, что, хотя государство всегда учреждается «на реальной основе имеющих в каждом семейном или племенном конгломерате связей... в особенности... на основе интересов классов, которые, будучи обусловлены уже разделением труда, обособляются в каждой такой людской совокупности и из которых один господствует над всеми другими»⁴², отдельная форма государства есть реальное выражение особых интересов особого класса, который предлагает себя как *определённое* выражение *всеобщих* интересов человечества в целом.

Вот почему в конечном счёте каждый из предлагаемых «всеобщих интересов» проверяется и господствующим, и подчинённым классами на своём опыте как что-то постороннее, запредельное или чуждое человеку, — чуждое, но благотворное, — в случае

³⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 29.

⁴⁰ Там же. С. 31.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 30.

господствующих классов (поскольку устанавливает «естественное» качество их власти и привилегий), — чуждое, но пагубное, — в случае подчинённых классов (поскольку разрушает их стремление реализовать полностью личные и классовые интересы). «Именно потому, что индивиды преследуют *только* свой особый интерес — не совпадающий для них с их *общим* интересом... — это всеобщее выступает как „чуждый“ им, „независимый“ от них, т. е. опять-таки особый и своеобразный „всеобщий интерес“»⁴³. С другой стороны, «*практическая борьба* этих особых интересов, всегда *действительно* выступавших против общих и иллюзорно общих интересов, делает необходимым *практическое* вмешательство и обуздание особых интересов посредством иллюзорного „всеобщего“ интереса, выступающего в виде государства»⁴⁴. Таким образом, «социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть»⁴⁵, как абстрактная сила, которая «переживает» их, скорее, чем та, что есть в действительности, то есть их *собственная сила*, нацеленная, направленная, обращённая к общественным интересам.

Такая реификация порождает тот «террор», которому подвергается человек при первой же попытке придать смысл истории. Поскольку социальная сила воспринимается как природная, «о происхождении и тенденциях развития которой люди ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд собственных фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и это поведение», то человек склонен рассматривать себя жертвой истории, а не её правителем. Таким образом возникают все те *детерминистские теории* истории, которые сводят человека до статуса слуги сил, его превосходящих, способствуя тем самым деградации *большинства*: теологический детерминизм св. Августина, метафизический детерминизм Гегеля, традиционалистский детерминизм Бёрка, грубый материалистический детерминизм английской политической экономии и даже, в принципе, социологический детерминизм Токвиля. Это же является началом для всех тех наивных выступлений действующих из лучших побуждений гуманитариев, гуманистов, эстетов, романтиков и утопических социалистов, утверждающих свободу индивидуальной воли и способность человека изменять этот мир

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

благодаря трансформации чувственности, через которую и даётся человеку постижение мира.

Однако ни одна из этих концепций исторического процесса не подходит вплотную к сущностной правде: одновременной необходимости и мимолетности сдерживающей и освобождающей силы самого общественного порядка. Одним словом, ни одна из них не понимает динамику общества и образ развития исторического процесса в целом. Одни исходят из свободы человека перед лицом насущной необходимости, которая управляет им с самого начала и требует железного подчинения интересов индивидуума группе; другие только сетуют на эту необходимость и убегают в ребячливые мечты о свободе, которую можно реализовать только после гибели общества как такового.

«Семантика» истории

Маркс, напротив, утверждал, что обнаружил в Механистических отношениях, имеющих место между базисом и надстройкой, концептуальную основу динамической исторической науки и инструмент предсказания результатов истории в её *текущей* общественной фазе. «Диалектический материализм» — сочетание логики Гегеля и убеждённости Фейербаха в том, что всякое познание должно начинаться с чувственного опыта, — «новая наука» Маркса обеспечивает научное оправдание тому убеждению, что «общественная» жизнь, знакомая каждой фазе истории с первобытных времён, *должна исчезнуть*. Более того, она находит в буржуазном обществе, надстроечной форме капиталистического способа организации средств производства, и последнюю фазу, и средство разрушения этой общественной жизни. Если вся предыдущая история является историей классовой борьбы, как это утверждает «Коммунистический манифест», то «буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства... но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формаций завершается предыстория человеческого общества»⁴⁶.

Динамика этого процесса трансформации, в котором преодолевается само общество, выражена наиболее ясно в «Манифесте Коммунистической партии» (1848). Кеннет Бёрк в «Грамматике мотивов» проанализировал «Манифест» в «драматических» терминах, подчёркивая ту степень, в которой (и по присутствию истории в этой работе Маркса) элемент «сцены» определяет и обеспечивает понимание «действующих лиц, действий и сил», которые кажутся материалом исторического процесса. По мнению Бёрка, это возвышение «сцены» над «действующим лицом» открывает, в сущности, *материалистическую* концепцию истории

⁴⁶ Маркс К. К критике политической экономии. С. 6.

Маркса, показывает, что Маркс — *детерминистский* философ в традиции Гоббса, и отделяет его от такого подлинно диалектического мыслителя, как Гегель, для которого «силы» и «цель» играют гораздо большую роль в понимании истинного значения истории.

Анализ, проведённый Бёрком в той мере, в какой он сделан, вполне достаточен, но он скрывает, в какой степени (в «Манифесте» так же, как и в других работах) мысль Маркса двигалась одновременно на двух уровнях, апеллируя к обеим концепциям реальности — Механистической и Органицистской, — и использовала два фундаментально различных языковых протокола — Метонимический, с одной стороны, и Синекдохический — с другой. Итак, далее Маркс выстроил сюжет исторического процесса двумя способами — Трагическим и Комическим одновременно, — но таким образом, чтобы сделать первый сюжет *фазой* внутри второго и тем самым позволить себе звание «реалиста», в то же время сохраняя свою мечту об утопическом примирении человека с человеком *вне* социального состояния. Снятие Трагического состояния, которое преобладает в истории с момента падения человека до общества через разделение труда, составляет, по мысли Маркса, научное оправдание *Радикальной* политической позиции, которую он намеревался извлечь из своего изучения истории.

Краткий анализ теории истории, изложенной в первой части «Манифеста», проиллюстрирует то, что я имел в виду, когда описывал идею истории Маркса.

«Манифест» начинается с описания особой природы структуры *всего* предшествующего периода истории: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов». Различные классы всех предшествующих обществ «находились в вечном антагонизме друг к другу» и «вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу»⁴⁷. Эта непрерывная борьба, доказывает Маркс, время от времени приводила к взрывам, критическому революционному переустройству всего общественного порядка. Но такое переустройство не заканчивалось миром; оно просто ставило «новые классы, новые условия угнетения и новые формы борьбы на место старых»⁴⁸. Тем не менее этот процесс приводил к «упрощению» «классовых антагонизмов». Общество всё более и более раскалывалось на два лагеря, на два больших, стоящих друг против друга класса: буржуазию и пролетариат.

Оппозиция является существенным структурным отношением в истории, но отношение между *фазами* процесса развития — диалектическое. Так, о последовательности смены классов Маркс говорил:

⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М., 1989. С. 24.

⁴⁸ Там же. С. 26.

Из крепостных средневековья вышло [*hervorspringen*] свободное население первых городов; из этого сословия горожан развились [*entwickellen*] первые элементы буржуазии⁴⁹.

Образы развития — Органицистские; способ отношения — Синекдохический. Модальность отношений между разными фазами в эволюции базиса, тем не менее, характеризуется разными терминами.

Феодалная... организация промышленности... более не могла удовлетворить спроса, возраставшего с новыми рынками. Место её заняла [*anltelen*] мануфактура. Цеховые мастера были вытеснены [*verdrängt*] промышленным средним сословием; разделение труда между различными корпорациями исчезло, уступив место разделению труда внутри определённой мастерской⁵⁰.

Здесь образность Механистическая, способ соотношения частей Метонимический, а условия дальнейшей трансформации общественного порядка описываются, по существу, языком механистической каузалности:

Но рынки всё росли [*immer wuchsen*], спрос всё увеличивался [*immer steigt*]. Удовлетворить его не могла уже и мануфактура... Место мануфактуры заняла [*anltelen*] современная крупная промышленность, место промышленного среднего сословия заняли миллионеры-промышленники, предводители целых промышленных армий, современные буржуа⁵¹.

И Маркс заканчивает эту увертюру к очерку, обрисовку элементов исторического поля и их классификацию в терминах их исторической функции следующим образом:

Мы видим, таким образом, что современная буржуазия сама является продуктом длительного процесса развития, ряда переворотов в способе производства и обмена⁵².

Затем Маркс переходит к описанию развития современной буржуазии, причём таким образом, чтобы изобразить её как форму общественной организации, которая несёт зёрна собственного разрушения и самотрансформации внутри себя. Он иронически описывает способы, которыми современный средний класс в погоне за прибылью в действительности достигает ниспровержения, опровержения и истощения своих собственных идеологических ресурсов, своих наиболее высокочтимых сознательных верований и привязанностей. Буржуазия, утверждает Маркс, не только «разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения» и «в ледяной воде эгоистического расчёта потопила священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мешанской сентиментальности», но также «превратила личное достоинство человека в меновую стоимость» и «заменяла эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, чёрствой»⁵³. Одним словом, буржуазия создаёт условия, при которых человек ясным и незатуманненным взглядом должен, наконец, посмотреть в лицо порочно-му положению его тысячелетнего существования в «обществе». Буржуазия, таким образом, создаёт способ сознания, в котором

⁴⁹ Там же (курсив Х. Уайта).

⁵⁰ Там же (курсив Х. Уайта).

⁵¹ Там же (курсив Х. Уайта).

⁵² Там же. С. 26.

⁵³ Там же. С. 27–28.

«реализм», учитывая истинную природу общественного порядка, может обрести форму реализма как могущественной способности трансформировать саму «реальность», которая дала возможность для основания современной науки в целях эксплуатации материального мира.

Ирония буржуазного общества, полагает Маркс, состоит в том, что оно не может существовать, «не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений»⁵⁴. Этот революционный порыв вызван «потребностью в постоянно увеличивающемся сбыте продуктов»⁵⁵. Достижения буржуазии поистине героические, прометеевские, если исходить из марксовской оценки её подъёма и развития, но современная ситуация обладает внутренним противоречием: потребность во всё расширяющемся рынке заставляет буржуазию восставать против «тех отношений собственности, которые являются условием существования буржуазии и её господства»⁵⁶. Из-за этого парадоксального положения возникают «кризисы», которые периодически вспыхивают в наиболее развитых экономических системах.

Внутренние противоречия буржуазной жизни приводят к «эпидемиям», и особенно к такой эпидемии, которая «всем предшествующим эпохам показалась бы нелепостью — эпидемии перепроизводства»⁵⁷. И по иронии, те лекарства, которые использует буржуазия при этих эпидемиях, содействуют ещё более опасным их вспышкам в будущем:

Каким путём преодолевает буржуазия эти кризисы? С одной стороны, путём вынужденного уничтожения целой массы производительных сил, с другой стороны, путём завоевания новых рынков и более основательной эксплуатации старых. Чем же, следовательно? Тем, что она prepares более всесторонние и более сокрушительные кризисы и уменьшает средства противодействия им⁵⁸.

В результате всего этого то самое оружие, которым буржуазия «ниспровергала» старый феодальный порядок, «направляется теперь против самой буржуазии»⁵⁹. Но сила, созданная буржуазией, сила, при помощи которой должно осуществиться её собственное разрушение, не возникает *ex nihilo* как *результат некоторой действующей механически причины* в её окружении, тем способом, которым создаются новые системы производства. Сила, которая осуществит разрушение буржуазии, должна быть составлена из всех отчуждённых классов, которые были сведены до положения просто «товара», — то есть до совершенно нечеловеческого или природного положению, — эксплуататорскими действиями наиболее деятельных членов самого класса буржуазии. Этим новым классам радикально отчуждённых «отбросов» ка-

⁵⁴ Там же. С. 28.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 31.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

питалистической системы является пролетариат, «рекрутируемый из всех классов населения».

Происхождение пролетариата, в таком случае, представляется по-иному. Первоначально он существует в состоянии тотального рассеяния без какого-либо осознания своего положения «отбросов». Однако по мере развития эти отбросы превращаются в богатство; из несчастья земли формируется инструмент человеческого освобождения.

Таким образом, в то время, как историю буржуазии Маркс выстраивает по сюжету Трагедии, история пролетариата ставится им в более широкие рамки Комедии, исходом которой является разрушение всех классов и превращение человечества в органическое целое. Не удивительно, что Маркс выстраивает сюжет этой Комедии как драму в четырёх актах, соответствующих стадиям классической драмы: *pathos*, *agon*, *sparagmos* и *anagnorisis*, соответственно.

Действие драмы движимо борьбой с буржуазией, но сначала «борьбу ведут отдельные рабочие, которые образуют рассеянную по всей стране массу» и которые даже не знают своего настоящего врага, буржуазию, а вместо этого борются с «врагами своих врагов — остатками абсолютной монархии»⁶⁰. На этой стадии сознание пролетариата является только настроением (*pathos*). Пролетариат просто существует в себе, не для себя и не осознавая других. С развитием промышленности, однако, «пролетариат не только возрастает численно; он скопляется в большие массы, сила его растёт, и он всё более её ощущает». Рабочие начинают создавать «коалиции (профессиональные союзы) против буржуа» и, думая о своих собственных интересах, вовлекать эксплуататоров в открытую борьбу⁶¹. Эта борьба объединяет рабочих в политические партии, группы, организованные для борьбы именно на политической арене. Это есть стадия агона; здесь пролетариат существует в сознательной оппозиции к буржуазии. Он существует для себя, следовательно, населяет мир, который знает жёстким и в котором грубая сила считается средством к единственной цели, которую могут представить массы, — к улучшению их материальных условий, *несмотря на угрозу со стороны других*⁶².

Эта «организация пролетариев в класс, и тем самым — в политическую партию», тем не менее постоянно вновь разрушается «конкуренцией между самими рабочими». Тем самым за агонической стадией следует *sparagmos*, распадение пролетариата на отдельные части. Этот распад, однако, необходим (в терминологии Гегеля) для прихода пролетариата к осознанию своего собственного потенциального объединения. Пролетариат, говорит Маркс, «становится каждый раз сильнее, крепче, могущественнее»⁶³. Этому повторяющемуся подъёму пролетариата из

⁶⁰ Там же. С. 33–34.

⁶¹ Там же. С. 34.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 35.

состояния рассеяния, в котором он оказался в результате его *агона*, помогают раздоры, которые имеют место внутри самой буржуазии.

Буржуазия, отягощённая пережитками старого аристократического порядка и некоторыми собственными элементами, которые стали антагонистическими для неё, вынуждена время от времени призывать себе в помощь пролетариат для борьбы со своими врагами. За этим, как само собой разумеющееся, следует политическое и общее образование пролетариата. Те представители аристократии и буржуазии, которые стали жертвами более сильных элементов буржуазного порядка, опускаются до положения пролетариата, объединяются с ним, делают его намерения своими собственными и «передают пролетариату элементы своего собственного образования»⁶⁴. Таким образом, пролетариат постепенно становится уже не только складом отбросов всех других классов, но и классом, который *знает*, что он таков, а потому делается космополитичным и бесклассовым в своих устремлениях. Он становится классом, который не только в себе и для себя, но одновременно и в себе, и для себя, и, следовательно, является действительно революционным классом, классом который разрешает «загадку истории». Этот процесс трансформации так описывается Марксом:

Наконец, в те периоды, когда классовая борьба приближается к развязке, процесс разложения внутри господствующего класса, внутри всего старого общества принимает такой бурный, такой резкий характер, что небольшая часть господствующего класса отрывается от него и примыкает к революционному классу, к тому классу, которому принадлежит будущее. Вот почему как прежде часть дворянства переходила к буржуазии, так теперь часть буржуазии переходит к пролетариату, именно — часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения⁶⁵.

И результатом этого роста и трансформации сознания становится то, что пролетариат делается единственным «действительно революционным классом», суперклассом, классом всех классов, так, что, в то время как «все прочие классы приходят в упадок и уничтожаются с развитием крупной промышленности», пролетариат же становится «собственным продуктом» этой промышленности⁶⁶. Свойство «собственной» природы этого революционного класса проявится, пишет Маркс, когда пролетариат займёт такое положение в обществе и истории, при котором будет способен «упрочить своё уже приобретённое положение в жизни, подчиняя всё общество условиям, обеспечивающим их способ присвоения»⁶⁷.

Пролетарии же могут завоевать общественные производительные силы лишь уничтожив свой собственный нынешний способ присвоения, а тем самым и весь существовавший до сих пор способ присвоения в целом⁶⁸.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же. С. 36.

⁶⁸ Там же.

Вот почему у пролетариата, по иронии, «нет ничего своего, что надо было бы им охранять; они должны разрушить всё, что до сих пор охраняло и обеспечивало частную собственность»⁶⁹. А когда пролетариат придёт к себе самому, то результатом будет Коммунизм, такое положение общества, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»⁷⁰.

Очевидно, что такое четырёхступенчатое движение пролетариата есть *историческое описание* не действительных стадий, через которые пролетариат *уже* прошёл, а тех стадий, через которые, как представляется это Марксу, он *должен* пройти, если *грядет* такой тип общества, который ему видится как результат исторического развития. Каковы же были основания, не говоря о явно выраженных полемических целях эссе, для описания Марксом этих четырёх стадий тем способом, которым он фактически их характеризовал?

Выше я отметил, что структура сюжета (в зародыше) всех значительных процессов истории сформулирована таким образом, чтобы позволить Марксу постулировать финальную стадию пролетарского движения как Синекдохическое единство частей в целом. Анализ выполнен в Метонимическом ключе, то есть в явно выраженных механистических, или причинных, терминах. Но то, что описывается, — это трансформация условий, первоначально описанных Метафорическим способом, через описание в Метонимически редуцированном виде к Синекдохическому единству частей в целом. Маркс пишет историю с точки зрения мыслителя, который сознательно предпочёл Метонимическую стратегию упрощения поля событий до матрицы Механических каузальных сил, которые осуществляют их трансформацию строго детерминистски. Но Маркс освобождает общественный порядок от полной детерминации каузальными силами как способа представления динамики его внутренних структурных свойств. Хотя весь общественный порядок следует (и подчинён в своей массивной конфигурации) причинам, механически действующим в базе (способе производства), внутреннюю динамику надстройки следует понимать через Синекдохические отношения. И коммунизм, по мнению Маркса, не что иное, как общественный порядок, рассмотренный с точки зрения совершенной Синекдохической интеграции.

Должно быть очевидным структурное сходство между методом анализа истории Марксом и его методом анализа товара (в первой главе «Капитала»). Исторический документ разделён на явный и скрытый смысловые уровни, которые относятся друг к другу как феноменальная форма к истинному содержанию. Содержание истории меняется по возрастающей, — то есть количественно, — из-за изменений в средствах производства, которые требуют трансформации способа производства. Но первенство

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. С. 47.

способа производства как каузальной силы, определяющей формы, которые появляются в надстройке, остаётся постоянным при всех изменениях. Разнообразные способы, которыми люди относятся к миру природы в их усилиях обеспечить свои человеческие потребности, определяют формы, которые принимают их общественные отношения. Фундаментальные перемены в способе производства, такие как смена первобытного коммунизма аграрной системой, использующей труд рабов, или переход от последней к феодальной организации рабочей силы, или от неё к современному коммерческому капитализму, дают критерии для описания различных «актов» исторической драмы, увиденной с макрокосмического уровня концептуализации. Путь, которому следует сознание в ответ на эти фундаментальные перемены в способе производства — путь от Метафорического сознания через Метонимическое и Синекдохическое к Ироническому пониманию парадоксальной по существу природы общественного устройства, которая порождает бедность среди изобилия, войну в условиях, когда возможен мир, недостатки (и материальные, и психические) посреди богатства. И это Ироническое осознание положения современного человека готовит почву для перехода человеческого сознания к новой и более высокой (поскольку она предполагает большее самосознание) форме Метафорического единства человека с природой, с другими людьми, с самим собой, — состоянию сознания, при котором коммунизм становится *реалистичной* возможностью для людей на следующей стадии их развития.

Одним словом, Ироническое положение, в котором обнаруживают себя современные люди, в точности похоже на то, которое становится возможным, по мнению Маркса, раз фетишизм золота признается таким, каков он в действительности и каким он следует из анализа, выполненного Марксом в первой главе «Капитала». Диалектический анализ форм стоимости возможен, так как Маркс, основываясь на вере в трудовую теорию стоимости, разделил форму и содержание. Поэтому также возможен и диалектический анализ форм исторического процесса, поскольку Маркс разделил форму истории и её содержание на основе веры в первенство базиса как силы *значительных* исторических изменений. Этот диалектический анализ является формальным доказательством в защиту уникального объяснения Марксом истинного смысла истории, и он оправдывает построение сюжета исторического процесса, данное в «Манифесте» как образ формы истории-в-целом.

Но в драме истории, как фактически её представляет Маркс, в разных действиях доминируют и разные актёры: сначала — хозяин и раб, затем — дворянин и крепостной, потом — буржуазия и пролетариат. Но пролетариат наделяется такой ролью и

бытием, как делают его истинным протагонистом всей драмы, которой был склонен стать с самого начала весь исторический процесс. Исходя из характеристики пролетариата Марксом очевидно, что для него существует человечество в целом, которым (безуспешно) пытаются стать различные группы общества в их разнообразных воплощениях на протяжении исторического процесса. И из-за особой роли, данной пролетариату, Марксу пришлось и саму буржуазию наделить особой ролью.

Буржуазия, по сюжету истории Маркса, становится Трагическим героем, благодаря падению которого пролетариат поднимается до сознания своей уникальной Комической судьбы в мировой истории. То есть, благодаря тому обстоятельству, что пролетариат — это не только жертва, но также и зритель [драмы] подъёма и падения буржуазии, весь исторический процесс может быть обеспечен Комическим исходом в качестве предопределённого конца. Так же как в «Капитале» объяснение форм стоимости осуществляется в интересах оправдания трудовой теории стоимости, так и в «Манифесте» объяснение форм общества проводится в интересах оправдания надвигающегося триумфа пролетариата и над обществом, и над самой историей. Именно это стоит за сведением Марксом того, что было принято называть «историей», до статуса «предыстории». Маркс предсказывал, что истинная история человека начнётся только с победы пролетариата над его буржуазными угнетателями, с уничтожения классовых различий, увядания государства и установления Социализма как системы обмена, основанной на принятии трудовой теории стоимости.

*Метод Маркса в его применении
к конкретным историческим событиям*

До сих пор я анализировал отрывки из «Немецкой идеологии», «Манифеста» и «Капитала» с точки зрения, направленной на установление базовых структур аналитического метода Маркса. По ходу анализа его мысли я подчёркивал тропологическую природу того, о чём обычно думают как о его «диалектическом» методе. Я предположил, что независимо от того, что Маркс подвергал анализу: стадии ли эволюции общества, формы ли стоимости или формы самого социализма, — он был склонен разводить феномены на четыре категории, или класса, соответствующих тропам: Метафоре, Метонимии, Синекдохе и Иронии. Так, ещё один пример: в конце «Манифеста», когда он классифицирует различные формы Социалистического сознания, он говорит о четырёх главных типах: Реакционном, Консервативном (или Буржуазном), Утопическом и (о его собственном, «Научном») Коммунистическом. Эволюция Социалистического сознания осуществляется от первоначального Метафорического (Реакционного) типа

через Метонимический (Буржуазный) и Синекдохический (Утопический) варианты до его кристаллизации в Научном типе Социалистического сознания (его собственном), исходя из которого все предшествующие формы могут быть определены как фрагментарные, несовершенные или недействительные. Так, Маркс говорит, что, в то время как Утопические Социалисты до сих пор «стараятся... притупить классовую борьбу и примирить противоположности...», «коммунисты борются во имя *ближайших* целей и интересов рабочего класса... и *повсюду* поддерживают всякое революционное движение, направленное против существующего общественного и политического строя»⁷¹. Этот отрывок предполагает, что даже при энтузиазме 1848 года у Маркса не было иллюзий по поводу возможности осуществления пролетарской революции *в это время*.

Коммунисты «Иронически» соединяют любое революционное движение в интересах содействия *окончательной* победы пролетариата. Эта Ироническая установка, не только в отношении буржуазии, но и в отношении революционного движения, направленного против неё, защищала Маркса от любой оптимистической иллюзии о том, что *уже* наступило время для окончательной победы. «Манифест» с его призывом к пролетариату вооружаться сам является документом Ироническим, поскольку сам Маркс во время его сочинения имел слишком мало надежд на осуществление революции, которая с энтузиазмом проklamировалась. Маркс знал, что революция не может завершиться, поскольку пролетариат Европы ещё не достиг Синекдохической стадии сознания, предполагаемой целями, им преследуемыми. В «Святом семействе» (1845) Маркс определяет коммунизм фактически как «*положительное упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека — и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человечному*»⁷². Целое поглощает себя и превращается в целостное единство частей. Вряд ли такого поглощения и превращения можно было ждать от кризиса 1848 года, что и отмечено в том же году в характеристике Марксом коммунистического сознания как имеющего только *ограниченные* цели. Позднее на это указывалось в его анализе «Классовой борьбы во Франции с 1849 по 1850 гг.», написанной в 1850 году в виде серии статей, комментирующих события, которые развивались у него на глазах.

В своём введении 1891 года к «Гражданской войне во Франции» (1871) Маркса Энгельс отметил способность Маркса «верно схватывать характер, значение и необходимые последствия круп-

⁷¹ Там же. С. 51–61 (курсив Х. Уайта).

⁷² Уайт ошибается. Данный фрагмент мы находим у Маркса в «Экономически-философских рукописях 1844 года»: Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 года // Маркс К. Социология. М., 2000. С. 258 (курсив Х. Уайта).

ных исторических событий в то время, когда эти события ещё только разыгрываются перед нашими глазами или только что свершились»⁷³. В «Классовой борьбе во Франции» Маркс охарактеризовал революционное движение 1848 года как «трагикомедию», которая служила интересам пролетариата только потому, что порождала «сплочённую и крепкую контрреволюцию», порождала тем самым «врага, в борьбе с которым партия переворота и выросла в подлинно революционную партию»⁷⁴. Одним словом, революция здесь изображена служащей в первую очередь в качестве средства развития сознания самого пролетариата путём отрицания, оппозиции или антитезы. Одно создание контрреволюционной партии позволило революционной партии самоопределиться и в своём сходстве, и в своём отличии с контрреволюционной партией.

Маркс утверждал фактически, что природа пролетарского сознания и его действительное историческое положение *требует* его поражения. Поскольку

пролетарии справедливо считали себя победителями в февральской борьбе... надо было победить их в уличной борьбе, надо было показать им, что они осуждены на поражение, когда сражаются не в союзе с буржуазией, а против неё... С оружием в руках буржуазия должна была отвергнуть требования пролетариата. Настоящей колыбелью буржуазной республики была не февральская победа, а июньское поражение⁷⁵.

Такая характеристика событий июня как истинной колыбели буржуазной республики и как поражения её «истинного» врага, пролетариата, который в феврале вместе с буржуазией боролся за низложение Луи-Филиппа, довольно похожа на диалектический анализ денежной формы, данный в «Капитале». То есть это сразу и упрощение, и прояснение через упрощение. Ложное равенство установленной в явной форме Метафоры «революция = февральское восстание» исправляется Ироническим отрицанием «революция = триумф буржуазии». Так, Маркс писал:

Февральская революция была *красивой* революцией, революцией всеобщих симпатий, ибо противоречия, резко выступившие в тот момент против королевской власти, ещё дремали мирно, рядышком, находясь в *неразвитом* виде, ибо социальная борьба, составлявшая их подоплёку, достигла пока лишь призрачного существования, существования фразы, слова⁷⁶.

Напротив,

июньская революция — революция *отвратительная*, отталкивающая, потому что на место фразы выступило дело, потому что республика обнажала голову самого чудовища, сбив с него защищавшую и скрывавшую его корону⁷⁷.

Действительным хозяином июньского восстания, в таком случае, была буржуазия, которая из-за победы в Париже раздула теперь «самоуверенность» по всей Европе. Потому, утверждал Маркс, триумф буржуазии в июне 1848 года заложил основу для свержения самой буржуазии именно потому, что обна-

⁷³ Маркс К. Гражданская война во Франции. М., 1984. С. 3.

⁷⁴ Маркс К. Классовая борьба во Франции с 1949 по 1950 гг. С. 26.

⁷⁵ Там же. С. 49.

⁷⁶ Там же. С. 51.

⁷⁷ Там же.

ружилось, какое она чудовище. Её чудовищный характер проявился в противоречиях, содержащихся в новой конституции, которую приняло Учредительное Национальное собрание.

«Главное противоречие этой конституции» заключается, согласно Марксу, в способе, которым распределяется политическая власть среди разных классов Франции:

...Посредством всеобщего избирательного права она даёт политическую власть тем самым классам, социальное рабство которых она должна увековечить, — пролетариату, крестьянству и мелкой буржуазии. А тот класс, чью старую социальную власть она санкционирует, — буржуазию — она лишает политических гарантий этой власти. Политическое господство буржуазии втиснуто ею в демократические рамки, которые на каждом шагу содействуют победе противников буржуазии и ставят на карту самые основы буржуазного общества. От одних она требует, чтобы от политического освобождения они не шли вперёд к социальному, от других — чтобы от социальной реставрации они не шли назад к политической⁷⁸.

В столь противоречивой ситуации только такое ничтожество, как Луи Бонапарт, был способен обращаться к широким слоям французского электората. Таким образом, по иронии, случилось, что

самый недалёкий человек Франции получил самое многостороннее значение. Именно потому, что он был ничем, он мог означать всё, — только не самого себя⁷⁹.

Таким образом, положение Франции под управлением Луи Бонапарта было точно таким же, каким оно является в современном капиталистическом обществе под управлением «фетишизма золота». Абсолютно ничего не стоящая сущность была отождествлена с интересами всех групп, и именно потому, что особые интересы каждой группы были отринуты при конституционном маневрировании. Французское общество было унижено до того «фарсового» состояния, которое станет предметом более всестороннего анализа в классическом труде Маркса, в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта».

История как фарс

«Восемнадцатое брюмера» начинается с его знаменитого изречения:

Гегель где-то отмечает, что все великие всемирно-исторические события и личности появляются, так сказать, дважды. Он забыл прибавить: первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса⁸⁰.

Государственный переворот Луи Бонапарта, таким образом, в первом параграфе работы Маркса представлен как Ироническая анаклаза⁸¹ к поистине Трагическим событиям, которые вынесли Наполеона I к власти во время великой буржуазной революции 1789 года. Хотя французское общество в 1848 году полагало, что осуществляет революционную программу 1789 года, в действительности же, по мнению Маркса, оно регрессировало

⁷⁸ Там же. С. 63.

⁷⁹ Там же. С. 65.

⁸⁰ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. М., 1987. С. 8.

⁸¹ Анаклаза — использование разных стихотворных размеров для перебора ритма.

к месту «позади своего исходного пункта»⁸². Весь ряд событий, которые происходят с 24 февраля 1848 по декабрь 1851-го, Маркс охарактеризовал (как он сделал это и в «Классовой борьбе во Франции») как «трагикомедию», шараду революции, которая оставила нацию в состоянии рабства более тяжкого, чем то, от которого она была освобождена в 1789 году.

Более того, Маркс отрицает, что будет правильно сказать «по примеру французов, что их нация застигнута врасплох... Подобные фразы не разрешают загадки, а только иначе её формулируют». Действительная проблема, утверждает Маркс, в том, что надо ещё объяснить, «каким образом три проходимца могут застигнуть врасплох и без сопротивления захватить в плен 36-тимиллионную нацию»⁸³.

Безусловно, это не было действительной проблемой для Маркса. По крайней мере, эта проблема не была проблемой аналитической, поскольку он уже знал ответ на неё. Проблема Маркса была литературной; ему было нужно представить то, «что произошло на самом деле», в виде убедительного повествования.

Формальный ответ Маркса на вопрос «что произошло на самом деле?» должен отличаться от того аналитического метода, который он употребил для того, чтобы найти ответ на этот вопрос. Формально, Маркс просто доказал, что победа Луи Бонапарта была результатом страха буржуазии перед пролетариатом в сочетании с обидой крестьянина и на буржуазию, и на пролетариат⁸⁴. Причины этого страха, с одной стороны, и обиды, с другой, — относятся к тем «материальным условиям», на которые опирались и которые наполняли отношения между буржуазией, пролетариатом, крестьянством и бонапартистской формой правления в 1850 году. И здесь, так же как и при анализе стоимости в «Капитале», стоит вопрос различения между формой и содержанием анализируемого явления.

Но вопрос о том, как сошлись эти разные факторы, дабы придать особую форму своим отношениям при Второй империи, потребовал от Маркса обнаружить «истинную историю [story]» за событиями, составившими хронику значительных исторических событий во Франции, которые имели место в 1848—1851 годах. В свою очередь, обнаружение этой истинной истории потребовало построения сюжета событий как истории особого типа. Эта история уже была охарактеризована в начальной ремарке как «фарс», а это означает, что Маркс составил эту историю как Сатиру. Одним словом, ничего Трагического в событиях 1848—1851 годов, когда Франция отдала себя на попечение «трёх проходимцев», не было. События, которые Маркс изобразил идущими от февральской революции к установлению Второй империи, характеризуют непрерывное падение в условия рабства, не смягчённого никаким свидетельством благородного намерения,

⁸² Там же. С. 11.

⁸³ Там же. С. 13.

⁸⁴ См.: Маркс К. Классовая борьба во Франции. С. 17, 26.

которое бы позволило охарактеризовать эти события как настоящую Трагедию.

Это отличается от характеристики Марксом событий 1789 года, деятельности буржуазии на протяжении Французской революции. Ссылаясь на революцию 1789 года, Маркс пишет:

Однако как ни мало героично буржуазное общество, для его появления на свет понадобились героизм, самопожертвование, террор, гражданская война и битвы народов. В классически строгих традициях Римской республики гладиаторы буржуазного общества нашли идеалы и художественные формы, иллюзии, необходимые им для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать своё воодушевление на высоте великой исторической трагедии⁸⁵.

Буржуазная революция 1789 года была Трагической, поскольку несоответствие между идеалами и реальностью было скрыто. Революция же 1848—1851 годов — совсем другое дело. Она «фарсовая» именно потому, что идеалы были подчинены реальности. А в итоге

вместо того, чтобы само общество завоевало себе новое содержание, лишь государство как бы оказывается возвращённым к своей древнейшей форме, к бесстыдно-примитивному господству меча и рьясы. На февральский *coup de main* 1848 года отвечает *coup de tête* 1851 года. Как нажито, так и прожито⁸⁶.

Установление Второй империи, в таком случае, представляет последнюю фазу всего хода событий, которые начались с февральского восстания 1848 года. Существует факт, который необходимо объяснить, и Маркс объясняет его, разделив «историю» факта на четыре фазы развития: февральский период; период Учредительного национального собрания (4 мая 1848 — 28 мая 1849 годов); период Законодательного национального собрания (28 мая 1849 — 2 декабря 1851 годов); и, наконец, сама Вторая империя, которая последовала за 2 декабря 1851 года и пала в дни Парижской коммуны 1871 года.

Характеристика Марксом этих фаз соответствует тем, что представлены в анализе четырёх форм стоимости в «Капитале». Так, февральский период он описывает как «пролог к революции»⁸⁷, поскольку в течение этого времени каждый вовлечённый в это восстание был воодушевлён только «общими», а не отдельными революционными целями.

...Ни в каком другом периоде нельзя... найти более лёгкой смеси напыщенных фраз и фактической неуверенности и беспомощности, более восторженного стремления к новшествам и более прочного господства старой рутины, более обманчивой видимости гармонии в целом и более глубокой отчуждённости его элементов⁸⁸.

Видимость и реальность революционной ситуации существовали в сильнейшем контрасте одна с другой, но не ощущались таковыми, — точно таким же образом, как в простой форме сто-

⁸⁵ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. С. 9 (курсив Х. Уайта).

⁸⁶ Там же. С. 11.

⁸⁷ Там же. С. 13.

⁸⁸ Там же. С. 14.

имости скрыто несоответствие между содержанием и формой в ущерб первому. Так, все «элементы, подготовившие и определившие собой революцию... временно получили место в февральском *правительстве*»⁸⁹. «Каждая партия истолковала её [революцию] по-своему». Пролетариат, наконец взявший оружие в руки, «наложил на неё свою печать и провозгласил её *социальной республикой*», тем самым указывая на «общее содержание современной революции», но содержание, «находившееся в самом удивительном противоречии со всем тем, что возможно было осуществить сразу»⁹⁰. Между тем старые общественные силы перегруппировались, «сомкнулись, опомнились и нашли неожиданную опору в массе нации — в крестьянах и мелких буржуа, устремившихся разом на политическую сцену...»⁹¹.

Этот контраст между идеалом революции и тем, что «можно было осуществить сразу», соответствует «форме» стоимости и её истинному «содержанию», как это изложено в «Капитале». Истинное содержание ситуации февраля 1848-го замаскировано общим состоянием сознания, которое в прямом смысле можно было бы назвать Метафорическим. То, что скрыто, также и представлено, но представлено в искажённой форме. Действительное содержание революции следует искать в материальных условиях, сделавших возможным февральское восстание, но это содержание противоречит *формам* социального действия, представленным на сцене 1848 года. И это было неявно признано революционными партиями, что продемонстрировал факт создания февральского режима как «временного». «Никто и ничто, — говорит Маркс, — не дерзало признать за собой право на постоянное существование и на действительное дело»⁹². Неподвижность, в которой оказалась нация после успеха государственного переворота против Луи Филиппа, для Маркса является достаточным свидетельством наличия практического противоречия, разрешить которое можно было только силой.

И это противоречие разрешилось, согласно Марксу, в течение второй фазы, периода Учредительного национального собрания, который длился с 4 мая 1848 года по 28 мая 1849 года и был периодом «буржуазной республики... живым протестом против притязаний февральских дней»⁹³. Функцией Учредительного собрания, говорит Маркс, было «*низведение результатов революции до буржуазных масштабов*»⁹⁴. Одним словом, целью второй фазы было разрешение содержащихся в первой фазе противоречий путём упрощения общего содержания революции до частного содержания, от общего управления к управлению буржуазии.

Требования парижского пролетариата, это — вздорные утопии, которым надо положить конец. На это заявление Учредительного национального

⁸⁹ Там же. С. 14.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же. С. 14.

⁹² Там же. С. 13.

⁹³ Там же. С. 14–15.

⁹⁴ Там же (курсив Х. Уайта).

собрания парижский пролетариат ответил июньским восстанием, этим грандиознейшим событием в истории европейских гражданских войн⁹⁵.

Но, по иронии, это «грандиозное событие в истории европейских гражданских войн» было исторически значительным, по оценке Маркса, прежде всего из-за провала. Пролетариат будет господствовать только из-за поражения пролетариата.

Победительницей осталась буржуазная республика. На её стороне стояли финансовая аристократия, промышленная буржуазия, средние слои, мелкие буржуа, армия, организованный в мобильную гвардию люмпен-пролетариат, интеллигенция, попы и сельское население. Парижский пролетариат имел на своей стороне только самого себя. После победы над ним свыше трёх тысяч повстанцев было убито, пятнадцать тысяч сослано без суда. Со времени этого поражения пролетариат отходит на задний план революционной сцены⁹⁶.

Поражение июньских повстанцев было охарактеризовано как прискорбное, но едва ли Трагическое событие, так как их сопротивление буржуазии не было наполнено ясным пониманием своих целей или какой-нибудь реалистической оценкой перспектив победы. Неудивительно, с точки зрения Маркса, что попытки возродить дело пролетариата постоянно терпели поражение. «Пролетариат, по-видимому, не в состоянии ни обрести своё прежнее революционное величие в самом себе, ни почерпнуть новую энергию из вновь заключённых союзов, пока все классы, с которыми он боролся в июне, не будут так же повергнуты, как и он сам»⁹⁷, — пока, одним словом, все классы не станут с ним *заодно*. Тот факт, что пролетариат, «по крайней мере, пал с честью, достойной великой всемирно-исторической борьбы», не может скрыть другой более важный факт — его поражение «расчистило почву, на которой могло быть возведено здание буржуазной республики»⁹⁸. Упрощающая природа буржуазного порядка раскрывается в том факте, что для него «общество оказывается спасённым каждый раз, когда суживается круг его повелителей, когда более узкие интересы одерживают верх над более общими интересами»⁹⁹.

Эволюция буржуазного общества отличается систематической *изменой идеалом*, от имени которых проводилась революция 1789 года. Эти самые идеалы, когда на них опираются обращающиеся к пролетариату делегаты, пытающиеся получить для своих избирателей те же самые «свободы» и «органы прогресса», что привели к власти буржуазию, сейчас были заклеены как «социалистические». Их собственные идеалы были отменены как угроза «классовому правлению», которое пыталась установить буржуазия. Но, иронически указывает Маркс, буржуазия не реализовала «ее собственный парламентский режим, её политическое господство вообще», которое бы считалось «социалистическим» с точки зрения тех элементов, которые сейчас превыше всего хотели «спокойствия»¹⁰⁰. Буржуазия, когда-то победитель в

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же. С. 15.

⁹⁷ Там же. С. 16.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же. С. 17.

¹⁰⁰ Там же. С. 51.

соревнованиях, дискуссиях, дебатах, [реализации] права большинства и т. п., далее не могла поощрять эти процессы, поскольку её требовали другие. Это с неизбежностью привело к отказу от их обязательств перед идеалами «свободы, равенства и братства» и принципами парламентской демократии. По иронии,

...осуждая как «социализм» то, что она раньше превозносила как «либерализм», буржуазия признаёт, что её собственные интересы предписывают ей спастись от опасности собственного правления; что для восстановления спокойствия в стране надо прежде всего успокоить её буржуазный парламент; что для сохранения в целостности её социальной власти должна быть сломлена её политическая власть; что отдельные буржуа могут эксплуатировать другие классы... лишь при условии, что буржуазия как класс... будет осуждена... на политическое ничтожество; что для спасения её кошелька с неё должна быть сорвана корона, а защищающий её миг должен вместе с тем, как дамоклов меч, повиснуть над её собственной головой¹⁰¹.

Этот ряд иронических инверсий дал драматический принцип, которым Маркс «диалектически» объясняет саморазрушительные действия и буржуазии, и пролетариата, служащие «коварству истории». Переход от первой фазы революции ко второй — это переход от Метафорического к Метонимическому способу существования. Во второй, или буржуазной, фазе «общество» Метонимически отождествляется с «буржуазией»; часть занимает место целого. «Парламентская республика вместе с буржуазией завладевает всей сценой, развёртывается во всю ширь»¹⁰². Но 2 декабря 1851 года эта республика хоронится «под аккомпанемент криков ужаса объединённых роялистов: „Да здравствует республика!“»¹⁰³. И похоронена она Луи Бонапартом, который и обеспечил переход от Метонимической фазы революции к Синекдохической (всеобщей). Маркс описывает этот переход таким образом:

В парламенте нация возводила в закон свою всеобщую волю, т. е. возводила закон господствующего класса в свою всеобщую волю. Перед лицом исполнительной власти она отрекается от всякой собственной воли и подчиняется велению чужой воли, авторитету. Исполнительная власть в противоположность законодательной выражает гетерономию нации в противоположность её автономии¹⁰⁴.

Эта «исполнительная власть» (Бонапарт) относится к французской нации с её различными классами так же, как холст — к другим товарам в анализе Марксом всеобщей формы стоимости в «Капитале». Так, Маркс пишет:

Франция, таким образом, избавилась от деспотизма целого класса как будто лишь для того, чтобы подчиниться деспотизму одного индивида¹⁰⁵.

Но, по иронии, она прибегла к помощи авторитета «индивида, не имеющего никакого авторитета. Борьба, казалось, кончилась тем, что все классы одинаково бессильно и одинаково безгласно, преклонились перед ружейным прикладом»¹⁰⁶. Таким об-

¹⁰¹ Там же. С. 51–52 (курсив Х. Уайта).

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С. 93.

¹⁰⁴ Там же. С. 96.

¹⁰⁵ Там же (курсив Х. Уайта).

разом «полное», или «развернутое», состояние классового конфликта, характеризующее буржуазную республику, теперь освободило место для «всеобщего» состояния буржуазной диктатуры таким образом, что, выходя вперёд как господствующий класс общества, буржуазия была лишена той самой *политической* власти, к которой стремилась в 1789 году. Всю политическую власть поручили одному индивиду, Бонапарту: «Государственная машина настолько укрепила своё положение по отношению к гражданскому обществу, что она может иметь теперь во главе шефа Общества 10 декабря»¹⁰⁷.

Маркс утверждает, что успех Бонапарта зависел от поддержки мелких крестьян-землевладельцев Франции, но замечает, что этот успех не сопровождался восхождением этого класса к политической власти. Почти точно так же как в анализе форм стоимости за общей формой стоимости следует фетишизм золота, так же и фетишизм Бонапарта следует за общей формой политической власти, представленной президентской должностью, которую Бонапарт занял. Бонапарт, «явившийся с чужбины авантюрист, поднятый на щит пьяной солдатнёй, которую он купил водкой и колбасой»¹⁰⁸, предал не только крестьянство, но и все другие классы. Рассматривая самого себя «представителем среднего класса... он стал кое-чем лишь потому, что сокрушил и ежедневно снова сокрушает политическое могущество этого среднего класса»¹⁰⁹. Рассматривая себя как «представителя крестьянства» и «люмпен-пролетариата», он также их предал, настаивая на том, что они должны учиться быть счастливыми «в пределах буржуазного общества»¹¹⁰.

Программа Бонапарта была шедевром двуличности и противоречий. Буржуазия Франции была права, в таком случае, когда заявляла (словами Маркса): «Только шеф Общества 10 декабря может ещё спасти буржуазное общество! Только воровство может спасти собственность, клятвopеcтyплeниe — религию, незаконорождённую — семью, беспорядок — порядок»¹¹¹. Точно так же «нелепость», которую впоследствии Маркс приписывал «фетишизму золота» здесь приписана всему обществу. Так, например, он пишет, ссылаясь на противоречивое отношение Бонапарта к разным классам общества:

Такая полная противоречий миссия этого человека объясняет противоречивые действия его правительства, которое, действуя наугад, ошyпью, старается то привлечь, то унизить то тот, то другой класс и одинаково возбуждает против себя все классы, — правительства, практическая неуверенность которого представляет в высшей степени комический контраст с повелительным, категориальным стилем правительственных актов, рабски скопированным с указов дяди¹¹².

Противоречия бонапартовского режима — точный аналог противоречий, которые наполняют (представляют от природы

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же. С. 98.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же. С. 106.

¹¹⁰ Там же. С. 106.

¹¹¹ Там же. С. 106.

¹¹² Там же. С. 107.

нестабильную) денежную форму стоимости. Именно это позволяет Марксу предсказать (с полной самоуверенностью) окончательное уничтожение режима. Маркс заканчивает «Восемнадцатое брюмера» описанием режима, которое предвосхищает то обвинение, которое он ретроспективно представит в 1871 году в «Гражданской войне во Франции». «Восемнадцатое брюмера» заканчивается так:

Терзаемый противоречивыми требованиями своего положения, находясь при этом в роли фокусника, вынужденного всё новыми неожиданностями привлекать внимание публики к себе... другими словами — совершать каждый день государственный переворот в миниатюре, Бонапарт погружает всё буржуазное хозяйство в сплошной хаос, посягает на всё, что революции 1848 г. казалось неприкосновенным, одних приучает равнодушно относиться к революции, а других возбуждает к революции, создаёт настоящую анархию во имя порядка и в то же время срывает священный ореол с государственной машины, профанирует её, делает её одновременно отвратительной и смешной¹¹³.

В таком случае всё, что потребовалось в 1871 году для разоблачения «гнилости» этой государственной власти и одновременно «гнилости» спасённого ею общества, — это острие прусского штыка¹¹⁴. За распадом этого «фарсового» правления неизбежно последовала его «прямая противоположность», — другими словами, Парижская Коммуна, — которая запустила французское общество на новый виток развития.

Коммуна запустила и пролетариат на новый виток сознания. Так, Маркс пишет в «Гражданской войне во Франции»:

Лозунг «Социальной республики», которым парижский пролетариат приветствовал февральскую революцию, выражал лишь неясное стремление к такой республике, которая должна была устроить не только монархическую форму классового господства, но и самое классовое господство. Коммуна и была определённой формой такой республики¹¹⁵.

Определённость призываемой «социальной республики» отражалась, утверждает Маркс, в попытках создать общественный порядок, больший, чем простая сумма частей, которые его составляют. Так, например, Коммуна была «интернациональной в полном смысле этого слова»¹¹⁶, предоставляя «всем иностранцам честь умереть за бессмертное дело»¹¹⁷. Маркс заходит так далеко, что утверждает, что в момент апогея Парижу фактически не было знакомо преступление: «В морге — ни одного трупа; нет ночных грабежей, почти ни одной кражи»¹¹⁸. В противоположность прежнему режиму, собравшемуся теперь в Версале, старающемуся ниспровергнуть Коммуну, Париж — настоящий рай: «И лицом к лицу с этим новым миром Парижа стоял старый мир Версаля... Париж — вся истина; Версаль — вся ложь; и глашатаем этой лжи был Тьер»¹¹⁹. В Париже во время Коммуны группе людей удалось на мгновение создать модель того, каким выглядело бы коммунистическое общество в будущем. Как писал

¹¹³ Там же. С. 109.

¹¹⁴ Маркс К. Гражданская война во Франции. С. 54.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. С. 64.

¹¹⁷ Там же. С. 64.

¹¹⁸ Там же. С. 67.

¹¹⁹ Там же. С. 67.

Энгельс в 1891 году: «Хотите ли знать, милостивые государи, как [эта диктатура пролетариата] выглядит? Посмотрите на Парижскую Коммуну. Это была диктатура пролетариата»¹²⁰.

Но в то же время здесь, так же как в 1848 году, революции было предначертано поражение, не только потому, что материальные условия были ещё не достаточны для основания коммунистического общества, но также и потому, что «большинство Коммуны вовсе не было социалистическим и не могло им быть»¹²¹. Призыв «социалистической республики» был только Метафорой, вмещающей в себя неопределённое содержание, каковым был «социализм», который появился под неясным обозначением: «классовое управление». Идею Коммуны следовало подвергнуть агону Метонимической редукции перед тем, как в следующем воплощении она предстанет очищенной, самосознательно Социалистической. Третья республика, установленная силой прусской армии, была социальной формой, которую приняла эта редукция. Её противоречия были не менее вопиющими, чем противоречия Второй империи, которую она вытеснила. И она была не более прочна. Пожалуй, она была даже более уродливой, существуя так, как она существовала: как неловкий компромисс между напуганной буржуазией и пролетариатом, доросшим до сознания себя как революционного класса, обогащённым историческим опытом Коммуны как источником вдохновения. В том, что Третья республика станет со временем более «нелепой», Маркс совсем не сомневался. Нелепость была предопределена ей так же, как той экономической системе, что перепутала стоймость с золотом.

Заключение

Теперь я могу резюмировать идею истории Маркса, понятую и как метод анализа, и как стратегия репрезентации. Я отметил, что, по моему мнению, точка зрения Маркса на историю имеет два измерения, или две оси, концептуализации: одна — синхронная, имеющая дело с вневременными отношениями, которые предполагаются между базисом и надстройкой; другая — диахронная, имеющая дело с трансформациями, которые постоянно происходят в обоих. Маркс разошёлся с Гегелем, настаивая на том, что фундаментальным основанием исторического бытия является скорее природа, нежели сознание, и будучи убеждённым в том, что общепринятые формы сознания Механистически детерминированы способом производства, который они отражают. Эти каузальные отношения однолинейны и полагаются обязательными в истории. Однако Маркс остаётся с Гегелем заодно в использовании «диалектического» метода для анализа последовательности форм, появляющихся в надстройке. Здесь его категории те же самые, что и у Гегеля, та же и его концепция отношений меж-

¹²⁰ Там же. С. 16.

¹²¹ Маркс К. Письмо Фердинанду Домела Ньюенгейсу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1964. Т. 35. С. 132.

ду сущностями, классифицированными под теми же рубриками. Гегелевская «логика», таким образом, применяется к задаче анализа фундаментальных форм человеческой самоконцептуализации и к социальным матрицам, внутри которых эти формы самоконцептуализации получают всеобщее признание. Более того, и категории, использованные для характеристики форм и матриц, и категории, использованные для описания отношений между ними производны от понимания Марксом по существу топологической природы категорий гегелевской «Логики». Типы человеческой самоконцептуализации и социального проектирования таких концептуализаций даны (и в конечном счёте ограничены) в способах описания реальности, обеспечиваемых в целом языком, каковые являются модальностями трансформации этих типов и проектов. Метафора, Метонимия, Синекдоха и Ирония представляют не только средства человеческой самоконцептуализации, но также и категории для анализа, посредством которых такие самоконцептуализации должны быть поняты как *стадии* в истории любого аспекта надстройки. Анализирует ли Маркс микрособытия, подобные революции 1848–1851 годов во Франции, или макрособытия, подобные эволюции человечества в целом, он всегда прибегает к топологии как основе для категоризации классов событий и стадий, через которые они проходят в своей эволюции от первоначального до окончательно-го состояния.

Так же как и у Гегеля, тропы обеспечивают основу четырёх-членного анализа Марксом (в драматических терминах) наборов исторически значимых явлений. Сюжетная структура каждого исторически значимого хода событий — от *pathos* через *agon* и *spargmos* до *anagnorisis* — представляет движение либо к свободе, либо к зависимости: по направлению к «Романтическому» преодолению мира опыта или по направлению к «Ироническому» положению зависимости. Но Маркс отрицает обе крайности; человечество не обречено ни на тотальную зависимость, ни на полное преодоление. Его историческое видение, как и видение Гегеля, колеблется между пониманием Трагического исхода каждого акта исторической драмы и пониманием Комического исхода процесса в целом. Для Маркса, как и для Гегеля, человечество достигает состояния Комического примирения с самим собой и с природой посредством Трагических конфликтов, которые, кажется, сами по себе не предполагают ничего, кроме утешения философским пониманием их благородства. Таким образом, как в своих «объяснениях» истории Маркс движется между Механистическим и Органицистским способами доказательства, так и в его «представлении» истории он движется между Трагической и Комической концепциями её фундаментальной формы.

Это двойное движение отличает Радикального историка от Консервативного (оно отличает и Гегеля, и Маркса от Ранке), хотя оба типа историков заканчивают Комической концепцией целого исторического процесса. Гегель и Маркс приняли серьёзно борьбу, чего не было у Ранке. И Гегель, и Маркс знали, что в наилучшем из всевозможных миров никогда не к лучшему, что человечество терпит действительные потери и страдания в его усилиях реализовать себя вопреки космосу, который всегда и везде всё так же непокорен и непостижим. Но, с их точки зрения, этот космос может *быть познан*; законы, которые им управляют, могут становиться всё более различимыми. Но законы, управляющие космосом, могут быть познаны только через практику, через действие, через героическое — не сказать Прометеевское — утверждение воли. Такие утверждения опасны для индивидуума и проблематичны для группы. Они приносят с собой возможность поистине Трагического провала и поражения. Но если люди действительно героичны в своих устремлениях, то через свои провалы и поражения они могут способствовать человеческому познанию законов, управляющих как природой, так и историей. Знание же таких законов обеспечивает основу человеческого преодоления тех ограничений, которые эти законы накладывают на человечество.

Можно увидеть, таким образом, что обвинение в грубом редукционизме, обычно предъявляемое Марксу Либеральными и Консервативными историками, не несёт в себе даже половины правды. Напротив, Маркс был кем угодно, но не редукционистом в своём методе, несмотря даже на то, что его концепция истории руководствуется видением *интегративных* тенденций, различных на макрокосмическом уровне. Пожалуй, Ранке был намного большим редукционистом, чем Маркс, намного большим пленником мифа, хотя его работа *кажется* направленной на восприятие исторических явлений в их особенности и уникальности. В сущности, теперь должно быть очевидным, что склонность к *дисперсивным* стратегиям репрезентации (в противоположность *интегративным*) представляет идеологическое предубеждение, не более и не менее концептуально обусловленное, чем то, которое вдохновляло Маркса в поисках решения «загадки истории». Сделать вывод, как это сделал Буркхардт, что история не поддаётся рациональному анализу, разве что только в наиболее общих категориях, и что её процессы никогда не будут поняты в качестве чего-то большего, чем последовательность «метаболических» трансформаций, — это не более и не менее мифопоэтично, чем выводы, к которым приводит Маркса его рефлексия над историей. Вера в то, что смысл истории состоит в отсутствии смысла или что незаконно её концептуализировать так, чтобы придать ей какой-то смысл, — это не только когнитивное суждение, это также

и суждение идеологическое. Маркс же пытался обосновать аналитический метод и стратегию репрезентации, которые позволили бы ему писать об истории скорее в действительном залоге, чем в страдательном. Действительный залог — это залог Радикализма. Но Радикализм Маркса был Левым, отличным от его двойника в правом крыле в своей настойчивости по отношению к тому, что история в принципе не более таинственна, чем сама природа, что изучение истории даёт законы, посредством которых можно понять и её смысл, и её главное направление развития. Тем самым это ставит читателя в ситуацию выбора между альтернативами без указания на то, каким его решение в данной ситуации должно *быть*. Более важно, это ставит читателя в ситуацию, в которой, какой бы выбор он ни сделал, он вынужден делать его в условиях самосознания более глубокого, чем если бы он принимал своё решение с точки зрения концепции Ранке, согласно которой всё идёт к лучшему, независимо от того, что происходит, или с точки зрения веры Буркхардта в то, что, чтобы ни делалось, не имеет значения.

9 Ницше: ПОЭТИЧЕСКАЯ ЗАЩИТА ИСТОРИИ ПОСРЕДСТВОМ МЕТАФОРЫ

Введение

¹ Burckhardt J. Briefe. P. 427.

Фридрих Ницше знаменует собой поворотный момент в исторической мысли, как и почти во всей культурной деятельности, девятнадцатого века, поскольку он отвергает категории исторического анализа, которые используют историки с 1830-х годов, и отрицает реальность всего подобного историческому процессу, на представлении о котором эти категории могли бы держаться. Это не означает, что Ницше не интересовался вопросами истории. Напротив, большинство его философских работ основаны на рассмотрении исторических проблем, и большинство из них могут считаться историческими по своему методу. «Рождение трагедии из духа музыки», например, это не только эссе (1871), посвящённое эстетике Трагедии, но — что, возможно, более важно — также и история взлёта и падения Трагического духа в Греции классического периода, а «Генеалогия морали» (1887) — это не только введение в нигилистическую этику, но и — что, опять же, более важно — смелое и оригинальное эссе об истории идей добра и зла в западной цивилизации. Более того, большинство работ Ницше содержат рассуждения (или пространные обращения) об историческом сознании, критику традиционной исторической мысли и предложения по превращению исторических идей в творческую цель. Таким образом, в наблюдении, высказанном Якобом Буркхардтом Ницше в 1882 году, содержится больше, чем просто зерно истины: «в сущности, конечно, вы всегда учите истории»¹.

Тем не менее идея истории Ницше была мало оценена профессиональными историками, как и гегелевская, но не потому, что его размышления об истории были спрятаны в специальном языке, характерном для Гегеля, а потому, что весь смысл слишком ясно и слишком очевидно угрожал профессиональным концепциям истории. Целью Ницше было разрушение веры в исто-

рическое прошлое, из которого якобы человек может извлечь какую-то единственную существенную истину. Для Ницше, как и для Буркхардта, существовало так же много «истин» в прошлом, как и много индивидуальных взглядов на него. С точки зрения Ницше, изучение истории никогда не должно быть просто целью в себе, но всегда должно служить средством для некоторой *жизненной* цели или задачи. Люди смотрят на мир в соответствии с целями, которые отражают их мотивацию; и им необходимы различные взгляды на историю для оправдания разнообразных проектов, которые они должны предпринимать, дабы полностью реализовать свою человеческую природу. По существу, Ницше поэтому разделил способы, которыми люди смотрят на историю, на два вида: жизнеотрицающий вид, который претендует на нахождение единственного, вечно истинного или «правильного» пути рассмотрения прошлого; и жизнеутверждающий вид, который способствует такому множеству различных взглядов на историю, сколько существует проектов для победы сознания Я в каждом индивидуальном человеческом бытии.

Желание верить в то, что есть единственная, вечно истинная или «правильная» идея истории, — это желание, по мнению Ницше, является ещё одним пережитком христианской потребности верить в одного истинного бога — или же мирского двойника христианства, Позитивистской науки с её потребностью верить в единственное, законченное, полностью истинное воплощение законов природы. Обоим этим, по существу, упрощённым концепциям истины, а также их эквивалентам в искусстве — Романтизму и Натурализму — Ницше противопоставил своё собственное понимание *относительности* любого видения реальности.

Несмотря на это, Ницше не был отрезан от искусства и науки своего времени. С самого начала он принимал их *нигилистический* смысл. Он приветствовал установление Позитивистской наукой сущностной бессмысленности природного процесса, а также концепцию Символистского искусства о конструктивистской в конечном счёте природе любой формы, смысла или содержания, которое, как кажется людям, они находят в мире. Для Ницше форма, смысл и содержание всей науки и всей религии были эстетическими по происхождению продуктами человеческой потребности спастись бегством от реальности в мечту, *наложить* порядок на опыт ввиду отсутствия какого-либо субстанционального смысла или содержания. Он полагал все «истины» извращениями первичного эстетического порыва, — поскольку они принимают мечту за бесформенную реальность и пытаются заморозить жизнь в форме этой мечты. Эстетический импульс по природе является динамическим — я бы даже сказал диалектическим, — безостановочно движущимся между мечтой и ре-

альностью, постоянно пропуская атрофированные мечты через возобновленные контакты с первичным хаосом и порождая новые мечты для поддержания воли к жизни. Такая наивысшая форма искусства как Трагедия осуществляет это диалектическое движение от мечты к реальности и обратно к мечте осознанно, держа доступ к жизненной силе открытым и позволяя высвободить эти силы в человечески соразмерном количестве энергии.

Когда Ницше размышляет об истории, он всегда озабочен определением того, как сама история может быть трансформирована в похожую творческую форму мечтания или как, одним словом, она может быть превращена в вид Трагического искусства. Этот интерес объединяет его с Гегелем; но в конечном счёте Ницше отличается от Гегеля своим представлением о том, чему учит Трагедия. Согласно Ницше, Трагедия предлагает не «высшую точку зрения», как полагал Гегель, а характеризуется порывом к растворению всех подобных точек зрения до того, как они застынут в жизнеограничивающих понятиях. Рассмотренные таким образом размышления Ницше об истории являются продолжением его рассуждений о Трагедии. И если мы должны понять цель его работы «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), мы должны прежде всего кое-что усвоить из того сочинения, из которого она выросла, — «Рождение трагедии».

Миф и история

В 1886 году Ницше написал новое предисловие к «Рождению трагедии», которая впервые была опубликована в 1871 году. Предисловие было озаглавлено как «Die Versuch einer Selbstkritik» («Опыт самокритики»), и в нем Ницше назвал две точки зрения, которые он мог ретроспективно увидеть как истинные мишени его юношеской полемики. Этими мишенями были Ирония и Романтизм. «То, что мне тогда, — писал Ницше, — пришлось схватить, нечто страшное и опасное... это была *проблема самой науки* — наука, впервые понятая как проблема, как нечто достойное вопроса!»². Иронию он рассматривал как главную черту ученых. Она была распространена по всему миру мысли и воображения под маской «научности» как «искусный оплот, воздвигнутый против — *истины*»³. «О, Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была *твоя тайна*? — спрашивал Ницше. — О таинственный ироник, может быть, в этом и была *твоя* — ирония!»⁴ Что касается Романтизма, то он для молодого Ницше был воплощен в Рихарде Вагнере и его музыке. Однако прошедшие годы научили Ницше, по меньшей мере, одной вещи: «достаточно безнадежно и беспощадно мыслить об этой „немецкой сущности“, равным образом и о современной *немецкой музыке*, которая — сплошь романтика и самая не-греческая из всех возможных форм

² Ницше Ф. Опыт самокритики // Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 49. Пер. Г. А. Рачинского.

³ Там же.

⁴ Там же.

искусства; кроме того, перворазрядная губительница нервов... в качестве... *отуманивающего* наркотика»⁵.

Имя Фридриха Ницше, безусловно, ассоциируется с возрождением интереса к мифологическому мышлению и особенно к мифу «вечного возвращения», который появился в конце прошлого века и который Ницше противопоставил христианскому мифу искупления и буржуазной доктрине прогресса. Левит, например, настаивает на том, что, хотя миф о вечном возвращении и был выдвинут в «Веселой мудрости» только как основа *морального императива*, в работе «Так говорил Заратустра» эта идея была представлена как «метафизическая истина»⁶. Фактически, говорит Левит, учение о вечном возвращении составляет «основную мысль в самой поздней работе [Ницше]»⁷.

Ещё одна точка зрения по поводу ницшевских размышлений делает его создателем другого мифа — о бесконечном обмене между дионисийским и аполлоновским началами в человеке, а следовательно, и сторонником дуалистической философии, манихейской концепции жизни, по которой жизнь в целом не является циклом, но бесконечным колебанием на месте.

Оба этих взгляда на Ницше правдоподобны и каждый имеет своё значение для правильного понимания ницшевских размышлений об истории. Но я утверждаю, что ни учение о вечном возвращении, ни учение о дионисийско-аполлоновском дуализме не приведут нас к пониманию ницшевских размышлений об историческом существовании, историческом познании и историческом процессе. Эти два мифа являются продуктами предшествующей критики исторического знания, результатами усилий Ницше, во-первых, по переводу истории в искусство, а во-вторых, по переводу эстетического взгляда в представление жизни *одновременно* в Трагических и Комических терминах.

Целью Ницше как философа было преодоление Иронии путём освобождения сознания от всех Метонимических представлений о мире (породивших учение о механической каузальности и дегуманизирующую науку), с одной стороны, а с другой стороны, от всех Синекдохических сублимаций мира (породивших учение о «высших» причинах, богах, духах и морали), возвращение сознания к овладению его Метафорическими силами, его способностью «резвиться в образах», принимать мир как чистое явление и, таким образом, высвобождение поэтического сознания человека ради деятельности более чистой, ради бытия более осознанного, чем наивная Метафора первобытного человека.

Таким образом, в «Рождении трагедии» Ницше противопоставил два вида ложного Трагического восприятия: тот, что интерпретирует Трагическое видение Ироническим способом, и тот, что интерпретирует его Романтическим способом. Уничтожение этих двух ложных концепций Трагического сознания достигнуто

⁵ Там же. С. 55.

⁶ Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949. P. 216—217.

⁷ Ibid. P. 219.

Ницше посредством реинтерпретации Трагедии как комбинации дионисийского и аполлоновского начал, как Трагическое представление о мире, выливающееся в его Комическое понимание — и наоборот. Суждения Ницше об историческом сознании, рассеянные по всем его работам, но наиболее полно представленные в работах «О пользе и вреде истории для жизни» и «Генеалогия морали», были предназначены для проведения точно такой же хирургической операции на исторической мысли его времени. История, как и Трагедия, имеет и свою ложь, и свою истину, свои и смертоносные, и освобождающие аспекты. И мы увидим, что для Ницше ложными вариантами были Иронический и Романтический, а истинным видением — комбинация из Трагедии и Комедии, которую он постарался осуществить в «Рождении трагедии из духа музыки».

Маркс пытался заново ввести понятия закона и причинности в историческую рефлексию, но таким образом, чтобы сделать возможной героическую конфронтацию между злом его собственного настоящего и многообещающими планами человека на его возможное будущее. Ницше двигало то же желание возродить героизм в век посредственности и культурной покорности, и он был озабочен новым обоснованием (на новой почве) базиса для оптимистических проектов человека на будущее. Но его стратегия была точной противоположностью Марксовой. А именно: тогда как Маркс пытался оправдать прометеевское понимание задач человечества относительно его будущего пересмотром понятий закона и причинности в истории, Ницше пытался достигнуть такого же оправдания путём уничтожения самих этих понятий.

В начале «Генеалогии морали», работе, которую Ницше называет своей наиболее «исторической», он говорит: «...по счастью, я заблаговременно научился отделять теологический предразсудок от морального и не искал более истоков зла *позади* мира»⁸. Наиболее смертоносные иллюзии современного человека (не меньше, чем первобытного) возникли в результате стремления к Метонимической редукции событий к действиям, или «явлений» к «проявлениям» воображаемых «ноуменальных» сущностей.

Совершенно так же, как народ отделяет молнию от её сверкания и принимает последнее за *акцию*, за действие некоего субъекта, именуемого молнией, так же и народная мораль отделяет силу от проявлений силы, как если бы за сильным наличествовал некий индифферентный субстрат, который был бы волен проявлять либо не проявлять силу. Но такого субстрата нет; не существует никакого «бытия», скрытого за поступком, действием, становлением; «деятель» просто присочинен к действию — действие есть все. По сути, народ удваивает действие, вынуждая молнию сверкать: это — действие-действие; одно и то же сверканье он полагает один раз как причину и затем ещё один раз как её действие. Естествоиспытатели поступают не лучше, когда они говорят: «сила двигает, сила причиняет» и тому

⁸ Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 2. С. 410 (пер. К. А. Свасьяна).

подобное, — вся наша наука, несмотря на её расчётливость, её свободу от аффекта, оказывается ещё обольщенной языком и не избавилась от подсунутых ей уловок, «субъектов»...⁹

Принципиальной задачей Ницше как философа было покончить с верой в эти воображаемые ноумены, сущности, духовные силы и тому подобное. Выставить напоказ иллюзии, произведённые, в конечном счёте, всего лишь языковой привычкой, освободить сознание от его собственной способности производить иллюзии, таким образом, чтобы воображение снова могло «резвиться в образах», но без застывания этих образов в жизнеразрушающих «понятиях»: это были высшие цели Ницше как учителя своего века.

Наиболее опасны среди этих жизнеразрушающих понятий те, что составляют основу всей морали: добро и зло. Посредством Метонимии люди создают действующие лица и силы *позади* явлений, посредством Синекдохи они иаделяют этих действующих лиц и силы специфическими качествами, наиболее специфическое из которых — *качество, быть чем-то другим, чем они есть*. Что же удивительного в том, говорит Ницше, если «вытесненные, скрыто тлеющие аффекты мести и ненависти используют для себя эту веру и не поддерживают, в сущности, ни одной веры с большим рвением, чем веру в то, что *сильный волен быть слабым, а хищная птица — ягненком*»¹⁰. Благодаря «указанию фабрикации фальшивых монет... слабость самого слабого представляла бы собою некую добровольную повинность, нечто повolenное, предпочтенное, некое *деяние*, некую *заслугу*»¹¹, а слабость отождествлялась бы с силой, ожесточенность — с благородством духа, а «зло» — с «добром».

С точки зрения Ницше, наивысшая «Ироническая» природа его собственного века разоблачила наконец это мошенничество как манипуляции языком в пользу плебейства. А в результате этот век завис на краю хаоса, столкнувшись с перспективой нигилизма более ужасного, чем тот, с которым мог бы столкнуться первобытный человек на заре человеческого сознания. Как говорит Ницше в конце «Рождения трагедии»:

...такова наша современность, как результат сократизма, направленного на уничтожение мифа сократизма. И вот он стоит, этот лишенный мифа человек, вечно голодный, среди всего минувшего и роет и копается в поисках корней, хотя бы ему и приходилось для этого раскапывать отдаленнейшую древность. На что указывает огромнейшая потребность в истории этой неудовлетворенной современной культуры, это собирание вокруг себя бесчисленных других культур, это пожирающее стремление к познанию, как не на утрату мифа, утрату мифической родины, мифического материнского лона.¹²

Хвалёное «историческое сознание» этого века было, таким образом, симптомом триумфа Иронического способа постижения мира. Но это было также и чем-то большим. Ницше утверж-

⁹ Там же. С. 431.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 432.

¹² Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру // Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 149 (пер. Г. А. Рачинского).

дал, что «историческое сознание» само по себе является тем, что питает нынешнюю болезнь, основой самой «морали».

«Рождение трагедии» заканчивается обсуждением оппозиции «исторического чувства» «мифическому» сознанию. Ницше хотел освободить человека не от мифа, но от тех «иллюзий», которые были представлены «историей» или «историческим процессом».

И всякий народ — как, впрочем, и всякий человек — представляет собою ценность ровно лишь постольку, поскольку он способен наложить на свои переживания клеймо вечности; ибо этим он как бы обезмирщивается и выявляет своё бессознательное внутреннее убеждение в относительности времени и в вечном, т. е. метафизическом значении жизни. Обратное явление наступает тогда, когда народ начинает понимать себя исторически и сокрушать вокруг себя мифические валы и ограды...¹³

Такие термины, как «история» и «исторический процесс», были «фикциями», которые Ницше строго отличал от «мифа». Но его целью и было определение степень, в которой человек смог бы ещё раз (и на этот раз осознанно) войти в мир мифического понимания и восстановить свободу, которую человеческой жизни позволяет одно только Метафорическое сознание.

Второе эссе «Генеалогии морали» начинается с обсуждения феноменологии «обещания», то есть процесса человеческого «воспоминания» клятвы или обязательства через некоторое время, донесение этого обязательства, сделанного в «прошлом», в «настоящее», но так, что это настоящее становится не «будущим», а повторением более раннего «прошлого». Ницше противопоставляет силе «воспоминания» силу «забывания» или «забвения». Эта сила, по словам Ницше, позволяет человеку «закрывать временами двери и окна сознания», отвлекаться от прошлых состояний так, чтобы он мог свободно «войти» в своё настоящее, мог соответствовать и действовать внутри ситуации с отчётливой ясностью и силой воли. Сила воспоминания делает человека негероическим, то есть *предсказуемым*.

Именно это, по необходимости забывчивое животное, в котором забвение представляет силу, форму *могучего* здоровья, воспитало в себе противоположную способность, память, с помощью которой забвение в некоторых случаях упраздняется, — в тех именно случаях, где речь идёт об обещании...¹⁴

В результате же — создание «памяти воли», не просто «пассивного неумения отделаться от вцарапанного однажды представления», но — «непрерывное воление однажды повеленного... так, что между изначальным „я хочу“, „я сделаю“ и собственным разряжением воли, её *актом* спокойно может быть вставлен целый мир новых и чуждых вещей, обстоятельств, даже волевых актов, без того чтобы эта длинная цепь воли лопнула». Но все это, по словам Ницше, предполагает сознание, которое должно «отделять необходимое от случайного, развить каузальное мыш-

¹³ Там же. С. 150–151.

¹⁴ Ницше Ф. Генеалогия морали. С. 439.

ление, видеть и предупреждать далекое как настоящее, с уверенностью устанавливать, что есть цель и что средство к ней». Короче говоря, негероический человек — это тот, который «должен стать для этого прежде всего *исчислимым, регулярным, необходимым*, даже в собственном своём представлении». Только таким образом он, наконец, сможет, «как это делает обещающий, ругаться за себя как за *будущность!*»¹⁵

Очевидно, что Ницше видел опасную силу в способности человека продлить акт воли, совершённый в один момент времени до какого-то момента в будущем, в способности помнить. Для Ницше были эквивалентами положение лицом к лицу с будущим и лицом к лицу с прошлым, проявляемое посредством исторического сознания. Берущая на себя обязательства мораль, или «совесть», — просто особая форма исторического сознания. Задачей, по Ницше, является разрушение силы стремления к постоянству, все формы мышления о котором (по существу не являющиеся Метафорическими) наложили свои обязательства на человека.

Ницше говорил, что его «Рождение трагедии» было попыткой проанализировать Трагический дух классической Греции исключительно в *эстетических* терминах, рассмотреть его как создание такой способности, другим проявлением которого являлась «музыка»; и кроме того — отличить чистую Трагедию от её ложных или безумных «морализирующих» двойников. Очевидно, что для Ницше истинно Трагическим духом был тот, что наполнил работы Эсхила, Софокла и Аристофана, в противоположность духу, наполнявшему работы Еврипида и авторов «новой комедии», и который был продуктом чистого Метафорического сознания. Трагический дух был предан, как думал Ницше, с одной стороны, Еврипидом и создателями «новой комедии», а с другой — Сократом и Платоном из-за «сведения» смысла Трагического агона к причинности или его «вырождения» до морали. Трагедия, таким образом, была предана тогда, когда смысл игры был понят как пребывающий в «принципах», иных, нежели совершеннейшее музыкальное взаимодействие аполлоновской силы порождения образов и дионисийского разрушения этих образов. Точно так же, как «смысл» (неречитативной) музыки лежит в абсолютном сочетании мелодии, ритма и гармонии, и чистая Трагедия является не чем иным, как образом обмена аполлоновских форм и дионисийских озарений, поскольку они предназначены для осуществления человеческого входа «в» (и его выхода «из») его «настоящее» в соответствующее время.

Для Ницше греки были первыми, кто оценил то, как сильно зависит человеческая жизнь от мифопоэтических способностей человека, от его способности мечтать о здоровье и красоте перед

¹⁵ Там же. С. 440.

лицом его неизбежного исчезновения. В свой золотой век греческая культура, — в это твердо верит Ницше, — развивалась при полном сознании фантастических оснований, на которых она покоилась. Он сравнивает эту культуру с дворцом, поднятым на сваях, которые, в свою очередь, погружены в липкую грязь венецианской лагуны, и хотя это и обеспечивает иллюзию постоянства и самодостаточности, следовательно, позволяя жизни идти вперёд, но окрашивает каждый акт, происходящий внутри этого сооружения, контролируемым сознанием сущностной незначительности самой жизни, её ужасающей конечности.

Но греческая культура не была простым побегом в идиллию, бегством от первобытного хаоса. В Трагическом искусстве греки ишли способ напомнить самим себе, что человеческая культура является, в лучшем случае, комплексом иллюзий, и самое большее, хрупким достижением, но что ниже лежит пустота, из которой и выходят все вещи и в которую они должны в конечном счёте вернуться, и что этот комплекс иллюзий должен постоянно испытываться и заменяться новыми иллюзиями, и что созидательная жизнь возможна только тогда, когда хаос и форма окружены более широким осознанием их обоюдной взаимозависимости. Ницше утверждает, что греческая культура в период своего золотого века воздерживалась от порыва найти *единственный* [the] идеальный мир для того, чтобы получать удовольствие от *просто* [an] идеального мира. Греки поднимали человеческую жизнь над «диким» варварством, но они не стремились к невозможному совершенству. Они достигли рискованного равновесия между совершенной формой и тотальным хаосом, чётко осознавая и постоянно поддерживая обе возможности в своём сознании.

Трагическое искусство, таким образом, отражает полный отказ греков от любого порыва *копировать* действительность или реальность, понимаются ли они как идеальная сфера сущностей по ту сторону пространства и времени или как бесконечное число явлений, представляющих себя чувствам в пространстве и времени. Трагическое искусство одновременно и создаёт реалистические иллюзии, и творчески разрушает свои собственные. Трансформируя ужас первобытной пустоты в прекрасные образы наилучшей человеческой жизни и затем разрушая их, Трагедия разрушает старые мечты, на которых основывается человеческая культура, и расчищает основание для творения новых мечтаний, которыми могут быть удовлетворены новые потребности человека. Жизнь свободного индивидуума дается для творческого создания иллюзий как поле действия в разрывах между противоборствующими системами иллюзий, а культурный дар, который защищает зрение человека от темноты бездны, удерживается от отвердевания в скорлупе, поскольку Трагедия постоянно напоминает человеку, что всякая *форма* является не чем иным,

как исключительно человеческим творением, даже если считать её основой для продвижения в будущее. Таким образом, Трагическое искусство является диалектическим искусством *par excellence*. Оно одно способно, утверждает Ницше, побудить человека на героическое столкновение с реальностью и восстановить его к жизни после такого столкновения.

Все это основано на вере Ницше в то, что особой силой человека, равно как и присущей ему слабостью, является его сознание. Сознание одновременно и позволяет человеку создавать индивидуальную человеческую жизнь, и препятствует порывам к изменению жизни, однажды уже созданной. Поскольку человек способен всматриваться в природу вещей, он способен действовать путями, характерными исключительно для человека, но вглядываясь слишком глубоко в природу вещей, понимая слишком много, человек разрушает своё желание действовать. «Познание, — писал Ницше,

убивает действие, для действия необходимо покрывало иллюзии — вот наука Гамлета, не та дешевая мудрость Ганса-мечтателя, который из-за излишка рефлексии, как бы из-за переизбытка возможностей, не может добраться до дела; не рефлексия, нет! — истинное познание, взор, проиникший ужасающую истину, получает здесь перевес над каждым побуждающим к действию мотивом как у Гамлета, так и у дионисического человека... В осознании явившейся взорам истины человек видит теперь везде лишь ужас и нелепость бытия... его тошнит от этого»¹⁶.

Несмотря на это, к счастью, продолжает Ницше, человек обладает ещё и способностью *забывать* то, что знает, — более того, способностью *отрицать* то, что знает; человек обладает способностью мечтать, играть образами, а ужас, боль и страдание, причиняемые сознанием его собственной конечности, он способен облекать в похожие на мечту обещания бессмертия. Человек может околдовать себя, *сбежать в Метафору*, тем самым обеспечивая правдоподобный порядок и форму своей жизни, действуя так, как если бы Метафора была истиной, и превратить осознание неизбежного разрушения в повод для героического утверждения. В этой способности очаровывать самого себя, наполнять дионисийскими озарениями аполлоновские образы лежит способность человека опережать самого себя, скорее действовать, а не просто созерцать, скорее *становиться*, а не просто *быть*.

В «Рождении трагедии» Ницше описывает эту уникальную человеческую способность самообмана блестящим разворотом фигур, который напоминает Метафору солища из начала «Философии истории» Гегеля: «Когда после смелой попытки взглянуть на солнце мы, ослепленные, отвращаем взор, то, подобно целебному средству, перед нашими глазами возникают темные пятна; наоборот, явление световых образов софокловских героев — короче, аполлоническая маска — есть необходимое порождение

¹⁶ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. С. 82–83.

взгляда, брошенного в страшные глубины природы, как бы сияющие пятна, исцеляющие взор, измученный ужасами ночи»¹⁷. Позже в «Генеалогии морали» Ницше сформулирует идею, безотчетно содержащую в себе точную ясность; он определит порыв к красоте как рефлекс на предварительное осознание безобразного. Важно отметить, что для Ницше красота не была отражением трансцендентальной сферы или её интериоризацией — но *реакцией* на неё, созданием одной только человеческой воли к жизни, рефлексивным действием по открытию истины мира, то есть оно не обладает никакой истиной. Именно это подразумевает Ницше в своём изречении: «...у нас есть искусство и оно для того, чтоб не умерла истина», — именно для того, чтобы не дать погибнуть осуществлению и не существует единственной, всепоглащающей истины.

Одна из целей «Рождения трагедии» — попытка истолковать трагический *агон*, не обращаясь ни к этическим, ни к религиозным (в смысле трансцендентального) категориям. Ницше намерен показать, что диалектический процесс, при котором человеческое существо движется от просто существования через отчуждение к примирению с миром, является функцией одних только эстетически постигаемых импульсов. Прежние писатели, и особенно Гегель, видели Трагическое искусство как результат конфликта между равноправным индивидуумом и общественным порядком или космическим процессом, конфликта между *aídos*, с одной стороны, и *potos, moira, physis*¹⁸ — другой. И в катарсисе, который сопровождает созерцание падения героя, виделась некая морально значимая истина о природе вселенной как указание на неясный, но реальный, трансперсональный смысл жизни. Даже Шопенгауэр рассматривал Трагедию как ведущую к пониманию *фундаментальной истины* о том, что «было бы лучше совсем не рождаться».

Ницше осуждает ложный пессимизм последнего мнения не меньше, чем ложный оптимизм предшествующего, и обнаруживает сущность духа Трагедии в твердом осознании, которое она даёт конфликту между человеческим пониманием своего существования как крайне хаотичного по природе своей и способностью человека жить своими собственными мечтами. Рассмотренное таким образом Трагическое искусство является результатом движения человека к бездне, из которой он возник через проверку образов, которые до этого поддерживали его, и движения от бездны к новому набору образов, обремененных скрытым осознанием иллюзорного характера *всякой* формы. Это движение от хаоса к форме и *обратно* отличает Трагедию от других форм *poesis* (таких, как эпос и лирика), а также от всех *систем* знания и веры (таких, как наука и религия). Все другие взгляды на человеческое существование склонны замораживать жизнь в

¹⁷ Там же. С. 88—89.

¹⁸ Т. е. конфликтом между образом и законом, судьбой, природой.

понятиях хаоса или формы; только Трагедия требует постоянного превращения осознания хаоса в волю к форме в интересах жизни: «...Аполлон преодолевает страдание индивида лучезарным прославлением вечности явления, здесь красота одерживает победу над присущим жизни страданием, скорбь в некотором смысле изгоняется прочь из черт природы»¹⁹. Дионис же, напротив, заставляет нас понять, «что все, что возникает, должно быть готово к страданиям и гибели; нас принуждают бросить взгляд на ужасы индивидуального существования — и все же мы не должны оцепенеть от этого видения: метафизическое утешение вырывает нас из вихря изменяющихся образов». «...Борьба, муки, уничтожение явлений, — продолжает Ницше, — нам кажутся теперь как бы необходимыми при этой чрезмерности бесчисленных стремящихся к жизни и сталкивающихся в ней форм существования, при этой через край бьющей плодovitости мировой воли...»²⁰. В результате этих двух опытов феноменального мира — того, который видит в преходящем вечную красоту, и того, который видит вечно преходящее в красоте — из созерцания Трагического агона мы поднимаемся с Комическим принятием жизни: «Несмотря на страх и сострадание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как единое-живущее, с оплодотворяющей радостью которого мы слились»²¹.

Очевидно, что Ницше защищает не то искусство, в котором в конечном счёте побеждает либо Аполлон, либо Дионис, но искусство, которое вобрало в себя их взаимозависимость. Верно то, что Ницше считал собственный век забывшим Диониса и отдавшимися излишнему поклонению перед Аполлоном из-за стремления к форме любой ценой. Ницше полагал, что несложно сосчитать эту цену; содействие иллюзии постоянных формы и порядка стало разрушительным для жизни как таковой. И только если бы люди вспомнили Диониса и его требования ко всем формам жизни, было бы возможным отказаться от тех форм, которые изжили свою полезность, и создать другие, более отвечающие многообразию жизненных потребностей и интересов.

Безусловно, Ницше не был защитником только культа Диониса; полный триумф Диониса, воли к хаосу, над Аполлоном привёл бы к возврату того «дикого варварства», из которого греки поднялись только благодаря жесточайшему напряжению. Но эта невострбованность аполлоновских возможностей человека означала жесткость, угнетение, подавление, жизнь лунатика. Без аполлоновской способности мечтать о Парнасе человек не смог бы жить; но порыв придавать особую форму реальности, порыв повернуть против самого человека его способность к созданию образов — все это в конечном счёте, разрушая человеческую жизнь, и являлось принципом Диониса. Более того, столь нево-

¹⁹ Там же. С. 121.

²⁰ Там же. С. 121–122.

²¹ Там же. С. 122.

стребованный принцип Аполлона предвещал реакцию ещё более жестокого типа, когда Дионис снова заявлял о своих правах.

Согласно Ницше, наиболее разрушающей формой иллюзионизма является та, которая превращает образ в представление, а затем замораживает воображение внутри терминов, даваемых этим представлением. Всякая форма в конечном счёте *Метафорична*, не субстантивна, утверждает Ницше, и, будучи творчески используема, Трагическим поэтом например, Метафора оказывается «не риторической фигурой, но замещающим образом, который действительно носится перед ним, замещая понятия»²². К тому же и характер в игре «не есть некоторое, сложенное из отовсюду подысканных черт, но навязчиво живущее перед его глазами живое лицо, отличающееся от подобного видения живописца лишь непрерывностью его дальнейшей жизни и дальнейшего действия»²³. Эта динамическая создающая образы сила является даром и Аполлона, и Диониса, и соответственно *живым* синтезом формы и движения, структуры и процесса. Образ, сформированный поэтом, который понимает, как использовать Метафору, — это результат аполлоновской способности успокаивать индивидуальное «прочерчиванием пограничных линий» внутри, сквозь и вокруг самого хаоса; но поэт знает, что образ, содержащийся в Метафоре, должен быть взорван Дионисом, «дабы при этой аполлонической тенденции форма не застыла в египетский окаменелости и холодности»²⁴, и прекратился доступ к питающим жизнь силам. Когда образ застывает в понятии, то жизнь в целом не страдает (ибо сама жизнь не может быть отвергнута), но страдает человеческая жизнь. Гипостазирование либо Аполлона, либо Диониса разрушительно для природы человека, поскольку она может существовать только на границе, которая делит сферы влияния двух богов. По этой схеме получается, что человеческое сознание действует как некий дополнительный груз [на весах] между двумя великими силами; перебрасывая то к одной, то к другой свои ограниченные силы, люди удерживают этих двух богов от уничтожения друг друга и процветают между ними, подобно Израилю между Ассирией и Египтом. Хотя иногда, к несчастью, результаты так же катастрофичны, как и те, что выпадали на долю Израиля.

Смерть Трагического чувства в Древней Греции, утверждает Ницше, была результатом триумфа Иронии («застывших, парадоксальных идей») над «аполлоновским созерцанием», с одной стороны, и Романтических «вспыльчивых чувств» над «дионисийскими увлечениями» — с другой. Этой измене Трагическому духу способствовали Сократ и Еврипид. У Сократа «в логический схематизм как бы переродилась аполлоническая тенденция; нечто подобное нам пришлось заметить у Еврипида, где, кроме того, мы нашли переход в натуралистический эффект»²⁵.

²² Там же. С. 85.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 93.

²⁵ Там же. С. 110–111.

Особенно разрушающим было предательство Сократа, так как оно внушало человеку ложный оптимизм. Этот оптимизм основывался на трёх сократовских иллюзиях: «добродетель есть знание», «грешат только по незнанию», «добродетельный есть и счастливый»²⁶. Под влиянием этих иллюзий люди были вдохновлены верой в то, что «мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что мышление не только может познать бытие, но даже и *исправить* его»²⁷. Это было фатальным поворотом в культурной жизни Греции, поскольку это подтолкнуло греков к бесполезному поиску окончательных истин и тотального контроля над жизнью. В ходе этих поисков был забыт Дионис, который заставлял нас понять, что «все, что возникает, должно быть готово к страданиям и гибели»²⁸.

Даже провал попытки Сократа сделать людей добродетельными, делая их рациональными, не заставил Классический мир увидеть всю глупость этого поиска абсолютов. Они нашли в Платоне мыслителя, который сможет помочь их глупости, отвлекая их внимание от жизни, как будто они живут здесь на земле в поисках «добродетели», «истины» и «красоты», которые предположительно существуют где-то *по ту сторону* времени и пространства и которых можно было бы достичь только отказом от всякого животного человеческого порыва. Эта платоновская вера подготовила путь христианству, которое завершило деградацию человека в отрицании человеком как силы воли, так и силы разума достичь окончательного покоя и стабильности, которые представлял себе Сократ. Триумф христианства представлял из себя бегство в необычайно суровый вид антиидиллии, в идиллию не радости, но страдания, основанную не на «вере в изначальное существование свободного, артистически чувствующего человека», а на вере в сущностные человеческие болезненность, слабость и неадекватность.

Такой ход размышлений и заложил основу для ницшевской «подпольной» истории западного человека. Со времён греков, утверждает Ницше, история западного человека была историей самопорожденных болезней. Будучи некогда мостом между хаосом и формой, ныне человек приобрел вид заколотого быка, распятого между полюсами собственного самообмана. На одном полюсе — христианство с его отрицанием притязаний жизни на человека и со своим требованием от человека поиска целей в другом мире, который будет открыт ему только в конце времён; на другом полюсе — Позитивистская наука, которая получает удовольствие от дегуманизации человека путём низведения его до статуса зверя, рассматривая его только в качестве инструмента механических сил, над которыми он не имеет контроля и от которых он не может освободиться. С момента упадка Трагического

²⁶ Там же. С. 111.

²⁷ Там же. С. 114.

²⁸ Там же. С. 121.

духа история западного человека описывает чередование этих двух жизнеотрицающих тенденций, которые — сначала одна, затем другая — по своему способствуют деградации человека.

Таким образом, западное сознание оказывается ничем иным, как колебанием на месте, сизифовым вечным возвращением двух равно разрушительных представлений о человеческих способностях к жизни и мышлению, циклом жизнеотрицающих возможностей при отсутствии надежды на какой-нибудь выход. Позднее в «Генеалогии морали» Ницше найдет положительное значение любого подобного человеческого самоистязания в росте интеллектуальной проницательности, которая, обратившись за поддержкой к мифам науки и религии, разоблачит нищету их обоих. В «Рождении трагедии», однако, Ницше довольствуется указанием на *факт* уничтожения религии наукой, а науки — критической философией как на доказательство тысячелетнего исторического *процесса* демифологизации и культурной деградации. И повышенное историческое самосознание современного человека Ницше объясняет, указывая на уничтожение силами науки всех мифических оснований, как подавляющих, так и освобождающих. Прохождение через этот цикл, через это колебание, отмечает Ницше, является свидетельством в пользу истинного развития, *progressus*, хотя и до сих пор только негативного, разрушения самообмана инструментами самого самообмана, исторического сознания и критики. Таким образом, согласно Ницше, сюжет этой истории [history] Ироничен, поскольку те самые силы, которые разрушили способность человека получать удовольствие от жизни, обратились против самих себя. Но и результат Ироничен (в особом смысле), ибо человек *живёт* теперь *Иронически*, полностью сознавая, что лишился и мифа, и критики.

Ницше заканчивает своё эссе, отмечая, что жизнь не оправдала и не может оправдать саму себя; она не нуждается в этом. Только человек чувствует необходимость в оправдании своего существования, поскольку среди всех живых существ только человек сознает абсурдность своего бытия. И только искусство, утверждает Ницше, может оправдать жизнь человека, но не какое-нибудь «реалистическое» искусство, искусство, просто подражающее природе. Фотографический реализм — это лишь иная форма науки. То, что нам необходимо, полагает Ницше, так это искусство, которое осознает свою *метафизическое предназначение*; ибо только искусство, а не философия или наука может предложить метафизическое оправдание жизни человека: «...Искусство не есть исключительно подражание природной действительности, а как раз метафизическое дополнение этой действительности, поставленное рядом с ней для её преодоления»²⁹. Более того, искусство обеспечивает единственную трансценденцию, на которую может надеяться человек, и оно обеспечивает это не только сози-

²⁹ Там же. С. 153.

данием мечты, но и разрушением псевдореальности той мечты, которая истощена. Истинное же искусство сразу говорит людям: «Взгляните! Попристальнее взгляните! Вот она, ваша жизнь! Вот что показывает стрелка на часах вашего существования»³⁰, но в то же самое время превращает все безобразное и дисгармоническое в «художественную игру, в которую Воля, в вечной полноте своей радости, играет сама с собою»³¹.

Что такое человек, спрашивает Ницше, если не «воплощение диссонанса»? И если человек таков, то он нуждается в необыкновенной иллюзии для сокрытия этого диссонанса под покрывалом красоты. Ницше рассматривает современный ему век достигнувшим предела длительного процесса человеческого самоотчуждения; и этот век готов войти в новый период разрушающей критики всех своих истощившихся иллюзий. Этот период разрушения предвещает эру насилия и разногласия, подобных тем, которые Западный мир до этого видел только в эпоху эллинизма, когда перед лицом исчезновения Трагического чувства люди вступили на длинный путь самоистязания, который и сделал их «современными». Так, Ницше пишет:

На верхах та же безмерная любознательность, та же ненасытная лихорадка поиска, то же невероятное обмирщение; рядом с этим бездомное скитание, жадное стремление протолкаться к чужим столам [что и в эпоху эллинизма], легкомысленное обоготворение современности или тупое, безразличное отвращение от всего, и это *sub specie saeculi*³², «настоящего времени»; каковые тождественные симптомы позволяют догадываться и о тождественном недостатке в сердце этой культуры, об уничтожении мифа³³.

Но Ницше смотрит в лицо будущему с оптимизмом: «Там, где дионисические силы неистово вздымаются, как мы это видим теперь в жизни, — пишет он, — там уже, наверное, и Аполлон снизошел к нам, скрытый в облаке; и грядущее поколение, конечно, увидит воздействие красоты его во всей его роскоши»³⁴.

Эта ссылка на чередование дионисийского и аполлоновского процессов между поколениями образует идею истории, которая по преимуществу и лежит в основе мышления Ницше. Как отмечалось ранее, иногда считают, что Ницше рассматривал историю как описание циклического движения, движения вечного возвращения, как противоядие для принятых в его время представлений о линейном прогрессе. Но не такая простая мысль приближает нас к истине. Во-первых, даже в «Рождении трагедии» Ницше различает дионисийский дух «дикого варварства» и дионисийский дух послегомеровских греков и представляет *progressus* от одного к другому через промежуточный аполлоновский, или эпитический, этап культуры. Различия между этими тремя стадиями развития воли к жизни могут быть описаны как различия между волей в себе, волей для себя и волей в себе и для себя; для

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 154.

³² С точки зрения вечности (лат.).

³³ Там же. С. 151.

³⁴ Там же. С. 156.

Ницше, эти стадии были «необходимыми стадиями» Трагического духа. В терминах Кьеркегора они соответствовали бы воле-мечте, воле-пробуждению и воле-волению. Воля, осознающая себя как *воля*, даёт основу чистой Трагедии. Если коротко, мы здесь имеем *рост сознания в самой воле*.

Более того, в схеме Ницше за закатом греческой Трагедии следовало не падение *назад* в «дикое» варварство, но скорее движение *вперёд* к декадансу, который сам проходит через три стадии: эллинистическую, римскую и христианскую, то есть через научную, военную и религиозную фазы. Эти фазы виделись Ницше как декадентские, поскольку вместо высвобождения воли, либо к разрушению, либо к созиданию, каждая из них обуздывала волю, дисциплинировала её и в конечном счёте поворачивала её силы против неё самой.

Современная западная цивилизация, по мнению Ницше, несомненно, переживает этот процесс в обратном порядке: от «христианского» загробного мира к «римскому» милитаризму, к «эллинистической» критике, к новому Трагическому веку и, далее, вероятно, к новому варварству. Но Ницше верил, что новое варварство будет отличаться от первоначального в той мере, в какой люди получают свободу и силу, которой они не обладали раньше. Сверхчеловек Ницше, как он сам о нем говорил, будет не столько разрушителем, сколько созидателем, как тот, кто проживает свою *жизнь* как произведение искусства, кто воплощает в себе диссонанс и форму, которые греки способны были воплощать только в образах на сцене Трагедии.

Если это и есть циклическая идея истории, то это, действительно, очень странный «цикл». Для Ницше путь вниз и путь вверх были только внешними проявлениями одного и того же пути; он был убежден, что вниз мы идем только для того, чтобы проявить наши прежние жизнеразрушающие иллюзии в очищенном и обнаженном виде. Одним словом, для Ницше вся история западного человека с первобытных времён была одним *великим прогрессивным* продвижением от простого существования через отчуждение к примирению, как раз тем, чем был на подмостках Трагический *агон*. Но примирение ему виделось не как примирение с «природой» или с «обществом», а как примирение с самой собой. И польза от такого *агона* должна быть найдена в достижении нового уровня самосознания, на котором и играет в свою игру с хаосом подобный Заратустре сверхчеловек.

Рассмотренная таким образом история не является, следовательно, диалектическим движением, направленным к чему-то абсолютному по ту сторону времени и пространства. Единственным «абсолютом», который признает Ницше, был только свободный индивидуум, полностью свободный от духовно-трансцендентального стремления, который находит свою цель в способно-

сти превосходить самого себя, который придает своей жизни диалектическое напряжение постановкой новых задач для себя и который превращает самого себя в человеческий пример такой жизни, которая, как думали греки, может быть прожита только богами.

Нетрудно увидеть, что интерпретация Ницше духа Трагедии начинается с отрицания Романтических и Иронических представлений о природе реальности. Во-вторых, она состоит в объединении общепринятых концепций Трагедии и Комедии таким образом, что именно эти две истины, которые изучались отдельно друг от друга, соединяются теперь в одно сложное принятие жизни и смерти. Далее это Трагикомическое видение истощается всякими моральными смыслами. Оно отождествляется с «духом музыки», то есть с неречитативной музыкой, музыкой, которая не делает никаких утверждений о мире, но просто существует наряду с миром опыта как чистая форма и движение. Метафора же — это словесный и литературный двойник духа музыки. Посредством Метафорических отождествлений явления превращаются в образы, которые не имеют «смыслов» вне самих себя. В качестве образов они просто сходны или различны со всем тем, что их окружает. В Метафоре, как и в мифологическом мышлении, *principium individuationis* в одно и то же время и утверждается, и отвергается. Для того чтобы снова войти в мир мифа, что кажется невозможным без героического поступка, Ницше советует пересмотреть понятие Трагедии в чисто Метафорических терминах. Возврат к Метафорическому сознанию был бы возрождением невинности. Он вызвал бы отказ от Метонимического и Синекдохического типов сознания, отказ от поиска деятелей и сил за явлениями, вызвал бы наделение их духовными качествами, поскольку они уменьшают ценность человеческой жизни.

Ницше пытается вернуть человека к непосредственному столкновению с феноменальным миром через видение очищенное, но способное производить творческие иллюзии. Ницше верил, что одни только человеческие способности к Метафорическим трансформациям мира опыта могут очистить и память, и забывчивость от их потенциально разрушительных воздействий на человеческое сознание. Парадигма Метафорического сознания, способность видеть сходство в различии и различие в сходстве служит, в свою очередь, моделью дионисийски-аполлоновского образа, который Ницше использует как организующий принцип своей «истории» [«history»] взлета и падения Трагического духа.

Эта «история» была написана в Ироническом тоне; Ницше обращается к своей аудитории, сочетая интерес с презрением. Принимая во внимание его объект, которым является Трагический дух, тем не менее, это не что иное, как Ирония. Поскольку

«история» духа Трагедии и Трагична, и Комична: Трагична в своей сюжетной структуре, но Комична в её подтексте. История взлета и падения Трагического духа выстраивается в сюжете как *агон*, который создаёт условия для возврата к «веселой мудрости» Комического сознания. Хотя и написанная в пылу ницшеевского восхищения Шопенгауэром и Вагнером, заканчивается она чуждым для обоих этих «Романтиков» Комическим замечанием, которое прославляет освобождение человеческого сознания как от причинности, так и от формального определения, как от пессимизма, так и от наивного оптимизма.

Но всё это становится полностью разработанной философией, которая проявляется в более поздних работах, особенно в «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла» и в «Генеалогии морали». Мой же непосредственный интерес в представлениях Ницше о том, как историческая мысль может содействовать приходу новой эпохи, для чего, как полагал Ницше, необходимо придать исторической мысли освобождающую силу Трагического искусства. Я должен, следовательно, обратиться к историографическому эпилогу, который Ницше придал «Рождению трагедии», к работе «О пользе и вреде истории для жизни».

Память и история

В «Рождении трагедии» Ницше помещает *человеческую* жизнь между осознанием хаоса и волей к форме; в работе «О пользе и вреде истории для жизни» он рассматривал значение этой идеи с точки зрения времени. Во второй работе речь идёт о динамике воспоминания и забывания, которые Ницше считал уникальным свойством человеческого существа. Трагический *агон*, который происходит на греческой сцене, кроме всего прочего, ещё и *вне-временен*; он существует вне сферы времени. Человек, который должен свою жизнь прожить как произведение Трагического искусства, должен это делать, постоянно осознавая течение времени; он должен *жить в истории*. Проблема, следовательно, в определении того, как действует чувство истории, чувство течения времени — и созидательно, и разрушительно — в присущей только человеку диалектике воспоминания и забывания.

Хотя Ницше часто говорил, что человеческая способность действовать перевешивает его способность забывать, то есть способность освобождать себя от сознания и отвечать единственно животному инстинкту; в действительности же Ницше верил, что человеческое *забывание* совершенно отлично от животного *забвения*. Действительно, не имеет смысла говорить о способности животного забывать, поскольку у животного нет предшествующего побуждения запоминать. Дикий зверь, отмечает Ницше в начале работы «О пользе и вреде истории для жизни», живёт в вечном настоящем, не зная ни пресыщения, ни боли, без созна-

ния, и, следовательно, без присущего только человеку порыва забыть, который является актом воли.

Таким образом, пишет Ницше, человек, размышляя о диком звере, может спросить животное: «„Почему ты мне ничего не говоришь о твоём счастье, а только смотришь на меня?“ Животное не прочь ответить и сказать: „Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать“; — но тут же оно забывает и этот ответ и молчит; что немало удивляет человека». И человек удивляется «также и самому себе, тому, что он не может научиться забвению и что он навсегда прикован к прошлому; как бы далеко и как бы быстро он ни бежал, цепь бежит вместе с ним»³⁵. Одним словом, человек живёт *исторически*; он осознаёт своё непрерывное становление (или нестановление [*unbecoming*]), умирание всего своего настоящего в *фиксированном прошлом*. Прошлое постоянно перед человеком как образ чего-то сделанного, законченного, завершённого, неизменного. Неподатливость этого прошлого — источник человеческого самобомбана и движущая сила его собственного самоистязания.

Человек хотел бы «войти» в своё настоящее, прожить его сразу же и полностью — это его преобладающий импульс. Но «все увеличивающаяся тяжесть прошлого... затрудняет его движение». Это прошлое перемещается вместе с человеком; оно как «невидимая и темная ноша, от которой он для виду готов иногда отречься, как это он слишком охотно и делает в обществе равных себе, чтобы возбудить в них зависть». Но человек завидует зверю, который не несёт такую тяжесть с собой, или ребёнку, «которому ещё нет надобности отречься от какого-либо прошлого и который в блаженном неведении играет между гранями прошедшего и будущего»³⁶.

Ребенок все-таки отличается от зверя, поскольку беспамятным раем он может обладать только некоторое время. Как только он выучивает слова «однажды», он подвергается всей «борьбе, страданию и пресыщению человечества» и знанию о том, что человеческое существование в действительности лишь «никогда не завершающееся *imperfectum*». Только смерть приносит человеку «желанное забвение»; «она похищает одновременно и настоящее вместе с жизнью человека и этим прикладывает свою печать к той истине, что наше существование есть непрерывный уход в прошлое, т. е. вещь, которая живёт постоянным самоотрицанием, самопожиранием и самопротиворечием»³⁷.

Задача создающего человека — *научиться забывать*, «стоять на одной точке... без головокружения и страха» — *не отвергать прошлое и себя*, каковым был в прошлом, но *забывать* его. Крайним примером случая воспоминания о вещах прошедших был бы «человек... осужденный видеть повсюду только становление»³⁸. Такой человек — подобно Рокантэну из сартров-

³⁵ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. I. С. 161

(пер. Я. Бермана).

³⁶ Там же. С. 161–162.

³⁷ Там же. С. 162.

³⁸ Там же.

ской «Тошноты» — не долго верил бы в своё собственное существование, но вместо этого он видел бы во всем пролетающее прошлое в вечной непрерывности и потерял бы себя в потоке становления. Без забывания невозможно никакое действие, невысказана никакая жизнь; «всякая органическая жизнь нуждается не только в свете, но и в темноте»³⁹. «Таким образом, жить почти без воспоминаний, и даже счастливо жить без них, вполне возможно, как показывает пример животного; но совершенно и безусловно невысказано *жить* без возможности забвения вообще»⁴⁰.

Эти высказывания обнаруживают тот аспект мысли Ницше, который часто пересматривается при её современном анализе. Ницше занимается присущей только человеку задаче научиться забывать, которая совершенно не является *животной*; наука забывать предполагает предшествующую способность помнить, которая свойственна одному только человеку. Одним словом, в этом эссе предполагается историческое сознание; его не нужно объяснять, оно просто учитывается. Позже в «Генеалогии морали» Ницше пытается объяснить на исторических и психологических основаниях то, как эта способность помнить укореняется в человеке; в работе же «О пользе и вреде истории для жизни» она не требует доказательств, и его интересует, что она значит для проживания созидательной человеческой жизни. «Проблема» зверя в том, что он не помнит; «проблема» человека в том, что он помнит все слишком хорошо. Из этой способности помнить своё прошлое возникают все собственно *человеческие* конструкции. Дело не в том, что человек *нуждается* в памяти; и великопение, и проклятие человека в том, что он неизбежно *обладает* памятью. Следовательно, хочет он того или нет, он *обладает* историей. И вопрос тогда состоит в том, не является ли эта способность помнить слишком развитой и не стала ли она угрозой самой жизни. И не столь важно, разрушается ли история, сколько научиться оправдывать человека, забывающего её:

Веселость, спокойная совесть, радостная деятельность, доверие к грядущему — все это зависит как у отдельного человека, так и у народа от того, существует ли для него линия, которая отделяет доступное зрению и светлое от непроницаемого для света и темного, зависит от того, умеет ли он одинаково хорошо вовремя забывать, как и вовремя вспоминать, когда нужно ощущать исторически и когда — неисторически⁴¹.

Отсюда «положение, к рассмотрению которого я приглашаю читателя: историческое и неисторическое одинаково *необходимы* для здоровья отдельного человека, народа и культуры»⁴².

Необходимо подчеркнуть, что проблему ценности истории (и, тем более, памяти) Ницше определяет как проблему ценности или потребности, которой она служит. Воспоминание, настаивает Ницше, подобно зрению, всегда воспоминание *чего-то*, не обобщенная деятельность; воспоминание, следовательно, явля-

³⁹ Там же. С. 162.

⁴⁰ Там же. С. 162–163.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 164.

ется актом воли с намерением, целью или объектом. Более того, человек предпочитает помнить особым образом, и способ, который он выбирает, чтобы вспомнить что-то, свидетельствует либо о его деструктивной, либо о конструктивной позиции в отношении самого себя. Взгляд назад на своё прошлое является способом определения своего настоящего и своего будущего; то, как человек лепит прошлое, то есть образ какого рода он придаёт ему, и приготавливает человека для его будущего. Он может решить либо героически шагнуть в будущее, либо вернуться в него, но ни того, ни другого он не может избежать. Проблема тогда состоит в очищении этой способности воспоминания от любого саморазрушения, которое могло наполнить её. Забывание также является человеческой силой, присущей только человеку. Зверь не *волен забывать*, он просто довольствуется состоянием временного бессознательного. Человек же, напротив, и забывает, и помнит, и эта дихотомия является уникальной, человеческой; человеческое забывание отличается от животного, поскольку оно требует стереть следы памяти, которые разрешают человеку бесплодно тратить время, оставаясь в собственном прошлом.

Как критик своего собственного времени Ницше, далее, задается вопросом о том, как созидательное забывание может быть поставлено в оппозицию непреодолимой необходимости помнить, которая подрезает волю действовать творчески, и каков уровень, на котором историческое сознание может быть поставлено на службу человеческой способности обновления, его способности самопреодоления. Это означает, что историческое сознание само по себе должно быть связано с предыдущей способностью или, как выражается Ницше, «историческое образование может считаться целительным и обеспечивающим будущее, только когда оно сопровождается новым могучим жизненным течением, например, нарождающейся культурой, т. е. когда оно находится во власти и в распоряжении какой-нибудь высшей силы, а не владеет и распоряжается самостоятельно»⁴³. Предельной целью для Ницше тогда становится — как и для Гегеля и Маркса — вернуть историческое знание в границы человеческих потребностей, сделать его скорее слугой человеческих потребностей, чем их хозяином. Ибо жизни, говорил Ницше, не требуется служба истории; требуется; только избыток истории вредит жизни.

Таким образом, Ницше соглашается с тем, что история нужна человеку по трем причинам: «в отношении его действия и борьбы», как помощь его консервативным и внушающим уважение способностям, как успокаивающий бальзам его страданию и страсти к освобождению. Эти три потребности человека превращаются в три вида истории: Монументальную, Антикварную и Критическую. Все три воспитывают присущие только человеку способности — и угрожают им.

⁴³ Там же. С. 168.

Монументальная история обеспечивает образцы человеческого благородства и учит, что если великое когда-то существовало, то оно, следовательно, возможно и потому *могло бы быть* возможным снова. Монументальная история, история, продуманная прежде всего, как история великих людей — в стиле Карлейля, — может использовать прошлое для осуждения ничтожности настоящего и бросить самого историка вперёд в битву за лучшее будущее. Тем не менее этот подход к истории имеет свои недостатки; оно может быть иллюзорным. Его главная слабость в описании результатов за счёт причин; он идёт путём ложных аналогий, чтобы найти *общее великое* в каждом великом *индивидууме*. А потому он скрывает «действительно историческую связь причины и результата», разрушает сущностное различие всего великого и склонен романтизировать прошлое. Как стимул к жизни Романтические произведения фактически могут служить той же цели, что и Монументальная история; и в руках слабого этот вид истории может быть обращён против настоящего и будущего. Он может подорвать смелость живущих людей, приучая их к тому, что не нужно стремиться к великому, так как все формы величия уже были достигнуты в прошлом.

Стремление убежать от настоящего, благочестиво почитая прошлое, имеет свою крайнюю форму в Антикварной истории, которая, тем не менее, имеет свои отличительные особенности, а также свои созидательные и разрушительные стороны. Что касается созидательной стороны, Антикварная история вызывает уважение к истокам, подобно «...чувству благополучия дерева, пустившего прочные корни, счастье, связанное с сознанием, что твоё существование не есть дело случайности и произвола, но есть наследство, цвет и плод известного прошлого и что оно в этом находит своё извинение и даже оправдание, — вот это теперь предпочитают называть истинным историческим чувством»⁴⁴. Но в пределе это Антикварное отношение склонно к тому, чтобы уравнивать вещи путём *неразборчивого признания* всего, и великого, и малого. Более того, оно устанавливает особую цену всему старому *только потому*, что оно старое, и внушает чувство сомнения по отношению ко всему новому или отклоняющемуся от общепринятого. Когда «источник благочестия иссякает», Антикварное отношение может начать упорствовать и отдаться полнотью сохранению того, что *уже живёт*, и воспрепятствовать созданию *рождающегося*⁴⁵.

Противоядием от обоих этих видов истории — Монументальной, которая созидательно обращает людей к будущему на основе уважения к прошлому величию и разрушительно подрывает их порыв к величию, и Антикварной, которая созидательно порождает благочестивое отношение к истокам и разрушительно противостоит потребностям и желаниям настоящего, является

⁴⁴ Там же. С. 176.

⁴⁵ Там же. С. 176–177.

Критическая история. Она возникает в порыве «разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше»⁴⁶. Критический историк «привлекает прошлое на суд истории, подвергает последнее самому тщательному допросу и, наконец, выносит ему приговор»⁴⁷. Критический историк обладает силой проникать сквозь мифы о прошлых величии и ценностях, топтать благочестие и отвергать требования прошлого к настоящему. Несомненно, Критический дух также имеет свою деструктивную сторону, поскольку, заходя слишком далеко, заканчивает обожествлением тривиальности настоящего, показывая, что *ничто* не благородно. Как Ницше скажет потом, «при исторической проверке обнаруживается каждый раз такая масса фальшивого, грубого, бесчеловечного, нелепого, насильственного, что та благоговейная атмосфера иллюзии... необходимо должна рассеяться»⁴⁸. Критическая история, когда она в избытке, порождает «опасное настроение иронии к самой себе»⁴⁹. Она ведет к открытию ужасной истины о том, что «все, что возникает, *достойно* гибели», а это может привести к выводу о том, что «было бы лучше совсем не родиться» — к шопенгауэровскому пессимизму и отращиванию к жизни⁵⁰. И как предостерегает Ницше, «нужно очень много силы, чтобы быть в состоянии жить и забывать, в какой мере жить и быть несправедливым есть одно и то же»⁵¹.

Таким образом, согласно Ницше, опасности исторического сознания должны обнаружиться в *избытках* Антикварной, Критической и Монументальной историй: соответственно — в архаизме, презентизме и футуризме. Необходим некий синтез всех трёх способов прочтения прошлого, а не уклонение от прошлого, ибо избежать прошлого нельзя.

Ибо так как мы непременно должны быть продуктами прежних поколений, то мы являемся в то же время продуктами и их заблуждений, страстей и ошибок и даже преступлений, и невозможно совершенно оторваться от этой цепи. Если даже мы осуждаем эти заблуждения и считаем себя от них свободными, то тем самым не устраняется факт, что мы связаны с ними нашим происхождением. В лучшем случае мы приходим к конфликту между унаследованными нами, прирожденными нам свойствами и нашим познанием, может быть к борьбе между новой, суровой дисциплиной и усвоенным воспитанием и врожденными навыками, мы стараемся вырастить в себе известную новую привычку, новый инстинкт, вторую натуру, чтобы таким образом искоренить первую натуру. Это как бы попытка создать себе *a posteriori* такое прошлое, от которого мы бы желали происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно исходим, — попытка всегда опасная, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее первой⁵².

Все формы истории постоянно напоминают нам об этом факте, а мы все ещё упорствуем в попытке создать такую «вторую натуру» и культивировать её. Когда мы преуспеваем, говорит Ницше, тогда Критический историк оправдан, поскольку он пока-

⁴⁶ Там же. С. 178.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 200.

⁴⁹ Там же. С. 186.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 178.

⁵² Там же. С. 178–179.

зал нам, что эта «первая природа» некогда была «второй природой», что «каждая покорённая вторая природа становится первой»⁵³.

Это тройное разделение форм исторического сознания может быть рассмотрено как анализ методов Метонимии, Синекдохи и Иронии соответственно. Очевидно, что для Ницше Монументалистская историография представляет мир в категориях сходства и различия, изоляции великих людей друг от друга и от массы в терминах внутренних и внешних причинных сил исторического процесса. Монументализм созидателен, когда он придаёт особое значение достижениям великих людей, но разрушителен, когда подчёркивает различия между прошлым и настоящим (или будущим) величием. Напротив, Антикварная историография — это история, понятая с помощью Синекдохи, история последовательности и унификации, отношений между всем, что когда-либо существовало, и всем тем, что существует сейчас. Она делает все равным с точки зрения исторической ценности и значения. Она созидательна, когда напоминает людям, что каждое человеческое существо в настоящем является результатом прошлого, но она разрушительна, когда все настоящее делает не чем иным, кроме как последствием прошлого. Критическая же историография, наоборот, является Иронической историей; она приводит историческую мысль к убеждению, что все преходяще и достойно быть осужденным, что недостаток есть в каждом человеческом достижении, истина в каждом обмане и ложь в каждой истине. Этот метод понимания истории созидателен, когда он служит потребностям настоящего и подрывает влияние прошлого на будущее. Он разрушителен, когда напоминает актёру в исторической драме настоящего, что он также не без изъяна и не должен стремиться к героической высоте или благоговению перед чем-либо.

Предложенное Ницше противоядие для всех этих форм исторического сознания в их крайних, или разрушительных, аспектах — это историческое сознание, действующее посредством Метафоры. Его представление об истории как форме искусства — это представление истории как о Трагическом искусстве, более того, как о том чистом Трагическом искусстве, которое он защищает в «Рождении трагедии из духа музыки». История, понятая Метафорически, в действительности является той, которую он защищает в последнем разделе работы «О пользе и вреде истории для жизни», называя «сверхисторической» и «иисторической» точкой зрения.

В части IV «О пользе и вреде истории» Ницше доказывает, что история может служить жизни, становясь формой искусства. Он настаивает на том, что тенденция превратить историю в науку фатальна для её жизнедающей функции. «Знание прошлого

⁵³ Там же. С. 179.

во все времена признавалось желательным только в интересах будущего и настоящего, а не для ослабления современности, не для подрывания устоев жизнеспособной будущности». История, понятая как обслуживающая жизнь форма искусства, будет направлена не на службу истине или справедливости, но скорее на «объективность». Тем не менее под «объективностью» Ницше подразумевает не «терпимость» гуманиста или «незаинтересованность» ученого; вместо этого под ней он подразумевает сознательную «заинтересованность» художника.

Говоря об «исторической объективности», Ницше пишет:

Ведь под этим словом понимают такое душевное состояние историка, при котором он созерцает известное событие со всеми его мотивами и следствиями в такой чистоте, что оно не оказывает никакого влияния на его личность; при этом имеют в виду тот эстетический феномен, ту свободу от личного интереса, которую обнаруживает художник, созерцающий среди бурного ландшафта, под гром и молнию, или на море во время шторма свои внутренние образы и забывающий при этом о своей личности. На этом же основании к историку предъявляются требования художественной созерцательности и полнейшего погружения в событие...⁵⁴

Но, настаивает Ницше,

было бы предрассудком полагать, что образ, который принимают вещи в душе настроенного таким образом человека, воспроизводит эмпирическую сущность вещей. Ведь не можем же мы думать, что в такие моменты вещи как бы самопроизвольно запечатлеваются, копируются, фотографируются душой в чисто пассивном состоянии⁵⁵.

Напротив, утверждает Ницше, объективность — это «момент наиболее энергичной и наиболее самостоятельной созидательной работы в душе художника», «результатом которого может быть только художественно правдивое, а не исторически верное изображение», поскольку:

Объективно мыслить историю — значит с этой точки зрения, проделывать сосредоточенную работу драматурга, именн, мыслить всё в известной связи, разрозненное сплести в целое, исходя всегда из предположения, что в вещи должно вложиться некое единство плана, если его даже раньше в них не было⁵⁶.

Это подразумевает, что историческая мудрость (отличная от исторического знания или информации) — это драматическое вдохновение, фабулизация или, как я это назвал, «построение сюжета». Фактически Ницше утверждает, что «вполне мыслимо такое историческое описание, которое не заключало бы в себе ни одной йоты обыкновенной эмпирической истины и которое в то же время могло бы с полным основанием претендовать на эпитет объективного»⁵⁷. И он цитирует замечание Гильпарцера:

Что такое история, как не способ, которым человеческое сознание воспринимает недоступное для него событие, соединяет в одно целое, что, Бог знает, находится в какой-либо связи, заменяет непонятное чем-либо понятным, приписывает свои понятия о внешней целесообразности некоторо-

⁵⁴ Там же. С. 194.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 195.

⁵⁷ Там же.

му целому, которому известна только внутренняя целесообразность, и предполагает наличие случая там, где действуют тысячи мелких причин»⁵⁸

Все же, предупреждает Ницше, эта концепция объективности должна использоваться с осторожностью. Необходимо не допускать наличия некоторой «противоположности» между «деятельностью людей и ходом вещей»⁵⁹. Они — одно и то же!

Повторим ещё раз, не следует искать какого-то субъекта за феноменами. Явления сами по себе и есть субъекты, которые ищет историк. Фактически историк перестает быть поучающим, когда он обобщает свои данные. В то время как в других дисциплинах «общие положения суть самые главные», поскольку «они содержат в себе законы», обобщения историка, даже если они и законно предъявляют претензии на статус закона, не важны, «ибо то, что вообще в таких положениях, за вычетом темного, неразложимого остатка, о котором мы говорили, остаётся истинного, — должно считаться известным и даже тривиальным, это бросается в глаза каждому, как бы ни была мала сфера его опыта»⁶⁰. Это было бы, как если бы ценность драмы состояла только в финальной сцене. Ценность работы историка лежит не в его обобщениях, скорее напротив, в том

чтобы взять знакомую, может быть, обыкновенную тему, будничную мелодию, придать ей остроумную форму, поднять её, повысить на степень всеохватывающего символа и таким способом дать почувствовать присутствие в первоначальной теме целого мира глубокомыслия, мощи и красоты⁶¹.

Истинный историк должен обладать способностью перечеканивать общеизвестное в нечто неслыханное и провозглашать общее положение в такой простой и глубокой форме, что при этом простота не замечается из-за глубины, а глубина из-за простоты⁶².

Историк, понятый таким образом, — мастер Метафорических отождествлений объектов, которые занимают историческое поле. Превращением сходных вещей в несходные, рассмотрением ещё раз их «необычного» и «таинственного» открывается существование «универсального» в «частном», а «частного» в «универсальном». «Простое» скрывается в «глубоком», а «глубокое» — в «простом». Но это сокрытие в то же самое время является и обнаружением, обнаружением способности человека войти в своё настоящее и делать с историей, что он хочет.

Каковы же принципы, которыми должно руководствоваться такое историческое сознание? Ницше был совершенно необычен в своём ответе на этот вопрос: «В объяснении прошлого вы должны исходить из того, что составляет высшую силу современности». Он говорит, что «заветы прошлого суть всегда изречения оракула: только в качестве строителей будущего и знатоков настоящего вы поймете их... только тот, кто строит будущее, имеет право быть судьей прошлого»⁶³. Но этот суд прошлого не принес бы каких-нибудь правил для предсказания будущего:

⁵⁸ Там же.
⁵⁹ Там же. С. 196.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же. С. 198.

⁶³ Там же.

«Довольно с вас и того, что вы должны создавать и изобретать, устремив свой взор к будущей жизни, но не требуйте от истории, чтобы она ответила вам на вопросы: как и посредством чего». Но «мысленно возвращая себя назад», к своим истинным потребностям, созидающий человек ищет, куда бы сбросить «все поддельные потребности»⁶⁴. Через разрушение этого «иронического самосознания», взлелеянного общепринятой исторической ученостью, могут быть продуманы основания для нового, героического исторического видения.

По мнению Ницше, виды исторического самосознания, от которых страдала Германия в частности и вся Европа, имеют три разновидности: гегельянство, дарвинизм и так называемая философия бессознательного, представленная Эдуардом фон Гартманом. Гегельянство, в том виде, в котором Ницше знал его, было рационалистическим и презентистским; «[Гегель] привил пропитанным его философской закваской поколениям то восхищение перед „властью истории“, которое на практике постоянно вырождается в голое преклонение перед успехом и идолопоклонство перед фактом, для каковой цели теперь приспособили крайне мифологическое и сверх того, весьма немецкое выражение „считаться с фактами“»⁶⁵. Дарвинизм свел воедино историю природы и историю человека таким образом, чтобы получить тот же самый результат; он позволил любому данному поколению верить, что они и были окончательной целью и завершением всего космического процесса, а потому правильнее было бы оставить то, что у них есть в настоящем, чем стремиться быть сколь-нибудь лучше. Учение же Гартмана о бессознательном сделало непрерывное, таинственное *становление* движущей силой истории, которое снимает с человека всякую ответственность за себя, наделяя историю абсолютной властью, которой человек должен просто служить, но никогда не стремиться её контролировать или управлять ею⁶⁶. Такое учение, продолжает Ницше, порождает фантастическую пародию на историю, поскольку отрицает саму историю. Оно создаёт образ истории как бесчувственного отлива и прилива метафизических сил. С такой точки зрения человеку «ничего не нужно предпринимать, а только продолжать жить, как он жил раньше, продолжать любить то, что он любил, продолжать ненавидеть то, что он ненавидел до сих пор, и продолжать читать газеты, которые он читал до сих пор; для него существует лишь один грех — жить иначе, чем он жил до сих пор»⁶⁷. Философия Гартмана отвергает истины, известные его, и подчиняется требованиям *id*, пользуясь терминологией Фрейда. Это требует «только растворения личности в мировом процессе ради конечной цели последнего, т. е. искупления мира»⁶⁸.

Гартмановское учение о верховной власти бессознательного тогда опасно так же, как и учение Гегеля о «Мировом духе» и

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 210.

⁶⁶ Там же. С. 214.

⁶⁷ Там же. С. 215.

⁶⁸ Там же.

прославленная Дарвином Природа. Оно представляет собой ужесточение воли к форме в ущерб воли к жизни. Если история предназначена служить потребностям живых людей, повторяет Ницше, тогда надо воздержаться от подобных всеобщих схем: «...будет такое время, когда люди станут благоразумно воздерживаться от всяких конструктивных предложений насчёт мирового процесса или даже от истории человечества, — такое время, когда в центре внимания будут уже не массы, а снова отдельные личности, образующие род моста через необозримый поток становления»⁶⁹. Ницше предупреждает, что в это время «задача истории» служить посредницей между великими личностями и «даже способствовать созданию великого и давать ему силы»⁷⁰. А затем это выразится в фразе: «цель человечества не может лежать в конце его, а только в его совершеннейших экземплярах»⁷¹. Вид общей терпимости, которую историцизм Ранке, взятый в его крайних проявлениях, прививает человеку, в конечном счёте вреден. «Все рассматривать объективно, ни на что не гневаться, ничего не любить, все понимать — это делает человека столь кротким и гибким»⁷². Это даже может быть фатальным. Но «к счастью, она [история] сохраняет и память о великих борцах против истории, то есть против слепой власти действительного», что бы это ни было⁷³.

В конце концов, заключает Ницше, противоядием от «болезни истории» должна быть сама история. В том, что лекарство для историзированной культуры должно быть гомеопатическим, есть некая Ирония: «Что касается происхождения исторического образования — и его внутреннего, во всех отношениях коренного противоречия духу „нового времени“ и „современного сознания“, — то это происхождение должно быть в свою очередь объяснено исторически... знание должно обратить своё жало против самого себя»⁷⁴. Когда сама история покажет исторические истоки исторической культуры, тогда откроется путь к достижению такой «неисторической» или «надисторической» точки зрения, с которой мифотворческие силы искусства смогут делать свою работу. Что такое неисторическое? Это просто «способность искусства *забывать* и замыкаться внутри известного ограниченного горизонта»⁷⁵. Что такое надысторическое? Это только способность отвлечь «внимание от процесса становления, сосредоточивая его на том, что сообщает бытию характер вечного и неизменного, именно на искусстве и религии», Дионис и Аполлон вместе⁷⁶. В итоге «неисторическое и надысторическое должны считаться естественными противоядиями против заглущения жизни историческим, против исторической болезни»⁷⁷.

Погрузившись в искусство и миф, мы можем быть способны вернуться к творческому изучению истории «и под верховным руководством жизни использовать прошлое в этом тroyаком

⁶⁹ Там же. С. 217.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С. 210–211.

⁷³ Там же. С. 212.

⁷⁴ Там же. С. 208.

⁷⁵ Там же. С. 227.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. С. 228.

смысле — монументальном, антикварном и критическом», так как «все живое нуждается в известной окружающей его атмосфере, в таинственной пелене тумана. Если мы отнимем у него эту оболочку, если мы заставим какую-нибудь религию, какое-нибудь искусство, какого-нибудь гения кружить в пространстве, подобно созвездию без атмосферы, то нам не следует удивляться их быстрому увяданию, засыханию и бесплодию»⁷⁸.

Похоже, что современная культура утеряла все ощущения причудливости или изумления; она всем довольна и, следовательно, ничего не любит и не ненавидит в её собственных же интересах. А в результате — поколение людей, которое стало бездомным, сомневающимся во всех идеях, всех нравственных устоях. Зная, что «в различные времена все было иначе», человек, сориентированный исторически, знает также, что «совершенно не важно, каков ты сам»⁷⁹. Таким образом, поскольку искусство противопоставляется истории, то «только в том случае, если бы история могла быть претворена в художественное произведение, т. е. сделаться чистым созданием искусства, ей удалось бы, быть может, поддерживать или даже пробуждать инстинкты»⁸⁰. Но история, «которая только разрушает, не руководствуясь при этом внутренним стремлением к созиданию, делает в конце концов своих работников пресыщенными и неестественными, ибо такие люди разрушают иллюзии, а того, кто разрушает иллюзию в себе или других, того природа наказывает, как самый жестокий тиран»⁸¹.

«О пользе и вреде истории» Ницше — по своему методу наиболее аналитическое из его произведений; оно внутренне питает больше доверия к общепринятой философской критике, чем все более дифирамбический стиль его поздних работ. Но все же этой аналитической работе в конечном счёте присуще только деструктивное значение. В самой себе она содержит лишь небольшое представление о том, на что могла бы быть похожа Трагическая художественная историография. Несомненно, что раз она сочинена в духе «Рождения трагедии» Ницше, то можно было бы предположить, что образец такой историографии следует представить сознанию потенциальных читателей этого эссе. Фактически же эти две работы дополняют друг друга, и «О пользе и вреде истории» можно считать работой ретроспективной, проясняющей основы; она готовит путь новому виду историографии, показанному в «Рождении трагедии». Но последние работы делает возможным (заставляя этого желать) только Трагическое искусство, и именно такое, какое появилось в Греции в V в. до н. э. «Рождение трагедии» настаивает на потребности в новой исторической оценке греческой Трагедии и продвигается к обоснованию такой оценки. Эта работа даже ставит Трагедию против истории, о которой раз-

⁷⁸ Там же. С. 201–202.

⁷⁹ Там же. С. 203.

⁸⁰ Там же. С. 202.

⁸¹ Там же.

мышляет только как о *средстве* для создания такой новой исторической оценки греческой Трагедии.

Но это сопоставление античной греческой Трагедии с разнообразными формами современного поэтического видения (включая вагнеровский, которым Ницше в то время так восхищался) в основном остаётся только сопоставлением. Процесс же, в котором греческое Трагическое видение превращается в выродившееся современное поэтическое видение, остаётся неясным. Даже в то время, когда Ницше сетует на закат и падение античной Трагедии и называет современное историческое сознание его антиподом, в «Рождении трагедии» он не даёт никакой теории исторического процесса, которая могла бы объяснить трансформацию первого в последнее. Несмотря на это, он был на пороге такой теории; это убедительно показано разрушительной операцией, предпринятой в работе «О пользе и вреде истории» и той теорией диалектического воспоминания и забывания, что лежит в основе его разделения разнообразных форм историцизма — Монументальной, Антикварной и Критической — и, внутри этих форм, между их созидательными и разрушительными формами.

Тем не менее в этой работе Ницше просто говорит, какой не должна быть созидательная, служащая жизни историография; он не говорит, на что она должна быть похожа. Будет ли она концепцией структурной или повествовательной, синхронной или диахронной? Будет ли она «историей» [*«story»*] состязания с судьбой отдельных людей или подведением итогов завершённой последовательности событий, или снова Метафорическим призыванием героических возможностей? Ницше говорит, что она может быть всем перечисленным одновременно, или чем-то одним, или их сочетанием, в зависимости от того, как историк *представляет* жизненные потребности людей. Одним словом, Ницше вручает полномочия определять и цель данной исторической работы, и форму, которую она примет, собственному пониманию историком жизненных потребностей его времени. Историк упрещается только обожествление прошлого ценою настоящего и настоящего ценою будущего — то есть написание некритической Монументальной или некритической Антикварной истории или, наоборот, негероической и непочтительной Критической истории. Модель такой служащей жизни историографии предложена самим Ницше в работе, которая полностью закрыла ему путь к карьере — в «Генеалогии морали».

Мораль и история

«Генеалогия морали» (1887) может быть прочитана как применение предложенного Ницше «надысторического» метода решения проблемы одновременно и исторической, и философской. Он пытается определить происхождение и значение морали, нрав-

ственного человеческого чувства, совести человека, его веры в такие понятия, как «добро» и «зло». Эссе начинается с критики руссоистской концепции истории, в которой человечество, «хорошее» изначально, видится испорченным из-за «падения» в общественное состояние. Ницше же, напротив, утверждает, что человек в *сущности* никакой; и если уж он впал в какое-то состояние, то это «добродетель», от которой и происходят все присущее человеку недовольство человеком как животным. Тем не менее в этом эссе Ницше предлагает схему построения сюжета истории Западной морали, допуская возможность предсказания неизбежного освобождения человека от подавляющей его «добродетели». Это освобождение представляется (так же, как и у Маркса) освобождением от «социальных» условий. Но Ницше не видел это освобождение в «коммуне». Скорее, он видел это освобождение как отказ от всякой необходимой ассоциации с другими людьми, как мечту об индивидуальной самодостаточности, которая является ничем иным, как анархией. Он называет это анархическое состояние «героизмом» или «сверхчеловечеством», но, тем не менее, это анархия. Более того, это такая анархия, которая ещё ужасней из-за уничтожения всех ценностей, на которых она предполагается быть основанной.

Нельзя сказать, что Ницше больше, чем Руссо или Маркс, отрицал необходимость общественной стадии как подготовительного этапа к конечной, созидательной (или героической) стадии. Напротив, он утверждал, что человеку нужна эта вторая стадия для того, чтобы обнажить присущие только человеку свойства, его *человеческую* волю и разум⁸². Но Ницше рассматривает эту общественную стадию, стадию самоотречения, безволия и благоразумия разрешающейся при помощи собственных критических способностей человека и подготавливающей человека к разрыву с разумом и обществом и, таким образом, освобождающей волю к новому, более высокому типу «варварства», в котором индивидуум будет проживать свою собственную жизнь как произведение искусства. Таким образом, Ницше пишет свою историю голосом *éiron*, но выстраивает её по сюжету Комедии.

В первом эссе «Генеалогии морали» исследуются дихотомии «добро и зло» и «хорошее и плохое». Оно начинается атакой на английских утилитарных моралистов, которых Ницше с иронией называет «историками морали», то есть учеными, которые просто пересказывают общепринятые этические отношения, не подвергая их никакой критике. В действительности, говорит Ницше, эти историки «покинуты как раз всеми добрыми духами истории! Все они без исключения... мыслят не исторически»⁸³.

Но что значит «мыслить исторически»? В данном случае это означает мыслить самому, вернувшись в сознание свободно-

⁸² Ницше Ф. Генеалогия морали. С. 430.

⁸³ Там же. С. 430.

го, благородного и сильного аристократа, который берёт на себя право «давать имена» тому, что ему нравится и не нравится:

Пафос знатности и дистанции, как сказано, длительное и доминирующее общее и коренное чувство высшего господствующего рода в отношении низшего рода, «низа» — таково начало противоположности между «хорошим» и «плохим». (Право господ давать имена заходит столь далеко, что позволительно было бы рассматривать само начало языка как проявление власти господствующих натур; они говорят: «это есть то-то и то-то», они опечатывают звуком всякую вещь и событие и тем самым как бы завладевают ими.)⁸⁴

Следовательно, язык знати непосредствен, невинен, прямодушен, наивен; он даёт имена вещам без притворства, музыкально, без вторых мыслей.

Язык же плебеев, напротив, всегда язык вторых мыслей, неискренних намерений и тайных целей. «Сам *ressentiment* благородного человека, коль скоро он овладевает им, осуществляется и исчерпывается в немедленной реакции; оттого он не отравляет его...» Но, говорит Ницше, представим себе того, кого считает врагом злобный, подавленный, нерешительный человек. Он должен считать «врагом» «основное понятие», «злого», «исходя из которого... он выдумывает и „доброе“ — самого себя!...»⁸⁵.

Здесь различие между благородным человеком и плебеем понимается в терминах различия между теми, кто способен мыслить Метафорически, и теми, кто вынужден мыслить концептуально. Первый использует язык искусства, второй — язык науки, философии или религии.

В поддержку этим обобщениям Ницше обращается к этимологии, истории понятий «добрый», «плохой» и «злой» и настаивает на том, что обозначения для «добра во всех языках указывают на социальное классовое происхождение *всех* ценностей»⁸⁶. Возмущение эгоистической безнравственностью прежней аристократии исходит от новой антиаристократии, лидеры которой — священники — вышли из прежней аристократии сильных, но развились до её противоположности. Эта новая аристократия толпы своим главным атрибутом имеет сущностное качество слабых, где бы они ни появлялись, — злобу. А свою власть она устанавливает и над массами, и над сильными посредством языковых стратегий; она просто *называет* злобу «любовью».

Эта злоба берёт своё начало в подавлении и сублимации воли к власти у членов стада. Будучи сублимированной, эта злоба принимает форму переоцененных атрибутов благородства: тогда как благородный определяет свои собственные поступки как «хорошие», а те, что отличаются от его собственных, как «плохие», то плебей начинает с определения поступков, которые лучше, чем его собственные, как «злых», а своих собственных — как «добрых». Таким образом, дихотомия «хороший и плохой» вытесняется дихотомией «добрый и злой»; и в то время как первая дихо-

⁸⁴ Там же. С. 417.

⁸⁵ Там же. С. 427.

⁸⁶ В русском переводе: «я обнаружил тут, что все они отсылают к одинаковому преобразованию понятий...» (Там же. С. 418).

томия полностью аморальна, будучи только утверждением опыта удовольствия или боли, испытанного индивидуумом, вторая дихотомия является, в сущности, метафизической и моралистической, приписывая качественно злую *субстанцию* поступкам, которые отличаются от поступков тех личностей или групп людей, которые устанавливают определения.

Ницше пытается выйти за пределы метафизического морализма, заключенного в языке «добра и зла», делая ставку на идею здоровья, которое он определяет как некое прямое и непосредственное выражение чувств. Здоровье по отношению к физическому организму является тем же, что Метафорическое сознание к умственному состоянию. Там, где чувства не находят прямого и непосредственного выхода, отмечает Ницше, они создают запас накопленной энергии, которая выражает себя косвенно в виде злобы. Эта злоба, в свою очередь, выражается скорее в умственной деятельности, чем в физической, особенно в *поиске причины*, которой может быть объяснена задержка, и она находит её — и совершенно справедливо — в силе. Но для того чтобы объяснить свою *собственную* слабость, злобный человек судит сильного за обладание большего, чем *просто* сила как атрибут, но обладание силой, переведенной в *качество* зла.

Трансформация атрибута (такого, как сила или слабость) в качество (такого, как зло или терпение) осуществляется языковой хитростью. В разделе XIV первого эссе «Генеалогии морали» Ницше иронически описывает, как происходит эта переоценка ценностей; она *целиком* языковая. Бессильный превращает «слабость <...> в заслугу... бессилие, которое не воздаёт, — в доброту; трусливую подлость — в смирение» и так далее⁸⁷. Таким образом, вся история морали видится как результат действий Метонимического и Синекдохического сознаний за счёт «невинного» Метафорического понимания мира. Поиск причин и сущностей — факторов и качеств за и по ту сторону явлений, собранных в образы Метафорическим языком, — порождает два инструмента угнетения, который человек обращает против самого себя: науку и религию.

Ницше не понял, в какой мере он использует тропологическую теорию языка для объяснения морали и культуры в его «истории» и той, и другой в «Генеалогии морали». В примечании к первому эссе он высказал почти запоздалую мысль, задавая следующий вопрос для дальнейшего размышления: «Какие указания даёт языкознание, в особенности этимологическое исследование, по части истории развития моральных понятий?»⁸⁸ Он ответил на этот вопрос в первом эссе при обсуждении той степени, в которой Метонимическое и Синекдохическое измерения поэтического языка своей самоподавляющей активностью служат двигателями сознания на всем протяжении истории. Полное

⁸⁷ Там же. С. 432.

⁸⁸ Там же. С. 438.

развитие этих языковых сил приводит в конце концов к Ироническому сознанию, от которого страдают эпоха и цивилизация Ницше. Ницше не понимал, что, делая ставку на концепцию сущностной созидательности Метафорического языка, он ставит вопрос о роли, которую сама Метафора играет в человеческой склонности к самоподавлению. Но этот языковой историцизм, который придаёт Метафорическому сознанию чисто созидательную функцию, даёт Ницше основу для критики исторического сознания в его разнообразных формах (Метонимической, Синекдохической и Иронической) в его собственное время.

Ницше был филологически образован и понимал, что трансформации языка должны быть представлены в мысли в виде модели для понимания трансформаций самого сознания. Это предполагает, что его концепция цикла, через который проходит сознание, может хорошо подходить для планирования его концепции языкового цикла, который проходит от Метафоры через Метонимию и Синекдоху к Иронии. Возврат к невинности сознания в таком случае следует рассматривать в терминах возврата на Метафорическую стадию языка. В любом случае очевидно, что вся проблема воспоминания и забывания, обещания или связывания себя вымышленным прошлым и будущим уже была в его уме связана с ошибочностью Метонимического и Синекдохического постижения мира. «Падение» в «добродетель», в мораль и самоистязание в конце концов была не что иное, как падением в дополнительные пространства лингвистических возможностей.

Второе эссе «Генеалогии морали», о «вине», «нечистой совести» и «договорных отношениях», начинается с пересмотра неодинаковости человеческих способностей воспоминания. Здесь, как и ранее, Ницше описывает память как вид извращенного упрямства, которым люди связывают себя с особым будущим, как и с *фиксированным* прошлым. Ницше доказывает, что эта способность связывать себя с особым будущим и фиксированным прошлым в точности и является совестью. Способность помнить даёт клятве, данной в прошлом, силу влиять и определять настоящее и будущее. Данная когда-то клятва, которую помнят и которой придерживаются, налагает *вид* порядка на человеческую жизнь, но он совершенно отличен от того, какой налагается способностью забывать. Способность забывать позволяет нам жить в настоящем; она действует, чтобы «закрывать временами двери и окна сознания; оставаться в стороне от шума и борьбы, которую ведут между собою служебные органы нашего подземного мира; немного тишины, немного *tabula rasa* сознания, чтобы опять очистить место для нового, прежде всего для более благородных функций и функционеров, для управления, предвидения, предопределения»⁸⁹. Когда мы «забываем» прошлое и будущее, мы можем ясно «видеть» настоящее. Когда забвение подавлено воспо-

⁸⁹ Там же. С. 439.

минанием, «в тех именно случаях, где речь идёт об обещании», воля становится связанной прежним условием и желанием; она продолжает подтверждать это условие и желание, даже за счёт своего собственного здоровья⁹⁰.

Одним словом, способность обещать имеет точь-в-точь такую же природу, как и способность помнить. Через обещание хотят заранее навязать вымышленную форму будущему, через воспоминание — задним числом навязать вымышленную форму прошлому. Для Ницше важным моментом относительно и обещания и воспоминания является *интерес*, в свете которого эти вымышленные формы навязываются соответственно будущему и прошлому. Нечистая совесть есть не что иное, как неспособность принять свои прошлые действия в качестве своих собственных, стремление рассматривать их как результат какого-то иного деятеля или фактора, но не как результат собственной воли, считать их проявлениями какого-то «качества» над или сверх своего собственного бытия. Чистая совесть, напротив, есть не что иное, как способность сказать, что, чтобы уже не случилось или не случится в будущем, случилось или случится из-за моего собственных действий, как проявление моих собственных качеств. Ницше утверждает, что созидательное забывание в то же самое время является и созидательным воспоминанием. Ибо созидательное забывание есть не что иное, как воспоминание о своей собственной воле, о своих собственных способностях и талантах. И с целыми поколениями происходит то же, что и с индивидуумом. Быть самим собой значит отрицать обязательства, которые прошлое и будущее на тебя возложили, исключая те обязательства, которые выбирают для себя и уважают просто потому, что находят их «хорошими». Во втором эссе «Генеалогии морали» Ницше поднимает вопрос, который он уже поставил в работе «О пользе и вреде истории»: «Как сотворить человеку-зверю память? Как вытеснить в этой частично тупой, частично вздорной мимолетной мыслительной способности, в этой воплощенной забывчивости нечто таким образом, чтобы оно оставалось?»⁹¹ Найти ответ на этот вопрос, говорит Ницше, значит разрешить не только загадку совести. Но в то же самое время и загадки общества, культуры и разрушительного исторического сознания. Вся «Генеалогия морали» — очерк по истории культуры, общества морали в терминах физиологической теории подавления и сублимации. В нём отождествляется ощущение *единственного* неустранимого прошлого и ужас, как будто они являются по существу одним и тем же.

Создание памяти может осуществиться, говорит Ницше, только посредством боли; из чего следует в таком случае, что

⁹⁰ Там же. С. 439—440.

⁹¹ Там же. С. 441—442.

память культуры, как и личная память, — результат боли, а не удовольствия.

Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залогов (сюда относятся жертвоприношения первенцев), омерзительные увечья (например, кастрации), жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов (а все религии в глубочайшей своей подоплеке суть системы жестокостей) — все это берёт начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемоники⁹².

В начале человеческой истории, когда память человечества оставалась ещё неразвитой, для пробуждения памяти были призваны самые ужасные методы: «Суровость карающих законов, в частности, является масштабом того, сколько понадобилось усилий, чтобы одержать верх над забывчивостью и сохранить в памяти этих мимолетных рабов аффекта и вожделения несколько примитивных требований социального сожительства»⁹³. Жестокими методами индивидуум научался помнить несколько «не хочу», «относительно которых и давали обещание, чтобы жить, пользуясь общественными выгодами, — и в самом деле! с помощью этого рода памяти приходили в конце концов „к уму-разуму“»⁹⁴.

Что же в таком случае является источником нечистой совести? Ницше нашёл ключ к разгадке в том факте, что слово «долг» (*Schuld*) имеет свои корни в понятии, означающем материальное отношение, — «быть в долгу» (*Schulden*). Одним словом, идея долга возникла не из позднейшего учения о свободе воли, а из представления о *компенсации*. Отношения между ущербом и болью, говорит Ницше, возникли «из договорного отношения между заимодавцем и должником, которое столь же старо, как и „субъекты права“, и восходит, в свою очередь, к основополагающим формам купли, продажи, обмена и торговли»⁹⁵. Кредитор получает некий вид оплаты от должника через удовольствие от причиненной боли. Природа этого удовольствия эстетическая: это удовольствие, которое наступает от возможности *проявить власть* над другим, удовольствие, которое позволяет тому, кто инаказывает, почувствовать «благородство», превосходство над незащищенной жертвой в своей основе садистское. А садизм, утверждает Ницше, является, в свою очередь, основой всех «искусственных» иерархий⁹⁶.

Происхождение государства Ницше видел так же в отношениях должника и кредитора. В первобытные времена, утверждает он, «в том же важном изначальном отношении заимодавца к своим должникам стоит и община к своим членам»⁹⁷. Первоначально любого, отказывающегося платить долги или поднимающего руку на своего кредитора, просто изгоняли; тем не менее все чаще стали практиковать назначение *цены за преступление*. Од-

⁹² Там же. С. 442.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. С. 443.

⁹⁵ Там же. С. 444.

⁹⁶ Там же. С. 445.

⁹⁷ Там же. С. 450.

ним словом, становясь богаче, общество превращало садистское удовольствие в товар с меновой стоимостью. Боль, причиненная или полученная, могла быть накоплена, продана, обложена налогом, национализирована или обобществлена. Ницше даже рассматривает возможность общества столь богатого накопленной болью, что не было бы потребности наказывать преступников, а только прощать их. Для общества это было бы золотым веком — если его учреждать исторически.

Однако все это Иронические предположения, настоящей же целью Ницше было использовать представление о капитализации боли для того, чтобы объяснить появление идеи справедливости из внутреннее аморального человеческого существования. В действительности, доказывает Ницше, «говорить о праве и бесправии *самых по себе* лишено всякого смысла; сами по себе оскорбление, насилие, эксплуатация, уничтожение не могут, разумеется, быть чем-то „бесправным“, поскольку сама жизнь в существенном, именно в основных своих функциях, действует оскорбительно, насильственно, грабительски, разрушительно и была бы просто невысказима без этого характера»⁹⁸. Как в таком случае, объяснить появление идеи справедливости на заре цивилизованного существования?

Справедливость, доказывает Ницше, первоначально была инструментом, использовавшимся сильными для уменьшения злобы слабых. Регулирование злобы

...дабы положить конец охватившему их бессмысленному бешенству *ressentiment*, либо вырывая из рук мести объект *ressentiment*, либо заменяя месть собственной борьбой с врагами мира и порядка, либо изобретая, предлагая, а при случае и навязывая компромиссы, либо, наконец, возводя в норму известные эквиваленты урона, к которым отныне раз и навсегда отслан *ressentiment* ⁹⁹.

Установление такой школы эквивалентов, то есть закона, лишает акт мщения его характера как *личного* отношения и частности и переводит его в *объективные* отношения. И такая трансформация приводит к изменению в самой природе ощущения: таким образом власть

отвлекает чувства своих поданных от ближайшего нанесенного такими преступлениями вреда и добивается тем самым прочного эффекта, обратного тому, чего желает всякая месть, не видящая и не признающая ничего, кроме точки зрения потерпевшего, — отныне глаз приравнивается ко все более безличной оценке поступка, даже глаз самого потерпевшего (хотя он-то и в последнюю очередь, как было отмечено прежде) ¹⁰⁰.

Одним словом, справедливость своим происхождением объяснена произвольной дифференциации между «правильным» и «дурным» поступками, а в результате — переориентация восприятия и потерпевшего, и преступника таким образом, что нейтрализуется само чувства самости. Это приводит Ницше к выводу о том, что «с биологической точки зрения, правовые си-

⁹⁸ Там же. С. 454.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

туации могут быть всегда лишь исключительными ситуациями, в качестве частичных ограничений доподлинной воли жизни, нацеленной на власть, и как частные средства субординативно включенные в её общую цель, — средства как раз к созданию более значительных единиц власти». И их долговременное воздействие на граждан, утверждает он, было бы «разрушителем и растлителем человека, покушением на будущее человека, признаком усталости, контрабандистской тропой в Ничто». Правовой порядок, настаивает Ницше, это «средство против всякой борьбы вообще»¹⁰¹.

Этот отрывок о происхождении справедливости является решающим для понимания психологического подхода Ницше к культурной истории. Сам Ницше осознает эту связь, что доказывает уже тот факт, что за этим отрывком тут же следует обсуждение способа, которым историк способен проникнуть сквозь облако идеологии, поглощающее любое представление культуры о самой себе и её собственные оценки своих духовных принципов. Так, в главе XII второго эссе «Генеалогии морали» Ницше устанавливает онтологическую основу истинного исторического метода. Начинает он со следующего наблюдения:

Напротив, для всякого рода исторического исследования не существует более важного положения, чем то, которое было достигнуто с такими усилиями, но и должно было на деле быть достигнуто, — что именно причина возникновения какой-либо вещи и её конечная полезность, её фактическое применение и включенность в систему целей *toto coelo* расходятся между собой; что нечто наличествующее, каким-то образом осуществившееся, все снова и снова истолковывается некой превосходящей его силой сообразно новым намерениям, заново конфискуется, переустраивается и переназначивается для нового употребления; что всякое свершение в органическом мире есть возобладание и господствование и что, в свою очередь, всякое возобладание и господствование есть новая интерпретация, приношение, при котором прежние «смысл» и «цель» с неизбежностью должны померкнуть либо вовсе исчезнуть¹⁰².

Этот отрывок есть не что иное, как отрицание в одно и то же время и Механистической, и Органицистской, и Контекстуалистской концепций исторического объяснения. Исторический процесс понимается совсем не как процесс, а как серия моментов, каждый из которых относится к предыдущему и последующему в зависимости от намерений деятелей, действующих на сцене в данное время. Идея состоит в разрушении не только всей телеологии, но и всей причинности.

Ницше освобождает «развитие» вещи от её «использования» теми, кто во всякое время у власти, обнаруживая «смысл» этого развития в намерениях тех, кто контролирует в настоящее время инструменты общественного восприятия. Причинно-следственные отношения как модель рассмотрения эволюции или развития любого данного биологического или социального явления Ницше

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же. С. 455.

заменяет представлением о наборе ретроактивных конфискаций. Таким образом, говорит Ницше, «совокупная история всякой „вещи“, органа, навыка может предстать непрерывной цепью знаков, поддающихся все новым интерпретациям и приспособлениям». Причины этих интерпретаций и приспособлений «не нуждаются даже во взаимосвязи», но «чисто случайно следуют друг за другом», а это означает, что *развитие* «вещи, навыка, органа» не является с необходимостью *progressus* к некоей цели, ещё менее логическим и наикратчайшим, достигнутым с минимальной затратой сил *progressus*. Скорее, он является «последовательностью более или менее укоренившихся, более или менее не зависящих друг от друга и разыгрывающихся здесь процессов возобладания, включая и чинимые им всякий раз препятствия, пробные метаморфозы в целях защиты и реакции, даже результаты удавшихся противоакций». И он добавляет, что если «форма текуча, то „смысл“ ещё более...»¹⁰³.

Будучи раскрытыми, эти загадочные намёки проливают свет на концепцию Ницше семантики всех исторических процессов. Резюмируя, Ницше сводит доказательство к утверждению, что «даже частичная утрата полезности, чахлость и вырождение, исчезновение смысла и целесообразности, короче, смерть принадлежит к условиям действительного *progressus*, каковой всегда является в гештальте воли и пути к большей власти и всегда осуществляется за счёт многочисленных меньших сил». Такой итог есть не что иное, как утверждение общепринятого понятия Трагедии: «Величина любого „прогресса“ измеряется даже количеством отведенных ему жертв». Ницше даже говорит, что «человечество, пожертвованное в массе процветанию отдельно более сильного человеческого экземпляра, — вот что было бы прогрессом»¹⁰⁴.

Все же было бы ошибкой сделать поспешный вывод о том, что то, что Ницше называл «основной точкой зрения исторической методики», исчерпывающе описывается в терминах общепринятого понятия Трагедии. Контекст, в котором оно разъясняется, предлагает то, что Трагедия изначально представлена альтернативой буржуазному понятию «приспособления», которое доминировало в размышлениях об эволюционном процессе, распространённых во времена Ницше. Ницше стремился в размышлениях об эволюционном процессе и общества, и природы заменить понятие *приспособления* понятием *активность*¹⁰⁵.

Этот комментарий к историческому методу позволил Ницше вернуться к анализу взаимоотношения боли и совести. Ницше отмечает, что наказание увеличивает страх, осмотрительность, контроль инстинктов, что оно лежит в основе цивилизованного существования и составляет основу цивилизации с самого её начала. Причинение боли даже служит сетью тайных уз между преступником и его судьей, который, *наказывая* преступника за

¹⁰³ Там же. С. 455–456.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же. С. 456.

его злодеяния, показывает ему, что никакое действие, даже убийство, само по себе не является злом; только те поступки являются злом, которые совершены при известных обстоятельствах. Это освобождающее открытие сделано стендаlevским Жюльеном Сорелем в «Красном и черном» во время его испытания «хорошим» обществом. Ответом Жюльена Сореля на приговор «нравственных людей» было отрицание права других предписывать мораль ему. Он настаивал на том, что нет такой вещи, как субстантивное зло, а сам он не допустит «нечистую совесть». Он обнаружил, что «нечистой совести» учатся. Так же и у Ницше: «Я считаю нечистую совесть глубоким заболеванием, до которого человеку пришлось опуститься под давлением наиболее коренного из всех изменений, выпавших на его долю, — изменения, случившегося с ним в тот момент, когда он окончательно осознал на себе ошейник обществ и мира»¹⁰⁶. За формированием этой нечистой совести лежит систематическое сдерживание инстинктов и итоговая интериоризация: «...так именно начинает в человеке расти то, что позднее назовут его „душою“»¹⁰⁷. Предположение существования этой души, в свою очередь, является источником человеческого порыва к самоистязанию посредством изобретения всех тех «духов», которых насочинили для того, чтобы возмущаться животным импульсом в человеке. В этом же и истоки религии. Как говорит Ницше, что «самим фактом обернувшейся на себя, выступающей против себя души животного на земле появилось нечто столь новое, глубокое, неслыханное, загадочное, противоречивое и перспективное, что благодаря этому сама конфигурация земли претерпела существенное изменение. Действительно, понадобились божественные зрители, чтобы отдать должное завязавшейся таким образом комедии»¹⁰⁸. И поэтому были выдуманы боги, с их признанным «благородством» и удостоверенной «ценностью», чтобы служить вечной аудиторией, перед которой могла бы разыгрываться эта драма космического искажения.

Точка зрения Ницше на происхождение общества, совести и религии удивительно совпадает с точкой зрения «Немецкой идеологии» Маркса. Но есть и значительное различие: тогда как Маркс обосновывает все эти крайности человеческим выживанием и объясняет их условиями нехватки, которое требует как разделения труда, так и ведет к неравному распределению произведенных товаров, Ницше обнаруживает побуждающий принцип в психологическом факторе, воле к власти, силе, которую он считал более важной, чем воля к жизни, и которая объясняется не только господством и эксплуатацией человека другими людьми, но также его собственной способностью к саморазрушению. Как ещё можно было бы объяснить невоздержанность эксплуатирующего класса даже в условиях изобилия или объяснить бла-

¹⁰⁶ Там же. С. 461.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Там же. С. 462.

госклонное отношение эксплуатируемых классов к их состоянию порабощения, если не психологической предрасположенностью человечества, у которого причинение боли переживается как положительное удовольствие, а получение боли считается необходимым для тех, у кого нет другого выбора? Как ещё можно было бы объяснить самоподавление животных инстинктов и их двойного выражения в дихотомическом отношении «хорошее и плохое», с одной стороны, и «доброе и злое», с другой стороны? Наконец, как можно было бы объяснить (не обращаясь к отношениям эксплуататор—эксплуатируемый) эту переоценку ценностей, в ходе которой дихотомия «хорошее и плохое», которая должна была распространена среди сильных в начале человеческой истории, была вытеснена дихотомией слабых «доброе и злое», которая повсеместно восторжествовала в исторический период? Все ответы Ницше на эти вопросы содержатся в психологической теории подавления, которую он вырабатывает на основе понятия воли к власти и которая характеризует его как психолога истории столь же великого, если не более великого, чем сам Фрейд.

Я говорю «если не более великого, чем сам Фрейд», потому что Ницше не потребовался в его объяснении происхождения совести у человечества, как он потребовался Фрейд в его «Тотеме и табу», постулат о первичном «преступлении», посредством которого социально обусловленный опыт (такой, как Эдипов комплекс) проживается всеми людьми. Ницше находит основу появления совести в чисто эстетическом порыве сильного и в сходном эстетическом ответе слабого на этот порыв, оба являются выражением одной, но разделённой между людьми волей к власти. Таким образом, Ницше постулирует в качестве начала человеческой истории военную аристократию, господствовавшую путём террора над огромной, бесформенной и неподвижной массой. Эти аристократы с необходимостью и инстинктивно навязывали массам порядок, что и позволяет Ницше провозгласить их «наиболее спонтанными, наиболее бессознательными» из когда-либо существовавших художников. Но вместо работы с тем, что ещё с тех времён было принято считать художественным материалом, эти первобытные художники работали с самими людьми. Нечистая совесть возникла не у этих художников, а у их субъектов, которые были движимы волей к власти в точности так же, как и их хозяева, но, ввиду невозможности выразить этого напрямую, загоняли этот инстинкт в себя, обращая его против самих себя, чтобы в форме заявления «я безобразен» стать основой для определения понятия красоты. Отсюда следует, что идея «красоты», так же, как и идея «добродетели» и идея «истины», является результатом сознания не того, кто действует, но того, на кого воздействуют. Те, кто живёт хорошей, истинной и красивой жиз-

нию, не нуждаются в этих понятиях; для них эти понятия — только способ определения того, что *не является* плохим, лживым и безобразным. Следовательно, «понятия» добра, истины и красоты являются результатом *сломленной* воли, индивидуумов, которые находят в своей действительной деградации (в контрасте с их естественным стремлением к власти и к получению удовольствия от жизни) различие между тем, *что есть*, и тем, *чему следует быть*. Ницше описывает переоценивание этого первобытного сознания в совесть в первом эссе «Генеалогии морали». Во втором эссе он показывает, как эта переоценка транслируется в основания общественной морали.

Здесь Ницше снова, так же, как Маркс, строг и особенно более психологичен. И вновь он предвосхищает Фрейда. Но Фрейд полагает, что истоки совести лежат в экономике сексуальности, в борьбе сыновей клана за имеющихся женщин, монополизированных отцом, и в последующем убийстве отца сыновьями. Но затем Фрейд причудливым образом приписывает первобытному человеку умственные способности биржевого маклера, и сыновья внезапно получают долговременный интерес делить женщин между собой, устанавливая собственнические права над ними, оправдывая эту конфискацию импровизацией тотемной религии.

Что характерно, Ницше подчиняет сексуальной импульс властному порыву, что мог бы сделать и Фрейд, если бы им не овладела потребность найти свидетельства универсальности Эдипова комплекса. Ницше же обнаруживает истоки социальной совести в простых властных взаимоотношениях. Как идея ответственности навязывается индивидууму через систематическое внушение ему менталитета должника, так и моральная целостность общества выглядят как функция отношений должника и кредитора, которые *считаются существующими между поколениями, между живущими людьми и их предками*.

Среди первобытных людей, замечает Ницше (у которого интуиция гораздо значительней, чем у Фрейда), каждое поколение обладало чувством *юридического* обязательства перед предками, которое намного сильнее *эмоционального* обязательства: «Род обязан своей устойчивостью исключительно жертвам и достижениям предков — и что следует оплатить это жертвами же и достижениями». Но, несомненно, говорит Ницше, они никогда не могли быть полностью оплачены. В действительности, удивительная, — но совершенно понятная — логика действовала в первобытном обществе, из-за которой любая удача живых на самом деле повышала их зависимость от мертвых: «...страх перед родоначальником и его властью, сознание задолженности ему, согласно этого рода логике, неизбежно возрастает в такой же точно мере, в какой возрастает власть самого рода, в какой сам род

предстает все более победоносным, независимым, почитаемым, устрашающим. Отнюдь не наоборот!». Неудача же, упадок, поражение, наоборот, работают в другом направлении, который ведет к ослаблению почитания предков, но не с необходимостью к возрождению, поскольку возрождение есть исключительно функция разрыва с чувством долга не перед кем-нибудь, но перед собой. Таким образом, «если помыслить себе этот неотесанный род логики в его крайних последствиях, то прародителям наиболее могущественных родов приходится в конце концов, подчиняясь фантазии нарастающего страха, самим вырастать в чудовищных масштабах и отодвигаться во мглу божественной злокозненности и невообразимости — прародитель под конец преображается в бога. Может быть, именно здесь таится происхождение богов, происхождение, стало быть, из страха!...»¹⁰⁹

И так же, как человечество унаследовало от первобытных предков понятия хорошего и плохого «вместе с его коренной психологической тягой к учреждению табелей о рангах, оно получило в наследство наряду с родовыми и племенными божествами также и тяжесть не оплаченных ещё долгов и стремление к их погашению»¹¹⁰. Именно это исток всех тех религий искупления, которые разрубая гордиеву связь с предками, приписывая людям и индивидуальную ответственность, и индивидуальную вину, которые в течение этого процесса предписывают в качестве цены за искупление навсегда отказаться от плодов земли. Таким образом, говорит Ницше, христианство представляет собой триумф наивысшего чувства долга и вины, какие только можно было бы вообразить. Несмотря на это, он видит в завершении христианства повод для веселья.

Допустив, что мы наконец вступили в обратное движение, позволительно было бы с немалой степенью вероятности заключить из неудержимого упадка веры в христианского Бога, что уже теперь в человеке налицо значительный спад сознания вины... полная и совершенная победа атеизма смогла бы освободить человечество от всего этого чувства задолженности своему началу, своей *causa prima*. Атеизм и нечто вроде *второй невинности* связаны друг с другом¹¹¹.

Истина и история

Казалось бы, чувство родового обязательства и «историческое сознание» означают одно и то же. В центре того и другого лежит способность «помнить». И освобождение от родового обязательства влечет за собой освобождение от исторического сознания. Чтобы люди не погибли от менталитета должника, который удерживает их от жизни исключительно ради себя, воспоминание должно быть замещено избирательным забыванием.

¹⁰⁹ Там же. С. 465—466.

¹¹⁰ Там же. С. 466.

¹¹¹ Там же. С. 466—467.

В третьем эссе «Генеалогии морали», которое называется «Что означают аскетические идеалы?», Ницше переносит историю результатов человеческой способности к самоистязанию на человеческий род в целом. В развитии аскетических идеалов Ницше видит указание на особую человеческую способность — несомненно, не духовную, но в качестве импульса человеческой воли, «его страх пустоты»¹¹². Ницше говорит, что воля человека требует цели. Всякое желание — это желание чего-нибудь. И где не достаёт цели, там воля может в качестве цели принять саму пустоту. Таким образом, когда люди не способны дать волю их животным страстям, они способны создать необходимость добродетели и обращение целомудрия в цель, назначение или идеальную ценность. И рождаются аскетические идеалы, обожествление боли и увечья.

Вся сфера высокой культуры, согласно Ницше, является результатом сублимации этого аскетического импульса. В искусстве этот импульс достигает своей вершины в понятии безвольного художника, незаинтересованного зрителя мира вроде постулированного Кантом, для которого красота есть «незаинтересованное удовольствие», как если бы таковое было возможно. Шопенгауэр придал этой кантовской концепции красоты особенно декадентский оборот, превознеся красоту как «освобождение от воли» и «подавление воли». Такому взгляду на красоту Ницше противопоставил представление о ней Стендаля: «как раз возбуждение воли, «интереса», через прекрасное»¹¹³. Таким образом, триумф кантовской и шопенгауэровской эстетики был признаком триумфа интеллекта над волей, триумфом способности человека подавлять волю к власти, идеала зрителя над идеалом актёра. Это был, одним словом, триумф понятия над образом. В качестве такового он является причиной Иронического сознания, характеризующего культуру эпохи.

Ницше утверждает, однако, что эта эстетическая культура с её идеалом незаинтересованности является только уловкой, при помощи которой философы выражают их собственную вывернутую наизнанку волю к власти. «Добродетели» философов, доказывает Ницше, только средства для самовыражения, когда эта цель представлена чистым интеллектом, только форма выражения, открытая подавленному человеку. Понятая таким образом, философия в унаследованном от Платона виде — это не более чем распространение первоначального извращения аполлоновской воли к форме. Не следует заблуждаться насчёт того, что могли достичь философы, доказывает Ницше; он допускает, что определённый аскетизм необходим для какой-то энергичной интеллектуальной деятельности¹¹⁴. Но Ницше настаивает на том, что необходимо определить, достойно ли увеличение интеллектуальной мощи того, во что оно обходится животной энергии чело-

¹¹² Там же. С. 472.

¹¹³ Там же. С. 479.

¹¹⁴ Там же. С. 484.

века, поскольку «ничто не куплено более дорогой ценой... чем та малость человеческого разума и чувства свободы, которая нынче составляет нашу гордость»¹¹⁵. Ницше все ещё сильно интересуется вопросом о том, как возникает замена животной энергии интеллектом, и о том, что же это предвещает будущее культуре, в которой это происходит.

Если порыв, стоящий за философствованием в конечном счёте эстетический, то есть если побуждение к философствованию имеет своим источником желание навязать форму миру, то как тогда объяснить тот факт, что, как принято полагать, философ принимает аскетический вид и даже веру в аскетические ценности? Это все началось, высказывает догадку Ницше, в качестве средства для защиты от ярости священников в аскетически ориентированных религиозных культурах. Философ по своей природе — враг священника, но с самого начала ему не доставало престижа священника, и философ должен был принимать его обличье. Вскоре, к несчастью, маска завладела актёром и превратила философский порыв от религии к свободе в новый вид религии совершенно так же, как аскет превращается в противника того, из кого первоначально возник. И в результате по-настоящему помогающая жизни философия исчезает.

Свидетельство этому в философии (не меньше, чем в искусстве) — триумф садистического импульса. Как современное искусство превозносит безвольного художника, так и современная философия прославляет неловкого мыслителя. Несомненно, говорит Ницше, высшее садистическое удовольствие, «когда аскетическое самоопределение, самоиздевательство разума постановляет: „есть царство истины и бытия, но разум-то как раз и исключен из него!“», как это звучит у Канта¹¹⁶. Философский идеал его собственного времени, говорит Ницше, представить «чистый, безвольный, безболезненный безвременный субъект познания», имеющий цель достичь «„чистого разума“, „абсолютной духовности“, познания самого по себе»¹¹⁷. Но для всего этого, утверждает Ницше, «требуется... глаз, который ничуть не может быть помыслен, глаз, который должен быть начисто лишен взгляда и в котором должны быть парализованы, должны отсутствовать активные и интерпретирующие силы, только и делающие зрение узрением». Этот идеал скрывает тот факт, что «существует только перспективное зрение, только перспективное „познавание“; и чем большему количеству аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, чем больше глаз, различных глаз мы сумеем мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше „понятие“ об этом предмете, наша „объективность“»¹¹⁸. Воля к истине в таком случае является, по существу, способом отрицания постижения истины вещей. Воля к истине, подобно идеалу «объективности», который представляет объективность

¹¹⁵ Там же. С. 486.

¹¹⁶ Там же. С. 490.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

как восприятие безвольным субъектом познания, — враг и истины, и воли.

Для моих целей важно заметить, что Ницше принимает современных ему историков именно как воплощение этого идеала безвольного субъекта познания. Они поставили себя перед историческим прошлым безвольными и бездумными «зеркалами» событий: «[историография] отклоняет всяческую телеологию; она не желает больше ничего „доказывать“; ей претит разыгрывать судейскую роль... она столь же мало утверждает, как и отрицает, она констатирует, она „описывает“...»¹¹⁹. У этих «объективных» историков есть декадентский двойник — «эстетсы» типа Ренана, «сладостлюбивого, похотливого, делающего глазки как жизни, так и аскетическому идеалу... пользующемуся словом „артист“, точно перчаткой, и целиком заарендовавшего себе нынче похвалу контемпляции»¹²⁰. Такие созерцатели *par excellence*, говорит Ницше, обряжают «в тогу справедливости тартюфство импотенции»¹²¹.

Ницше видит европейскую культуру dorosшей до границ своего собственного отчуждения. Что-то было достигнуто; воля была спасена, даже если впустую. Об этом и свидетельствует в конце концов аскетический идеал. Это «отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни, но это есть и остаётся волей!...»¹²² И только остаётся поднять эту волю-к-ничто до самосознания, сделать её скорее программой, чем приемом, вычеркнуть, разрушить силами этого сверхчистого интеллекта всю тяжесть, которая возложена на человека аскетичной чувствительностью. Это и только это высвободило бы волю к позитивному волеию. У этой работы разрушения и созидания истории была бы та же роль, что и у надысторического искусства, которое показано самим Ницше в его «Генеалогии морали».

Теперь должно быть очевидно, что «Генеалогия морали» — это историко-психологическое объяснение происхождения триады общепринятого гуманизма: красоты, добра, истины; анализ той роли, которую имело общепринятое историческое сознание, поддерживая веру в их субстантивную реальность; и, в качестве образца, призыв к формированию нового, очищенного и служащего жизни исторического сознания, при помощи которого можно сбросить весь этот груз субстанциализма. Этот новый служащий жизни историцизм предполагает новую психологию, которая берёт волю (так же, как разум и чувства) в качестве предмета анализа, а своим центральным объектом делает динамику воли. Ницше лежит и составляет основание таким образом понятой психологии убеждение в том, что человек — это, прежде всего, создающее образы животное, которое придаёт форму хаосу чувственных впечатлений, которые атакуют его при всяком простейшем животном постижении мира, животное, которое создаёт свои образы с какой-то целью. Но эта цель предполагается

¹¹⁹ Там же. С. 520.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 521.

¹²² Там же. С. 524.

индивидуальной и субъективной, имеющей свой единственный возможный результат в мире, а не вне его. Более того, в размышлениях Ницше эта цель полностью освобождена от любого обязательства по отношению к силам, которые ей предшествовали, существуют с ней рядом или последуют за ней. Она находит свои практические ограничения не в каких-то абстрактных силах, которые предполагаются лежащими в её основе или её наполняющими или которые возникли в мировом процессе в целом, но исключительно в собственных действиях воли, во взаимодействии с другими целями, преследуемыми другими волями, которые сходным образом освобождены от абстрактного принуждения и, следовательно, так же свободны. Ни дух, ни общество, ни государство, ни способы производства, ни культура не могут предъявить этой воле какое-нибудь требование, и меньше всего может обуздать её священник. Поскольку, хотя о духе общества, государства, о способе производства и культуре можно было бы сказать как о существующих, но выглядят они, скорее, как результаты человечества, его силы и пластической способности. Что касается Бога, то о Нем совсем нельзя сказать, что Он существует; хотя Он и может выглядеть как результат человеческого воображения, но именно поэтому Он и может быть опровергнут и отменен действием самого воображения.

Ницше, таким образом, использует историческое сознание для того, чтобы разорвать последние узы, которые связывают людей с другими людьми в общих предприятиях. Он представляет себе окончательный распад самой истории и делает это более радикально, чем Маркс. Как и Маркс, он чувствует, что за булыжной мостовой, оставшейся после этого распада, — образование нового человечества. Но оно не призвано служить новой коммуне или очищенной культуре, поскольку Ницше отвергает понятие коммуны и культуры вместе с понятиями прошлого и будущего в интересах создания самостоятельного индивидуума. Актуально для Ницше только настоящее. Человек одинок в нем, и ему вменяется ответственность проживать каждое мгновение так, как если бы эти мгновения были его вечностью. Таков смысл мифа о «вечном возвращении», которому учил Заратустра.

Заключение

Целью Ницше как философа истории было разрушение представления о том, что исторический процесс должен быть объяснен или выстроен в сюжет каким-либо особым образом. Сами понятия объяснения или построения сюжета исчезают; они уступают место представлению исторической репрезентации как чистой истории [story], фабулизации, мифа, понятых как словесный эквивалент духа музыки. Эта концепция представления истории имеет также свои собственные концептуальные тонкости; она

предполагает лексикон, грамматику, синтаксис и семантическую систему, при помощи которых историческому полю может быть придано множество возможных смыслов.

Когда Ницше исследовал историческое поле, то он обнаружил там только проявления действий человеческой воли и классифицировал эти проявления в основном по двум видам: те, что относятся к сильным людям, и те, что относятся к слабым людям. Синтаксис отношений между этими двумя видами исторических деятелей сложен, однако, тем фактом, что основной закон, управляющий им, воля к власти, опосредован специфически человеческой способностью, сознанием. Человеческая способность рефлексии и, кроме того, способность человека *давать имена* вещам, конфисковать вещи [у природы] языковыми средствами приводят к созданию второго, *иллюзорного мира* рядом с изначальным миром чистых отношений силы. История культуры, таким образом, оказывается процессом, в котором слабый соперничает с сильным за власть определять, как же будет описан этот второй мир. И история человеческого сознания описывает процесс, в котором первоначальное *отображение* мира в категориях «хорошо и плохо» освобождает место различным способам *концептуализации* в категориях «добро и зло», с одной стороны, и категориях «причина и следствие» — с другой. Таким образом, история человеческого сознания может быть выстроена в сюжет как «падение» из первоначального Метафорического способа постижения мира в Синекдохический и Метонимический способы его представления. Ницше описывает это «падение» как переход от мира музыки, поэзии и мифа в сухие миры науки, религии и философии.

Однако в таком «падении» есть внутренняя Ирония, поскольку полное развитие Синекдохического и Метонимического способов представления работает в ущерб им обоим. Религия отрицает искусство, наука отрицает религию, философия отрицает науку, поэтому современный человек, заброшенный в глубины собственно Иронического сознания, лишается веры в свой собственный разум, воображение и волю и в конце концов вынужден отчаяться в самой жизни.

С точки зрения Ницше, это отчаяние объясняется одержимостью историей, присущей его собственному времени. Современный исторический менталитет — это результат надежды на то, что прошлое могло бы дать образцы для приспособления в настоящем или что гипостазированный «исторический процесс» своими собственными действиями мог бы привести к искуплению, которого так долго ждал человек. Коль скоро этого не происходит, он превращается в развлечение, игру, наркотик. Историческая мысль в модусах Метонимии, Синекдохи и Иронии в таком случае — это не только симптом болезни современного

человека, но и причина, поддерживающая болезнь; поскольку историческое сознание в этих модусах просто *напоминает* человеку о его порабощении внешними силами и процессами, о его обязательствах перед прошлыми и будущими поколениями, о его зависимости от сил больших или меньших, чем его собственные. Историческое сознание не даёт человеку «войти» в его настоящее и тем самым укрепляет именно те условия, которые предназначены к преодолению. Безотлагательной задачей в таком случае является уничтожение власти всех уже имеющихся способов представления истории, возврат исторического мышления к поэтическому, в особенности к Метафорическому, представлению мира, то есть повышение способности созидательного *забывания* так, чтобы мысль и воображение могли прямо отвечать миру, лежащему перед ними *здесь* как хаос, готовый ладить с ним в качестве актуального требования желания и потребности.

Возврат исторической мысли к Метафорическому типу позволит отказаться от всех попыток найти какой-либо определённый смысл истории. Элементы исторического поля окажутся представленными для комбинации бесконечным числом способов точно так же, как элементы восприятия у свободного художника. Важным моментом является то, что историческое пространство рассматривается (так же, как поле восприятия) в качестве повода для создания образов, а не материала для концептуализации. Так стирается само представление об исторической семантике. Даже хроника событий лишается своей власти в качестве ограничивающего условия, при котором историк может создавать свои образы прошлого. Так же, как сама поэзия есть средство, которым преодолеваются языковые правила, так и Метафорическая историография — это средство, которым отменяются общепринятые правила исторического объяснения и построения сюжета. Остаются только лексические элементы поля, готовые ладить с желаниями историка, управляемого теперь «духом музыки». Уничтожение понятия исторической семантики является в то же самое время уничтожением мечты о методе, посредством которого история-в-целом может быть наделена вообще каким-либо смыслом. Историк освобождается от обязанности сказать что-нибудь о прошлом; прошлое — только повод для создания искусных «мелодий». Историческая репрезентация становится ещё раз целиком *историей* [*story*] — не сюжетом, не толкованием, не идеологическим смыслом, — то есть «мифом» в его первоначальном значении, как понимал его Ницше, «фабулизацией».

Эта концепция исторического познания действительно имеет особый идеологический подтекст, Нигилизм, что признавал и сам Ницше. Любая попытка интерпретировать мысль Ницше в виде ясной и более последовательной форме общепринятых идеологических позиций — Консервативной, Либеральной, Реак-

ционной, Радикальной или даже Анархической — должна столкнуться с тем фактом, что в его концепции истории отвергаются перспективы любой общности, чем бы она ни являлась. С точки зрения Ницше, не существует никаких исторических оснований для сооружения каких-либо специфических политических положений, за исключением антиполитичных. Мысль освобождается от ответственности пред всем тем, что находится вне его и воли индивидуума, прошлое ли это, будущее или настоящее. В этом отношении Ницше только представляет героическое утверждение Иронического состояния культуры его собственного времени.

Ницше видел в таком героическом утверждении средство для освобождения созидательного воображения от ограничений, наложенных на него самой мыслью. Таким образом, увиденное им возрождение Метафорического сознания сопротивляется возвращению к собственно Романтическому мировоззрению, которое кажется востребованным. Такой мыслитель, как Мишле, сам практикующий Метафорическую историографию, тем не менее был убежден в возможности извлечения сущностного смысла истории из всего набора Метафорических идентификаций, которые структурируют рассказанные им самим истории [stories]. За ставкой Мишле на Метафорический метод лежит убеждение в том, что человечество, свободное от тисков ложных концептуализаций о его природе и происходящих с ним изменениях, всё ещё обладает потенциалом для формирования общества любви и взаимного уважения. Ницше оставляет мир в его раздробленном состоянии, поделенным между сильными, которым предназначено господствовать в будущем, и слабыми, которые обречены служить «материалом», из которого свободные художники власти будут создавать свои «произведения искусства». Это состояние раскола не только принимается, но и положительно утверждается как состояние желаемое. Историческая мысль очищается от своих иллюзий; результаты её помыслов превращаются в понятия, но уже поставленными на службу воли к власти; и человечество препоручается действиям мира, в котором только художественная условность стоит между ним и дорогой вниз, в страшную ночь, где царствует Смерть.

Теперь можно описать особую «Радикальную» природу идеи истории Ницше. Она представляет собой отказ от усилий и объяснить историю, и выстроить её в сюжет драмы с каким-нибудь общим смыслом. Ницше отстаивает построение сюжета исторического процесса как Трагедии, но он так переопределяет понятие Трагедии, чтобы лишить её каких бы то ни было моральных смыслов. Объяснительные стратегии, подобные тем, которые защищали Ранке, Маркса, Токвиля и даже Буркхардта, выброшены за борт, поскольку объяснения

больше Ницше не касались. Объяснение, как и построение сюжета, — это только тактика, а не результат или цель, к которым стремится историк.

Позиция Ницше по всем этим вопросам была очень близка к позиции Буркхардта, но смысл концепции истории Буркхардта он воспринял как художественную форму, помимо того, что Буркхардт мог бы принять. Буркхардт был, однако, вдохновлен понятием «возвышенного» как критерием того, что позволено восприятию найти в историческом (как в визуальном) поле. У Ницше понятие «возвышенное» замещается понятием «прекрасное», а прекрасное определяется как нечто, что находит для этого «хорошим» суверенная воля. «Хорошее», в свою очередь, противопоставляется не «злому», но только «плохому» — то есть тому, что суверенная воля находит в опыте неприятным.

Таким образом, историческое познание, как и философия, и наука, и сама религия подчиняются правилу принципа удовольствия. И в том, что Ницше как враг «эстетов» его собственного времени не только закончил обожествлением чисто эстетической концепции истории, но и подчинил эстетическое восприятие императиву воли к власти, тем самым позволяя этим эстетам стать более высокомерными и опасными, чем они были бы без этого подчинения, — именно в этом наивысшая Ирония.

Именно здесь может быть найдено основание фундаментального противостояния Ницше Гегелю. Тогда как Гегель видел в историческом сознании основу посредничества между эстетическим и нравственным устремлениями человека, Ницше устанавливает дихотомию эстетического чувства и морали, а затем продолжает искать путь освобождения первого от второй посредством разрушения самого исторического сознания. Однако он приобрел и пришёл в итоге к пониманию, — которое лежит и в основании всех гегелевских размышлений об историческом познании, — той степени, в которой законы, управляющие мышлением об истории, свои начала имеют в самих языковых обычаях и условностях. Но устанавливая дихотомию внутри самого языка, радикально противопоставляя поэтический язык концептуальному и рассматривая последний как «падение» из невинности первого, Ницше исключил какую-либо возможность найти основание, на котором художественное озарение и научное познание могли бы обратиться к единственной задаче: уяснить смысл исторического процесса, определить место человека в нем. Отделяя искусство от науки, религии и философии, Ницше полагал, что тем самым возвращает искусство к единству с «жизнью». В действитель-

ности же он обеспечил его основаниями, чтобы направить искусство против *человеческой* жизни, и поскольку жизнь он считал не чем иным, как волей к власти, то соединил художественное чувство с волей, а саму жизнь отвернул от того познания мира, без которого она не может дать ничего практически полезного никому.

10 КРОЧЕ: ФИЛОСОФСКАЯ ЗАЩИТА ИСТОРИИ ПОСРЕДСТВОМ ИРОНИИ

Введение

Я выделил иронический компонент в работе всех философов истории и показал, чем он отличается от той Иронии, что имплицитно присутствует в каждой попытке историка извлечь из документов истину о прошлом. Ирония историка — это функция его скептицизма, вынуждающего подвергать документы критическому разбору. С какого-то момента своей работы историк должен трактовать исторические данные иронически; он должен допустить, что документы либо означают нечто отличное от того, о чем говорят, либо говорят нечто отличное от того, что означают; и что необходимо подразделить сообщаемое и подразумеваемое, иначе в написании им истории не будет никакого смысла. Он мог бы просто скопировать собрание документов и позволить им представлять свою собственную истину в своих собственных терминах. Ирония историка, несомненно, может быть и просто тактическим средством, функционирующим в качестве элемента методологии на подготовительном этапе исследования, но постепенно исчезающим по мере того, как становятся отчётливей содержащиеся в документах «истины» или «не истины». Поскольку историк думает, что извлек истину из документов, он может оставить свою ироническую позицию и писать свои истории [histories] тем или иным из проанализированных мною способов с твердой уверенностью, что рассказывает *истину* о том, «что действительно случилось» в прошлом, более или менее иронически снисходительный к своей аудитории, но не к тому, что касается его теперешнего собственного «знания». Историк может отстаивать ироническую позицию *vis-a-vis* к своим материалам, с одной стороны, и *vis-a-vis* к своей аудитории — с другой; но когда он отстаивает ироническую позицию в отношении своей собственной инициативы (как это делал

Буркхардт), то в результате получается история, которая построена по сюжету Сатиры, где Ирония поднимается до принципа исторической репрезентации.

Дело философа истории отличается от дела историка. Философ истории занимает Ироническую (или, если угодно, скептическую) позицию не только в отношении исторического документа, но также и в отношении всей инициативы историка. Он пытается определить, в какой мере, в силу неучтенных предположений и допущений, данная работа историка (а на самом деле — историографическая инициатива вообще) может быть осмеяна, то есть, скажем, идентифицировать *наивный* элемент в историческом размышлении, по отношению к которому данное историческое сочинение безуспешно пыталось утверждать критическую позицию *в отношении самого себя*. Таким образом, хотя философия истории остаётся в отношении любого данного сочинения историка Иронической, цель её — подвергать воздействию сознания, критиковать и упразднить возможность Иронической историографии.

Любому историческому сочинению — фактически всем историческим работам — можно в какой-то мере приписать изъяны и недостатки, но философ истории хочет показать, что, вопреки этому факту, нет надобности принимать Ироническую точку зрения в отношении историографической инициативы в целом, обосновывая уверенность в возможной полезности исторического размышления о жизни. Даже Ницше, который все результаты мысли рассматривал Иронически, намеревался спасти историческое размышление о жизни путём сведения его к некоему уровню вымысла в виде науки и философии, обосновывая это свойственным им, как и себе, поэтическим воображением, а тем самым освобождая науку и философию от приверженности *невозможному* идеалу объективности и незаинтересованности. Таким образом, как я уже сказал, несмотря на то, что начинается она с Иронии, философия истории все же стремится превзойти Иронию, обнаружить основания, которые позволили бы историку устранить Иронический элемент в *объяснении* прошлого и в своём намерении рассказать — с полной уверенностью — о том, «что действительно случилось» в прошлом. По крайней мере, так обстояло дело с лучшими философами истории девятнадцатого века.

Гегель искал путь обойти Иронию в исторической мысли через Синекдохический анализ различных форм историографии в качестве подготовительного этапа к диалектическому синтезу в философской истории разнообразных *видов* полученных данных. Маркс искал путь к философской истории через Метонимический анализ и Синекдохический синтез фактов, содержащихся в историческом документе и сочинениях других историков, с тем

чтобы заменить релятивизм идеологически мотивированной историографии номологической системой объяснения. Ницше, наоборот, искал путь из Иронии исторической мысли его времени, подталкивая Ироническую позицию к её логическому завершению, утверждая по существу Метафорическую природу всякого познания мира и разрешая всякие сомнения постулированием главенства поэтического озарения над всеми другими формами постижения.

Разные критические стратегии предоставили этим трем философам истории некое оправдание для воплощения истории-в-целом в сюжет Романтической Комедии или Комического Романа, но более «реалистически», чем это было у их двойников в историографии, поскольку каждому позволялось в то же самое время утверждать по существу Трагическую природу всякого конечного исторического события. У Гегеля, Маркса и Ницше напряжение между Трагическим и Комическим видением мирового процесса поддерживалось даже несмотря на то, что оно заключалось внутри концепции человеческого познания(и, в конечном счёте, разрешалось обращением к этой концепции), которая принималась каждым из историков за самую авторитетную форму истины, соответственно философской, научной и поэтической.

Начиная с Ницше, однако, категории анализа начали разрушаться. «Формы», обнаруженные в истории Гегелем, не в меньшей степени, чем «законы», обнаруженные в истории Марксом, не были для Ницше *ничем, кроме как фикциями*, продуктами поэтического воображения, более или менее полезными или пригодными для какого-либо частного образа жизни, но никоим образом не адекватными открытию истины человеческой жизни в целом. Для Ницше всей полнотой власти для определения того, с какими же «формами» и с какими же «законами» будут обращаться *так, как если бы* они были «истиной», наделяются суверенные эго или воля, которые не допускают никакого иного закона, кроме их собственных жизненных интересов или воли к власти. Ницше устранил даже различие между Комическим и Трагическим взглядами на жизнь. Его Трагедия представляется бытием двух главных видов: общепринятого Иронического, который учит покорности «вещам, каковы они есть»; и нового, Комического, аполлоновско-дионисийского, который учит радикальному преодолению всех ситуаций исключительно в угоду жизненной силе. Если коротко, то Ирония уподобляется Трагедии, а Трагедия Комедии таким способом, чтобы сделать различия между ними нелогичными; и таким же образом различия между наукой, философией и поэзией исчезают из-за возрастающего уподобления первых двух последней.

Но размышление об истории остаётся все ещё жестким, фрагментарным, внутренне натянутым. Среди историков существует

общее согласие о невозможности и нежелательности поиска законов исторической причинности, но сохраняются и разногласия: считать ли историческое познание познанием общего (типов) или познанием отдельного (индивидуальностей). Более того, в случае выстраивания сюжета исторического процесса существует расхождение касательно того, по какому же сюжету — Романа, Комедии, Трагедии, Сатиры или какой-то их комбинации — должна быть построена история.

Далее, историкам противостоят философы истории, которые вообще не согласны с попыткой объяснения через описание и предвидят Иронические последствия историографического обывания выдвигать описания, представленные повествовательно, как действительные объяснения без какой-либо твердой теоретической базы. Но из чего должна состоять эта теоретическая база — среди философов истории согласия нет.

Гегель утверждал преимущество Синекдохического способа характеристики исторического поля, преимущество объяснения посредством типологической классификации и построения сюжета через сочетание Трагедии и Комедии. Маркс предлагал Метонимический способ объяснения посредством номологического или каузного анализа, а воплощение в сюжете — как и Гегель — через сочетание Трагедии и Комедии. Ницше отстаивал Метафорический способ объяснения посредством художественной интуиции, а воплощение в сюжете — через сочетание Трагедии и Комедии, что уникальнейшим образом подходило для его теории древнего *mythos*. Философу истории оставалось только огорчить это тяжелое положение исторического сознания и сделать вывод о том, что само историческое познание было не чем иным, как экзистенциальным проектом Иронического способа завершить цикл возможных исторических позиций в философии истории, который был пережит в историографии при переходе от Мишле к Буркхардту. В таком случае проблема была такова: как можно существовать с историей, которая объяснена и выстроена в сюжет Ироническим способом, не впадая в состояние отчаяния, которого Ницше смог избежать только бегством в иррационализм? Философом истории, который попытался разрешить эту проблему (в пределах, установленных этим анализом ситуации, к которой к 1880-м годам подошло историческое мышление), был Бенедетто Кроче, наиболее талантливый историк из всех философов истории этого века.

Философия истории как критика

Кроче начинал не как философ, даже не как профессиональный ученый. Он никогда не заканчивал университета и не занимал академического положения. Фактически его мнение об академической культуре своего времени было очень похоже на мнение

Ницше и Буркхардта, гранича с презрением. Он, как и Буркхардт, был человеком благородного происхождения, ученым-джейтльменом, любителем, обратившимся к изучению истории в качестве способа бегства от личных переживаний и скуки светской жизни. Его самая ранняя работа была антикварной в прямом смысле слова, больше археологической, чем исторической, заключалась в исследовании фольклора, жизни и архитектуры старого Неаполя. В 1893 году Кроче, однако, вступил в сферу философии истории, написав эссе, озаглавленное «История под общим понятием искусства». Защита и разработка идей, изложенных в этом эссе, обрекли его на карьеру философа. Следующие десять лет он отстаивал именно ту концепцию искусства, изложить которую в этом эссе его заставила защита представления об истории как форме искусства.

В 1902 году Кроче опубликовал свою работу «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика», одну из самых значительных книг в этой области в то время. За ней в 1905 году последовала «Логика как наука о чистом понятии», в 1908 — «Философия практики: экономика и этика», в 1917 — «Теория и история историографии»¹. Взятые вместе, эти четыре работы составляют то, что Кроче назвал «Философией духа», которую он считал своего рода *summa humanistica* для современного мира. Важно, что именно необходимость защиты позиции, изначально занятой Кроче в философии истории, истории, рассмотренной как форма искусства, вдохновила первую работу этой тетралогии, а последняя работа, краеугольный камень системы, является весьма развернутым анализом природы исторического познания.

Структура этих двух книг одна и та же: теоретическое обсуждение главных вопросов в эстетике и историографии, соответственно следующая за ними история предшествующих мнений о тех предметах, что имеют к этому непосредственное отношение. Как теоретические, так и исторические разделы каждой работы разрабатываются с самоуверенностью и убежденностью суждений, которые либо увлекают, либо раздражают, в зависимости от того, как оценивает их обоснование читатель. Важным моментом является то, что уже Кроче была совершенно очевидна абсолютная адекватность его «Философии духа» духовным потребностям своего века. Изнутри этой философии он наблюдал за соревнующимися системами — и возвращался к их предшественникам — с той Иронической пристальностью, которую разделяют великие циники с великими фанатиками. Кроче знал (или заявлял, что знает) точно, «что живо, а что мертво» в любой точке зрения, отличной от его собственной. Ещё он молчаливо отрицал, что кто-либо был способен угадать, что живо, а что мертво в его собственной системе, поскольку его философия по самой своей сути является организо-

¹ См. переводы работ Кроче на русский язык: Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с итал. И. М. Заславской. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998; Кроче Б. Антология сочинений по философии / Пер. с итал. С. Мальцевой. СПб.: Пневма, 1999; Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Пер. с итал. В. Яковенко. М.: Интрада, 2000. Здесь и далее в этой главе примечания переводчика.

ном «критики», критической философией *par excellence*; поэтому, как и любая другая философия, она критична по отношению к самой себе и поэтому-то защищает от «ложного пессимизма» и «ложного оптимизма», которые способствовали падению всех предыдущих систем.

Журнал, который Кроче основал в 1902 году и возглавлял до 1952 (год его кончины), назывался, что характерно, «La Critica»; на его страницах Кроче отстаивал критический взгляд на ту сферу, которую он наметил себе в «Эстетике» и последующих книгах «Философии духа». Фактически Кроче взял Иронический элемент, присутствующий в каждой критической операции, и поднял его до статуса метафизического и эпистемологического принципа, опираясь на который можно было бы оценить все культурное наследие, вклад девятнадцатого века, в особенности его радикальные элементы, найти неудовлетворительным и передать «истории». Его задачей — и он это хорошо знал — было обосновать этот Иронический взгляд в качестве единственно возможной «мудрости» современной эпохи, не позволив мышлению скатиться в скептицизм и пессимизм, чему последовательно и неизбежно способствовало Ироническое мировоззрение.

Очерки Кроче по культурной истории всегда начинались и заканчивались представлением по существу *порочной* природы всякого человеческого предприятия; его философией было обнаружение полного несовершенства прошлого, вследствие чего люди могли считать возможным жить и в несовершенном настоящем. Особенно он был упорен, когда это касалось оценки европейской цивилизации девятнадцатого века, инспирированных ею концепций истории (особенно доктрины прогресса), а также теорий истории, выдвинутых лучшими мыслителями. Он был готов признать, что исторические мыслители девятнадцатого века сделали шаг вперёд по сравнению с мыслителями Просвещения, Ренессанса, Средневековья и эпохи классической древности, но при окончательном анализе, при всей хваленой историчности этого времени, он нашёл совсем немного в историческом мышлении и трудах, что мог бы безоговорочно одобрить.

«Исторический» раздел его «Теории и истории историографии» читается как повторяющееся изложение заблуждений, непониманий, натяжек и ошибок. Его критика исторических мыслителей эпохи была типично Иронической: у философов истории было мало «исторического» чутья, а историкам недоставало «философского» понимания. Осуждая скверную «философию истории», Кроче утверждал, что историки века оказались в плену её иллюзий, создавая истории, форма которых производна от «философии истории», глубоко упрямой в сознании тех, кто больше всего гордился как раз своей объективностью и эмпиризмом. Но в то же время он иронически

утверждал, что этот *одновременный отказ и подчинение* философии истории, которыми отмечены даже работы самого Ранке, содержит момент оправдания.

Поскольку, иронически настаивал Кроче, история была философией, а философия была историей, никто не мог бы заниматься историей без философского сознания и, тем более, никто не мог бы заниматься философией без исторического сознания. Деятнадцатый век потерпел неудачу из-за непонимания истинной природы этих занятий историей и философией. Все, что требовалось для приведения дел в порядок — прояснить истинную природу философии и истории, установить различия между ними, а затем соединить их так, чтобы мировоззрение стало более здравым, более здоровым, чем способен был вообразить девятнадцатый век.

Кроче намеревался показать, что история является «материей» философии, точно так же, как философия является «методом» истории. Скверная «философия истории», которую Кроче часто называл «*contradiccio in adiecto*»², на самом деле была плеоназмом³. Поскольку, по мнению Кроче, «история была ничем иным, как философией», в то время как «философия была ничем иным, как историей», конкретное содержание философии является историческим по природе, точно так же, как форма исторического утверждения соответствующим образом обеспечена категориями философского понимания.

Кроче, конечно же, настаивал на наличии у философии собственного логического метода «науки чистого понятия». И история использует исключительно свой собственный метод в исследовательской работе, предвещающей сочинение исторического повествования. Историки должны употреблять филологические методы для критики документов и предпонятийное, «интуитивное», или художественное, озарение при попытке постижения объектов, составляющих историческое поле. Это означает, что историческое познание *начинается* в художественном представлении частных, располагающихся в историческом поле, и на этой стадии развития его собственным методом является метод «искусства», то есть «интуиции». Однако, утверждал Кроче, история продолжает выносить приговоры природе частных, различимых в историческом поле. И эти приговоры являются синтетическими, то есть характеристиками частных в терминах общих понятий, почерпнутых в философии, а не комбинациями экзистенциальных утверждений и всеобщих каузальных законов, которым полагается управлять взаимоотношениями между интуитивно установленными объектами. Важным было то, что научное познание вообще не подошло к концепции исторического знания. То, что началось

² Внутреннее противоречие (итал.).

³ Использование большего количества слов, чем требуется для того, чтобы выразить идею; избыточность.

как эстетическое представление исторического поля, закончилось неким философским пониманием его.

«История под общим понятием искусства»

Для того, чтобы понять, что имел в виду Кроче, необходимо хорошо разобраться в некоторых деталях эссе 1893 года, в котором он впервые систематически изложил своё видение взаимоотношений истории и искусства. Это эссе должно быть прочитано в контексте имевшей тогда место, особенно в Германии, дискуссии между неокантианцами во главе с Вильгельмом Виндельбандом и неогегельянцами во главе с Вильгельмом Дильтеем, об эпистемологическом статусе исторического познания. Если кратко, то Виндельбанд утверждал, что историческое познание отличается от научного не объектами, которые оно изучает, но своим намерением или целью. Историческое познание является «идеографическим», или описательным, в то время как научное знание является «номотетическим», или законополагающим. Дильтей же, с другой стороны, полагал, что история принадлежит к *Geisteswissenschaften*, или «наукам о духе», в то время как такие дисциплины, как физика и биология, принадлежат к *Naturwissenschaften*, или «наукам о природе». Различия между этими двумя типами наук возникают из того обстоятельства, что они включают в себя разные объекты изучения: продукты человеческого духа (разум, воля и эмоции) в первом случае и продукты исключительно физико-химических процессов — во втором. Эссе Кроче 1893 года имело целью внести вклад в эту дискуссию.

Коллингвуд настаивает, что эссе 1893 года было совершенно оригинальным, подчеркивая, что оно продвинуло дискуссию между Дильтеем и Виндельбандом далеко за тот рубеж, на котором те остановились, особенно по линии, идущей от Дильтея. На самом деле все обстояло совсем не так. Это эссе несомненно сместило акцент дебатов о природе истории с науки на искусство, однако определив искусство таким образом, чтобы совершенно твердо отделить его от «идеографической науки» как науке о единичном, к которой призывал Виндельбанд.

Как и Виндельбанд, Кроче придерживался того мнения, что существует два вида познания: одно — обобщающее и концептуальное, другое — индивидуализирующее и интуитивное. Но вместо того чтобы считать эти два способа познания разными видами наук, как это склонен был делать Виндельбанд, Кроче назвал первое наукой, а второе — искусством. Тактика эта была результативной, поскольку она наносила удар по предположению, разделяемому и виталистами, и механицистами, которые, несмотря на различия между собой, были согласны в том, что искусство скорее не форма знания, а «выражение» мира (или «отклик» на

него) и совсем не относится к познавательной деятельности. Кроче полагал, что механицисты рассматривают эстетический опыт как «вибрацию» чувств, в то время как виталисты видят в нем проявление, непосредственное или сублимированное, животных импульсов. Для первых искусство является регистрацией реальности; для вторых — бессмысленным бегством от реальности. Кроче отрицал обе точки зрения. Взамен он определяет искусство как вид познания — познание мира в его особенности и конкретности, познание, которое отличается от концептуального познания мира наукой, но дополняет его.

Эссе 1893 года держится на дихотомии и различии. Дихотомия проводится в сознании между познанием как наукой и познанием как искусством; различие проводится между искусством вообще и искусством истории в частности. И дихотомия, и различие возникают из-за возражений Кроче позитивизму. Принципиальная ошибка позитивистов, говорит Кроче, предполагать то, что всякое правильное знание по своей природе научно. Фактически же большая часть человеческой мудрости — это вообще не научные, а просто общезначимые, продиктованные здравым смыслом, или в лучшем случае прагматические правила, которые возникли из встающих перед человечеством ежедневно задач, решать которые необходимо для удержания вместе тела и души. Позитивисты знали, что научное знание *формально* отличается от общепринятой или общезначимой мудрости, но не видели, что это делает его другим *видом* познания. Наука, понятая должным образом, — способ понять мир концептуально; она является «поиском общих истин посредством понятий»⁴. Другой способ понимания мира — то есть не концептуальный, а непосредственный и индивидуализированный — вообще не наука, но искусство с критериями истины и проверки, отличными от тех, которым следуют в науке, но столь же строгими.

Таким образом, по мнению Кроче искусство и наука — это разные, если не сказать диаметрально противоположные, *способы познания*. Он говорил по этому поводу: «Либо занимаются наукой... либо искусством. Если подводят частное под общее, то занимаются наукой, если представляют частное как таковое, занимаются искусством»⁵. Два способа познания отличаются формой, которую они придают соответствующим им восприятиям мира; а так как кажется очевидным, что история «не разрабатывала никаких теорий», так как она не искала, не подтверждала всеобщих законов, а только «рассказывала то, что случилось», она вообще не может быть охарактеризована сколько-нибудь обобщенно в качестве науки⁶.

Желание поместить историю среди наук исходило, полагал Кроче, из двух ложных убеждений: что всякое знание должно быть научным и что искусство не является способом познания,

⁴ Croce B. La Storia ridotta sotto il concetto generale dell' arte // Primi Saggi. 3^{ra} ed., rev. Bari: Laterza, 1951. P. 16.

⁵ Ibid. P. 23–24.

⁶ Ibid. P. 17–19.

но только возбудителем чувств или, напротив, снотворным. И чтобы исправить положение вещей, необходимо только показать, что искусство — это своего рода непонятный *знания о мире*, познание мира в его особенности и конкретности, указать на то, что история — это сходный вид познания мира, а затем в целом развести историю и искусство на основе содержания их представлений.

До этого места, как я уже сказал, Кроче в дискуссии о природе исторического познания не перешагнул за тот рубеж, к которому её подвели Дильтей и Виндельбанд. Он только заменил термином «искусство» термин «идеографическая наука», который Виндельбанд использовал для характеристики исторических дисциплин. Следовательно, Коллингвуд заблуждался, когда предполагал, что Кроче в общем взгляде на проблему ближе к Дильтею, чем к Виндельбанду, поскольку Кроче все ещё не делал различия между возможными объектами способов познания, которые он определил как искусство и наука. Для Кроче, в отличие от Дильтея, различие между ними лежит не в каком-либо различии между их объектами, а в *направлении*, принятом в процессе исследования: в случае искусства — *от интуитивного отношения к миру* в его особенности к *репрезентации мира* как совокупности частных, в случае науки — *от интуитивного отношения к миру* в его особенности к *подведению частных под понятия*. Оригинальный вклад Кроче проявился при попытке развести искусство в целом и искусство истории в частности на основе различных видов интуиции, интуиции *возможного* — в случае искусства в целом и интуиции *действительного* — в случае истории. Для него, как и для Аристотеля, различие между искусством в целом и искусством истории в частности состоит в различии целей. В то время как искусство в целом пытается интуитивно почувствовать *полноту возможностей* индивидуального существования, искусство истории пытается определить, что же *действительно* выкристаллизовалось в качестве экзистенциальных особенностей мира. Одним словом, разница между искусством и историей имеет эпистемологическую, а не онтологическую природу.

Для того чтобы подкрепить эту аргументацию, Кроче вернулся к своему прежнему различению искусства и науки. «В науке, — писал он, — содержание есть целое: наука стремится свести каждое единичное проявление реального к какой-либо умственной категории. Цель науки — свести целое к понятиям»⁷. Искусство, поскольку оно является способом познания, также стремится представить целое; но вместо попыток *свести целое* к ограниченному набору понятий искусство пытается *заполнить целое* обнаружением всевозможных форм, которые могло бы принять существование. В то время как наука следует курсом всеобщего и универ-

⁷ Ibid. P. 30.

сального, искусство очерчивает отдельные области реальности, замалчивая свою осведомленность о других, для того чтобы эти очерченные области *представить* более ясно и отчётливо. Наука хочет знать все, говорил Кроче; «знать законы реальности важно», но нет необходимости и нежелательно узнавать все сразу или беспорядочно собирать факты. Искусство очерчивает мир опыта, повышая нашу чувствительность к определённым его частям, но в то же время уменьшая нашу чувствительность к другим его частям, и показывая нам, что есть индивидуального и непосредственного в очерченных частях.

В таком случае возникают вопросы: каким образом мы узнаем, какие же части мира мы должны хотеть познать? По какому принципу мы выбираем область мира для очерчивания и представления в её непосредственности и индивидуальности? Кроче отрицал сенсуалистские, рационалистические и формалистские ответы на эти вопросы; «удовольствие», «идеальность» или «формальное соответствие» не делают объекты-в-себе эстетическими объектами. Вместо этого он занял позицию, которую назвал «эстетикой конкретного идеализма» — теория, которая отличалась от гегелевской, а своё наиболее изящное современное выражение нашла, по мнению Кроче, у Карла Кестлина.

Кестлин, говорил Кроче, верно показал, что «содержание эстетики — это интересное: все, что интересует человека как человека, с теоретической ли стороны или практической, в мышлении ли, чувстве или воле, в том, что мы знаем и чего не знаем, в том, что восхищает и что печалит нас, — одним словом, весь мир человеческого интереса»⁸. Более важным, возможно, является, как показал Кестлин, то, что чем более общим является интерес, тем больше эстетическая ценность содержания. Таким образом могла быть создана иерархия интересов. На вершине этой иерархии — то содержание, которое касалось человека как человека; ниже — то, что имеет дело с человеком как принадлежащим к определённой расе, нации или религии; затем идёт то, что поддерживает человека как члена особого класса или группы, и так далее до самого низа, где располагается содержание, которое имеет дело с человеком как индивидуальностью. В итоге содержанием искусства оказывается «реальность в целом, в той степени, в какой реальность вызывает интерес в различных формах: интеллектуальной, нравственной, религиозной, политической и, собственно, так называемой эстетической»⁹. Содержание искусства в таком случае, заключил Кроче, есть то, что не вызывает у людей скуку, или все, что их «интересует» по какой бы то ни было причине.

Оставляя в стороне шопенгауэровский прообраз этого определения содержания искусства в виде «интересного» как такового, равно как подразумеваемое уподобление философии и науки

⁸ Ibid. P. 32–33.

⁹ Ibid. P. 33.

эстетике, я вижу здесь основу более поздней попытки Кроче определить «истинный» историцизм как гуманизм, только представленный исторически ограниченно, поскольку крочеанское определение содержания искусства — это не что иное, как гуманистическое «*nilhil humani a me alienum puto*»¹⁰, несколько другому сформулированное. Для него содержание искусства и содержание человеческого познания сводилось к одному и тому же: ко всему, что по-человечески интересно. Поэтому неудивительно, что он «исторически интересное» определил в качестве чего-то, что уже случилось — то есть скорее как действительное, нежели возможное. Это чистейший аристотелизм даже по своей терминологии, ибо, по мнению Кроче, история «о том, что случилось, предстаёт как репрезентация того, что возможно»¹¹.

Это означает, что, в то время как художнику позволялось проектировать на основе воображения мир событий, которые могли произойти, историк ограничен репрезентацией событий, которые уже в действительности произошли. Художник, несомненно, должен уважать определённые критерии истины, но эти критерии черпаются в том, что позволяло представлять воображение. Историк, напротив, руководствовался теми критериями истины, что предполагались попыткой представлять действительное. Таким образом, принципиальной угрозой историку была не фальсификация, а воображение, необоснованная спекуляция, отступление от фактов, содержащихся в документах о прошедших событиях, — то есть философия истории в любой форме.

Поскольку главной задачей историка является репрезентация действительного, то изучение им документов — только подготовка к осуществлению его принципиальной задачи: повествованию. Изучение, критика документов, толкование и понимание их — все это было *propaedeutic*¹² к созданию повествования; ничто из этого не было так называемой историей как таковой, как не являются произведениями искусства предварительные эскизы и наброски художника. Где нет повествования, говорил Кроче, там нет историографии. Одним словом, историки писали не для того, чтобы «объяснять»; они писали для того, чтобы «представлять», рассказывать то, что действительно случилось в прошлом — именно это сказал и Ранке о том, что должны стараться делать историки.

Несомненно, допускал Кроче, в большинстве случаев историку не удавалось создать что-то близкое совершенному повествованию; великие шедевры в историографии были столь же редки, как и в живописи, и в конечном счёте столь же не совершенны в своём приближении к идеальному типу своего жанра. Особенно это характерно для истории, поскольку над историком довлел императив рассказывать правду о прошедших событиях вопреки недостаточной очевидности. В большинстве случаев, го-

¹⁰ Ничто человеческое мне не чуждо (лат.).

¹¹ Ibid. P. 35.

¹² Пропедевтика (греч.), здесь — введение.

ворил Кроче, историки должны были довольствоваться тем, что, по существу, является «подготовительными исследованиями или фрагментарными описаниями, состоящими из обсуждений, сомнений и оговорок». Историк должен глядеть на мир при неполном освещении новолуния, а «не в полноте полуденного солнца, подобно художнику»¹³. Таким образом, можно указать на многие совершенные страницы истории, но ни на одно совершенное произведение. Единственная воображаемая совершенная история могла быть написана исключительно Богом, но так как Бога не было, то Его место должен был занять историк и постараться при этом как можно лучше. Работать он должен, однако, с фаустовским осознанием того, что «книга прошлого запечатана семью печатями»¹⁴. Исторiku, говорил Кроче, дано «взламывать печать то там, то здесь, и читать некоторые части книги», но она никогда перед ним не раскроется во всей своей полноте¹⁵.

Трудно не думать о крочеанской «революции» в историческом сознании как о регрессе, поскольку следствием её было отделение историографии от участия в попытке создать всеобщую науку об обществе, которая была предпринята социологией того времени. Но для размышлений историков о художественной стороне их работы она имела даже более вредные последствия. В то время как Кроче уточнял своё понимание искусства как пути познания мира, а не просто отклика на него или непосредственного опыта, его теория искусства как буквальной *репрезентации* реального успешно изолировала историка в качестве художника от новейших — и становящихся все более влиятельными — шагов, сделанных в репрезентации разных уровней сознания символическими и постимпрессионистами по всей Европе.

Концепция искусства Кроче основывалась на перспективизме Ренессанса, то есть *визуальном* фигурализме. Хотя он считал воображение источником и началом эстетического понимания мира, его отвращение к иррационализму виталистов и абстракционизму позитивистов привело его к взгляду на нерепрезентативное искусство только как на плохое искусство или — что, по его мнению, к этому приравнивалось — как на репрезентацию «безобразного», искусством не являющегося.

Кроче не имел музыкального слуха, и в поэзии его вкус распространялся только на классические формы. Романтизм во всех его проявлениях был для него только недостатком формы или несовершенным искусством. Так что понятно его сопротивление любому виду Постимпрессионистского, Символистского или Экспрессионистского искусства. Как и вся эстетика Средиземноморья, он цвету предпочитал линию, а живописным эффектам — распределение светотени. Где не было линии — не было искусства, поскольку искусством было прочерчивание линии через хаос чувственных выражений, накладывание формы на данную чув-

¹³ Ibid. P. 38.

¹⁴ Ibid. P. 39.

¹⁵ Ibid.

ствам бесформенную реальность, вырезание устойчивых, конкретных образов того мира, которому в любой момент угрожало скатиться до бессмысленного процесса. Таким образом, поскольку для Кроче искусство было способом познания, а история была формой искусства, отсюда следовало, что исторические «репрезентации» были «истинными», только если они были «ясными» и «точными» репрезентациями реального, то есть единственной приемлемой эпистемологической основой историографии был эмпиризм того толка, который Ранке полагал единственно приемлемым принципом исторического исследования.

Кроче, несомненно, не принимал некритичных принципов, или постулатов, эмпиризма ранковского толка; в своей работе «История как мысль и как действие» (1938) он критиковал Ранке за недостаток «ясности» и философского самосознания. Но в конечном счёте Кроче задевала не основная цель работы Ранке, а то, как она была исполнена. Ранке был туманным мыслителем, использующим несовершенные понятия для доказательства своих утверждений в отношении определённых эпох, индивидуумов, институтов и ценностей прошлого и настоящего. Тем не менее, стремясь в приятной *повествовательной форме лишь* «рассказывать о случившемся» в его индивидуальности и конкретности и так, как это произошло *на самом деле*, Ранке выполнил ту задачу, что делала историю особой формой искусства, а не формой философии, науки или религии.

Позднее в своих работах Кроче подчёркивал связь между историческим познанием и философией, но даже здесь он следовал своему убеждению, что история есть ясная репрезентация реального в его конкретности и особенности. Философия, стал он утверждать в начале 1900-х, есть «метод» истории, поскольку задает критические понятия, при помощи которых можно достичь адекватных исторических суждений. Но эти суждения по природе своей единичны, ограничены до конечных, по отдельности описанных сегментов исторического прошлого и ни в коей мере не могут быть расширены до суждений об истории-в-общем. Ибо в философской экономике Кроче история-в-общем, как и сама «философия истории», есть явное противоречие. Причина, в силу которой он придерживался этого взгляда, подрывавшего авторитет как социологии, так и философии в качестве возможных проводников к созданию науки истории, была очевидна уже в работе 1893 года.

В этой работе, как и в защищающих её в последующие девять лет выступлениях, Кроче продолжал утверждать, что искусство является формой познания и что история может быть подведена под общее понятие искусства. Но для него становилось все яснее, что если искусство в целом было репрезентацией *возможного*, а история была репрезентацией *действительного*,

то должен быть некий критерий, с помощью которого историк мог различать возможное и действительное. К какому критерию прибегнул историк, сказав романтическому романисту: «То, что, по Вашим словам, случилось в Средние века, только плод Вашего воображения; то, что Вы нам рассказываете, интересно и, возможно, могло произойти, но произошло не так, как Вы полагаете, а *вот так*. Это и есть то, что действительно произошло в Средние века»?

Историцизм Ранке исходил из того, что этот критерий задается документами, но и великий прозаик-романтик мог знать документы так же хорошо, как и историк, мог включить в повествование все, что вообще содержалось в документах, а к своему воображению обращаться только для того, чтобы заполнять в повествовании промежутки, создавать переходы и связи, придавая целому привлекательную форму, которой требовали читатели. Более того, не должен ли был и сам историк создавать переходы и связи, и не желал ли и он придать своим повествованиям ту же целостность и внутреннюю последовательность, к которым стремился романист?

Конфликт между романтическим автором и историком наиболее остро проявился как раз в той точке, где воображение вынуждено отходить от хроники, в той точке, где необходимо было спросить: «Что означают данные в хронике факты?» И если историку было позволительно сказать, как он часто и делал, романисту: «То, что Вы говорите, могло случиться, но случилось не так, как Вы говорите», — тогда о том, что же в мире «реально» происходило, должно было быть некоторое знание, благодаря которому могло быть сделано такое суждение и спор решен в пользу историка — даже вопреки недостатку доказательств для решения вопроса на основе фактов. Одним словом, историческое суждение требовало обращения к некой теории о том, как функционирует «реальность», знания о мире и в особенности знания о мире человеческих поступков, которое дало бы историку ощущение, что мир, представший перед ним как прошлое, *вероятно*, был *таким, как представилось ему*, а не таким, как *вообразил себе писатель*.

Кроче полагал, что существуют два возможных кандидата на роль арбитра в том, что в истории действительно, а что только воображаемо: материализм и идеализм, точнее, материализм в марксистской форме, а идеализм в гегельянской. И тот, и другой предлагали полностью артикулированные философии истории, претендовавшие на то, чтобы задавать правила, посредством которых историк мог различить в истории значимые и незначимые сведения и посредством которых мог быть приписан точный «смысл» любой последовательности исторических событий в любом срезе общества или культуры. Оба претендовали сделать

больше чем попытка Ранке лишь рассказать, *что случилось*, обеспечив понятийный аппарат для рассказа не только, *почему это случилось*, но также о том, *что это предвещает* человеческому будущему.

Исходя из убеждения Кроче в том, что история есть интуитивное постижение реальности в её индивидуальности и конкретности, ясно, почему он не мог принять целиком ни взгляды Маркса, ни взгляды Гегеля. Но игнорировать их он не мог, поскольку они составляли главную альтернативу как неадекватной защите автономии истории, предпринятой Ранке, так и неадекватной защите эстетической концепции истории, предложенной Ницше. Маркс и Гегель, пусть они и не считали историю формой искусства, по крайней мере считали её когнитивной деятельностью, каковой она и была. Ницше, считая историю формой искусства, не видел, что она была также формой познания. Следовательно, была необходима критика аппарата материализма и идеализма, придававшего историческому познанию слишком ограниченную форму. Перемещая понятийный аппарат материализма с низа мира *выше*, а аппарат идеализма с верха мира *ниже*, стало бы возможно поместить их на средний уровень бытия, между материей и разумом, там, где действует и делает свою историю человек, раскрыть материализм и идеализм в качестве соответственно *социологических обобщений и философских универсалий*, каковыми они и были, и таким образом установить их точные функции в создании исторических суждений.

Эстетика исторического сознания

Вопреки модной эстетической теории своего времени, которая *противопоставляла искусство науке, философии и истории*, Кроче пытался утвердить искусство в качестве основы всего познания и, следовательно, в качестве главного момента во всех характеристиках реальности — философской, научной и исторической. Но его конечной целью было сдвинуть историю с неопределённой позиции между искусством и наукой, в которую её поставили ведущие историки-теоретики XIX века. Но то, что он на самом деле сделал, было, конечно, только перемещением истории с одной неопределённой позиции, между искусством и наукой, на другую — между искусством и философией.

История, настаивал Кроче в своей «Эстетике», не особый тип сознания, а *сочетание двух различных типов, художественного и философского сознаний*. Для того чтобы защитить эту концепцию истории, Кроче должен был провести жесткое различие, доходящее почти до дуалистической оппозиции между искусством и философией. Искусство есть *не что иное, как интуиция*; философия есть *не что иное, как наука чистых понятий*. Историки применяют понятия, чтобы придать форму и порядок

своей интуиции. Поэтому история не имеет специфических способов своего выражения «формы». Она вообще не есть «форма».

Историчность знаменует собою не форму, а содержание: как форма она не отличается ничем от интуиции или эстетического факта. История не ищет законов и не образует понятий, — не производит ни интуиций, ни дедукций, — устремлена *ad narrandum, non ad demonstrandum*¹⁶, — не построяет универсалий и абстракций, а полагает интуиции¹⁷.

Это не значит, что историки не «использовали» понятий; они должны были это делать для того, чтобы «постулировать» интуиции, то есть делать утверждения о том, что действительно случилось в прошлом. Но функцией факта и было то, что историк для выражения своих истин должен был использовать язык и, более того, скорее *прозаический* дискурс, чем поэтические выражения. Важным моментом было то, что история не *искала* законов, не *развивала* понятий, не *создавала* универсалий или абстракций. Она использовала понятия обычного языка, чтобы давать характеристики своим данным, чтобы рассказывать свои истории [stories] и создавать свои драмы. Но эти понятия, как ясно показал Кроче в «Эстетике», были не чем иным, как правилами грамматики и синтаксиса, необходимыми для образования осмысленных предложений в обычном языке. Смешать эти правила с законами, универсалиями или абстракциями, а особенно вообразить, что эти правила могли быть извлечены из действительно написанных повествований для того, чтобы послужить основой для предполагаемой науки истории, — означало не только неправильно истолковать природу исторического знания, но и выказать также глубокое непонимание природы языка.

В заключительной главе теоретического раздела своей «Эстетики» Кроче обязался оправдать подзаголовок этой работы: «...как наука о выражении и как общая лингвистика». Исследователям исторической мысли было свойственно упускать из виду важность одной стороны крочевской работы, подчеркивая «выразительное» понятие искусства, на которое указывал подзаголовок, и игнорируя значение «лингвистического» аспекта. Однако, хотя и важно акцентировать внимание на созданной Кроче концепции истории как формы искусства, а искусства как формы выражения (нежели как простого рефлексивного действия), столь же важно отметить и настойчивость Кроче в отношении того, что он назвал «тождеством лингвистики и эстетики». Как он сформулировал это в заключительной главе «Эстетики»: «Философия языка и философия искусства суть одно и то же»¹⁸. Это означает, что, согласно Кроче, лингвистика даёт образец, при помощи которого должно быть понято то, что мы подразумеваем под «историческим знанием». Ибо если лингвистика даёт образец того, что мы подразумеваем под искусством, а история есть форма искусства, то из этого следует, что лингвистика даёт нам

а не доказа-
.)
стетика...

образец постижения того, что мы подразумеваем под историческим знанием. Теория языка Кроче в таком случае лежит в сердцевине всей его философии истории.

Теория языка Кроче является холистической, органицистской и в конечном счёте миметической. Как он сказал: «Выражение представляет собой неделимое целое; имя и глагол не существуют в нем как таковые; это — абстракции, создаваемые нами одновременно с разрушением той единственной лингвистической реальности, которой является предложение»¹⁹. Это означает, что ключом к пониманию языка является синтаксис. Слова, или их составляющие, фонемы и морфемы, или грамматические правила не дают ключа к пониманию языка, но его дают целые предложения, или их эквиваленты.

Под термином «предложение», говорил Кроче, он подразумевает «выразительный организм законченного смысла, который содержится как в самом простом восклицании, так и в самой обширной поэме»²⁰. И он продолжал доказывать, что язык тождественен речи и невозможно адекватно различить формальные правила языка и реально использующуюся в дискурсе речь: «Языки не обладают никакой реальностью за пределами отдельных предложений и их рядов, действительно произнесенных или написанных определёнными народами в определённые периоды времени...»²¹. Из этого он заключил, что невозможно создать нормативные грамматики для каждого языка, невозможно создать модель языка, подходящую для всех языков, или составить классификацию языков. Он даже утверждал, что «перевод» с одного языка на другой или предложения из одной формы выражения в другую невозможен, поскольку единственная лингвистическая реальность есть та, которая «озвучена» конкретными говорящими на этом языке при порождении законченных предложений.

Никакие два предложения не тождественны, поскольку само произношение любого слова ретроспективно «трансформирует» смыслы всех предшествующих ему слов²². Это означает, что языки развиваются посредством чего-то подобного тому процессу присвоения и перетолковывания, который, как утверждал Ницше, является самым важным аспектом исторического понимания всех процессов как в природе, так и в истории.

Эта теория языка содержит важные следствия для понимания эстетики Кроче, и тем более его теории истории, так как она направляет внимание на синтаксическое измерение обеих, то есть на правила комбинации, посредством которых основные единицы языковой системы (лексические и грамматические) и исторической системы (отдельные люди и их институциональные объединения) должны постигаться как динамические процессы. Обычно такие правила комбинации мыслятся как «законы», лингвистические или социальные соответственно. Но Кроче отрицал, что языко-

¹⁹ Там же. С. 151.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 152.

²² Там же. С. 150.

вой синтаксис постигается как «закономерный» процесс. Всякое языковое употребление, согласно самой своей природе, есть «изменяющее правила». Он стер различие между языком и речью. Единственный язык, который существует, это тот, на котором действительно говорят. А произнесение любой сентенции таково, что оно всегда изменяет *все* языковое сообщение речевой общности, в которой оно произнесено, также как в произнесении предложения каждое последующее слово ретроспективно трансформирует функционирование всех предшествовавших моменту высказывания слов до того, пока в конце не поставлены точка или восклицательный знак. Полученное предложение образует закрытую вселенную смысла, *смысл* которой есть *не что иное*, как форма его произнесения.

Поэтому и в его теории искусства как интуиции (восприятия), которое в то же время является выражением, и искусства как выражения, которое в то же время является и интуицией тот же смысл: где нет интуиции, там и не может быть и выражения, и наоборот. *Смысл* произведения искусства — это *форма*, которую оно окончательно принимает в тот момент, когда художник его завершает. Вне самого произведения нет никакого смысла; оно есть *чистое* выражение, репрезентация интуиции, управляемой только представлением о том, что возможно в воображении. Оно может быть продуктом чистой фантазии или попытки создать воображаемый ответ внешней реальности. О предмете искусства не должно в таком случае спрашивать, «истинно» ли оно, «хорошо» или «полезно», но лишь — «прекрасно» ли оно. А критерий красоты, к которому здесь прибегают, точно тот же, что используется для определения того, осмыслено или нет предложение, то есть выражает или нет оно адекватно интуицию.

Каждое произведение искусства с другим произведением искусства находится именно в том отношении, в каком находится каждое произнесенное предложение с другим. Мы можем только спросить, возможно ли было произнести такое предложение, и если да, то как оно соотносится, определяет, меняет или прибавляет синтаксические возможности языкового протокола, который представлен целым набором художественных утверждений.

Каждое новое произведение искусства представляет ретроспективное переопределение каждого предшествовавшего ему произведения искусства, — если оно поистине произведение искусства, а не бесконтрольное излияние эмоций, — вклад в наше знание того, что же способен позволить сказать художникам этот языковой протокол. Таким образом, каждое новое произведение искусства представляет расширение наших знаний о том, что может вообразить человеческий дух, и поэтому является дальнейшим оправданием нашей веры в силу нашего воображения.

Это же верно и относительно исторических сочинений. Каждая новое сочинение представляет расширение возможностей выражения для языковых протоколов той формы выражения, которая называется «исторической», той комбинации искусства и философии, посредством которой интуиции одновременно подтверждаются и подвергаются суду с точки зрения категорий правдоподобного или вероятного. История интересуется не возможностью, а действительностью, тем, что действительно произошло. Поэтому ей нужны некоторые правила, обращаясь к которым можно отличить воображаемые интуиции от реальных. Исторические сообщения являются не просто выражением интуиции, но выражением интуиции *действительности*, или, если быть более точным, актуализаций. История имеет дело в большей степени с *реальными* событиями, фактами, чем с *воображенными*. Поэтому она требует и своего собственного синтаксиса, чтобы при его помощи делать сообщения о том, что означают факты. И этим синтаксисом становятся правила обычного прозаического дискурса культуры или цивилизации, к которой принадлежит и сам историк.

Некоторым непонятным образом обычный язык представляет, по Кроче, память мудрости расы. Об исторических событиях можно сказать только то, что можно сказать в обычном прозаическом дискурсе своего родного языка. И Кроче, — как позднее и Витгенштейн, хотя и с иным намерением, — полагал, что то, что не может быть сказанным, быть сказанным и не может; и этого нельзя ни просвистеть, ни проплясать. Это и есть основа неприязни Кроче ко всем формам жаргона или специального языка, который можно было бы ввести в историческое объяснение. Введение любой формы искусственной терминологии в исторический дискурс представляло для него нечто гораздо большее, чем простой пример смешения науки, философии или религии с историей, а именно — несомненную историографическую неграмотность, недостаток понимания синтаксиса исторического дискурса, неспособность к вере в достаточность обычного языка для представления реального мира, лежащего перед сознанием как набор конкретных актуализаций или ситуаций.

Философ мог размышлять о мысли, выраженной в языке, и распространяться по поводу природы понятий, посредством которых мысль создавала согласованные и логически последовательные системы объяснения и понимания. В самом деле, в логике, которую Кроче определил как науку *чистых* понятий, философ обладал методологией и синтаксисом для выражения понятийных истин, обнаруженных посредством такой рефлексии, — *verités de raison* против *verités de fait* ²³, с которой имел дело историк. А применение истин, возникших при логическом анализе чистых понятий, к истинам, интуитивно выведенным из конкретных фактов для

²³ Истины разума против истин факта (фр.).

того, чтобы загнать их в формы логического протокола, предусмотренного философской рефлексией, не порождало ничего, кроме ошибок, чудовищных недепестей или фантазий. В истории все ошибки — не меньше, чем и в художественной критике — начинаются тогда, говорил Кроче, «когда из понятия хотят вывести выражение»²⁴. Мы можем обнаружить «сходство» между индивидуальными произведениями искусства, но это «фамильное сходство», а не общее или типичное. В истории, как и в искусстве, мы просто «пользуемся словами и фразами», но не даем «определений и законов»²⁵.

Это понимание обычного прозаического дискурса в качестве парадигмы исторического дискурса составляет не что иное, как защиту здравого смысла в качестве «теории» или «метода» исторического синтеза. Оно даёт не только модель формы, которую должно приобрести историческое сообщение, но модель характера всего исторического процесса. Исторический процесс похож на предложение, которое, однако, ещё находится в процессе артикуляции. Мы живем как бы в ещё незаконченном космическом предложении, абсолютный смысл которого мы, вероятно, не можем познать, поскольку не знаем тех «слов», которые будут сказаны в будущем, но порядок и гармонию которого мы можем вывести из нашей собственной способности придавать смысл тому, что до сих пор «выговорено» в соответствии с канонами здравого смысла и нашей способности характеризовать «произошедшее» в обычной речи. То, что мы можем извлечь из рефлексии на слова, которые уже сказали, суть грамматика и синтаксис того «духа», что проявляет себя и как бы говорит посредством человеческой мысли и действия, хотя проводить различие между этим «духом» и его проявлениями в человеческой мысли и действии было бы, по мнению Кроче, ошибкой, в точности аналогичной той, которая возникает, когда мы пытаемся различить то, что *есть* произведение искусства, и то, что оно *означает*. Его бытие *есть* его смысл.

В сфере исторического бытия это происходит точно так же, как и в сфере искусства. Люди *суть* то, что они думают, чувствуют и делают; то же, что они думают, чувствуют и делают *есть* их история. Эта история — единственная «природа», которой они обладают. А тот единственный смысл, который их история имеет, должен быть найден в том, что хранит память о том, что они думали, чувствовали и делали, и в том, что историк, размышляя о памятниках прошлого, способен *сказать* о том, что же они думали, чувствовали и делали, в терминах, приемлемых для здравого смысла и поддающихся выражению в обычном дискурсе. Единственные критические принципы, которые историк может использовать при создании своих повествований, и единственные критические принципы, которые он может привлечь,

²⁴ Там же. С. 45.

²⁵ Там же. С. 47.

чтобы оценить их адекватность, есть принципы «правдоподобия и вероятности»²⁶.

Природа исторического познания:

оправдание здравого смысла

Исторический анализ — это не что иное, как попытка определить, что же является наиболее правдоподобным свидетельством. Какие, спрашивал Кроче, свидетельства являются «наиболее правдоподобными, которые принадлежат лучшим наблюдателям или же людям, наделенным лучшей памятью и (что само собой разумеется) не имеющим ни смелости, ни интереса к тому, чтобы извращать действительность?»²⁷ Из этого следует, признавал он, что скептицизм в истории вполне возможен, ибо достоверность истории «отлична от достоверности науки»²⁸. Точность для историка важна, но не доказуема: «Убеждение историка — это неподдающееся доказательству убеждение присяжного, который прослушал свидетелей, внимательно проследил за ходом процесса и помолился Всевышнему о том, чтобы он просветил его ум. Конечно, иногда и он ошибается; но ошибки по сравнению с теми случаями, в которых ему удается добиться истины, представляют собой меньшинство и могут быть оставлены без внимания»²⁹. А это позволило Кроче прийти к выводу:

И потому здравый рассудок (*buono senso*) вполне прав, когда в противоположность интеллектуалистам верит в историю, которая уже не является «подходящей басней», а представляет собой то, что индивидuum и человечество вспоминают о своем прошлом³⁰.

Кто-то мог бы «из любви к парадоксам» усомниться, что когда-либо существовали Греция и Рим, или что жил Александр, или что 14 июля 1789 года во Франции вспыхнула революция. Но против подобных сомнений Кроче выдвинул следующее возражение: «„Какое основание в состоянии ты привести для всего этого?“ — иронически вопрошает софист. Человечество отвечает: „Я помню“»³¹.

Это не тождественно мнению авторов «1066 and All That»³², что единственные важные факты — те, что можно помнить, но все же близко к этому. Связывая историческую мудрость со здравым смыслом и общей для всех памятью, Кроче предполагает, что только то можно считать историческим фактом, что сам здравый смысл расценивает как «подлинную» интуицию «настоящей» реальности. Это не совсем освобождает историческое мышление от каких-либо обязательств перед принципами критики философии и науки (особенно потому, что Кроче уступал именно философии право познания ноуменального мира, представленного в явлениях, расцениваемых здравым смыслом в качестве исторической реальности), но тоже близко к этому. Главное же то, что историческая мысль совершенно не связана, с одной стороны,

²⁶ Там же. С. 38.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 39.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² «1066 год и все прочее» — сатирическая история Англии, написанная У. Селларом и Р. Иттенмом в 1930-х гг., имеет подзаголовок «Памятная история Англии, собравшая все, что вы можете припомнить, включая 103 хороших дела, 5 плохих королей и 2 замечательные даты».

с тем видом типологических операций, которые обычно ассоциируются с социальными науками, а с другой — с тем видом номологического анализа, что обычно ассоциируется с физическими науками. Оба эти вида понимания разжалованы до статуса *чего-то другого, нежели* здравый смысл, в качестве какового они обычно и выступали, но теперь им был закрыт вход в историческую рефлексию или же позволялось войти, но только в форме ошибок.

«Подлинная наука... — заявил Кроче, — не может быть ничем, как... философией»³³. Естественные науки «суть науки в несобственном смысле этого слова, т. е. они слагаются из познаний, произвольно отвлеченных и установленных»³⁴. «Не подлежит сомнению, что естественнонаучные понятия чрезвычайно полезны; но из них нельзя выловить той системы, которая дается только духом»³⁵. Из этого Кроче заключил, что есть только «две чистые или основные формы познания: интуиция и понятие, Искусство и Философия»³⁶. История размещается между этими двумя чистыми формами познания, будучи «продуктом интуиции в её единении с понятием, т. е. продуктом искусства, принимающего в себя философские различия и в то же время сохраняющего конкретность и индивидуальность»³⁷. Все другие формы познания, настаивал он, «нечистые формы, заключающие в себе примесь чуждых и по своему происхождению практических элементов»³⁸.

Кроче фактически утверждал, что все научные обобщения включают псевдопонятия, в то время как социально-научные состоят из псевдотипологий. Что касается природы реального мира, он верил только в то, во что позволял верить здравый смысл, а именно: во вселенной существуют только индивидуальные сущности и все характеристики сущностей, в которых утверждается что-либо большее, чем позволяют о них сказать здравый смысл и обычная речь, являются «фикциями». Несомненно, не история является «подходящей басней», а религиозные «мифы», научные «законы» и социально-научные «обобщения» неправдоподобны по своей природе. Самое большое, на что они могут претендовать — удобство и пригодность для решения определённых практических задач. Поэтому их авторитет, в отличие от авторитета исторических повествований, ограничен в пространственном и временном отношении. Подобно великому искусству, великая история (история, которая является продуктом благородной интуиции) всегда важна.

Великая история всегда важна, но неизбежно обладает изъяном. Более того, она хромает в решающем отношении, поскольку Кроче отрицал, что историческое познание может значительно содействовать чему-либо, помимо нашего понимания прошлого. Она не может распространить суждение специфически исторического характера на «настоящее», поскольку сам историк всегда суще-

³³ Там же. С. 39.

³⁴ Там же. С. 40.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 41.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

ствует внутри процесса, напоминающего незаконченное предложение. Та самая комбинация здравого смысла, памяти нации и философского самосознания, которая позволяет историку уверенно излагать свои «интуиции» о прошлом, не может быть использована для суждения о характере его собственного мира, так как в настоящем, как и во всем историческом процессе, для интуиции и восприятия историка нет законченного действия.

Сам Кроче оставался верен этому ограничению. Все его исторические работы, содержащие суждения широчайшего диапазона относительно самых глубоких проблем, заканчиваются неопределённо, как только достигают, современного историку периода. И то же самое верно в отношении исторических разделов теоретических работ, таких как «Эстетика» и «Теория и история историографии». В этих работах история мысли, — с одной стороны, эстетической, с другой стороны, исторической, — излагается с полной уверенностью, очерчиваются и характеризуются периоды, определяется характер переходов от одного периода к другому и сформулирован смысл всего процесса. Но заключительные главы этих работ заканчиваются восхвалением собственной крочевской «Философии духа» как главного источника философской мудрости и мудрости здравого смысла для живущих людей. Она учит тому, что ни философия, ни история не могут ничего посоветовать ныне живущим, за исключением общего категорического императива *как-то* жить.

Парадоксальный характер исторического познания

Поэтому, например, самый значительный вклад Кроче в историческую мысль — «Теория и история историографии» — заканчивается парадоксом. В заключительной главе книги Кроче делает обзор исторической мысли прошлого века, показывая дуалистический, антитетический и конфликтный характер попыток связать историю с искусством и наукой, чтобы примирить историю с философией истории, выступить посредником между идеализмом и позитивизмом и т. д. Однако в итоге он утверждает, что весь этот дуализм был преодолен новой философией, которая образует основу «новой историографии».

Эта новая философия была, конечно, не чем иным, как собственной крочевской «философией духа», которую с начала 1890-х годов он последовательно развивал в книгах и статьях. В конце работы по теории истории Кроче дал характеристику этой философии. Он предложил её в качестве мировоззрения, разрешающего все парадоксы, просто отождествляя конфликтующие элементы этих парадоксов с разными аспектами и моментами одного «духа». Это, *кажется*, создаёт основу Комической концепции истории. Например, Кроче писал:

В нашей философии действительность понимается как дух, но не тот, что обитает над миром или пронизывает его, а тот, что составляет с ним единое целое; природа же предстаёт как момент и производное этого духа, и поэтому дуализм (по крайней мере тот, который угнетал философию от Фалеса до Спенсера) оказывается преодолен, а вместе с ним и любая трансцендентность, будь она трансцендентностью материализма или теологическая³⁹.

Этот «дух», согласно Кроче, имеет все черты как физической природы, так и сознания. Он «единый и одновременно разный, вечное разрешение и вечная проблема; его самосознание — это философия, являющаяся его историей, или история, являющаяся его философией, они тождественны»⁴⁰. И это чудесное отождествление вещей или понятий, которые мыслились как противоположные или взаимоисключающие, выводится из того факта, что «тождественны сознание и самосознание, единые и различные подобно жизни и мысли»⁴¹. Это признание единой природы сознания, духа и познания есть то, что, по мнению Кроче, оправдывало его надежду на общее возрождение или трансформацию исторического сознания, осуществление чего Кроче предлагал видеть в себе, в своей собственной работе, а также в работах других, таких как Фридрих Мейнеке⁴².

В то же самое время, однако, Кроче говорил, что невозможно «делать историю... этой философии и этой историографии», поскольку они составляют стиль или жизненную форму целой эпохи; а так как этот период не *замкнут*, но только *открывается*, то «мы не можем хронологически и географически его ограничить, поскольку пока не знаем, какой отрезок времени он займет... [и] какие страны он охватит»⁴³. Более того, настаивал он, «мы не можем ограничить его логически. Ведь для этого в его рамках должны обозначиться его собственные противоречия», так как человек настоящего ещё не способен описать пределы новой философии и новой историографии, пределы, которые неизбежно *возникнут из найденных внутри этого периода решений*. «Пока что нас качает на волнах — ещё не пришло время убирать паруса и готовиться к новому путешествию»⁴⁴.

Таким образом, новая философия позволяет людям времени Кроче предвосхищать новый век достижений в мысли и культуре и изобретать «новую историографию», абсолютно превосходящую любую, что была до неё. Но в то же самое время им не позволено направлять это новое историческое сознание на изучение своего собственного века. Историческое сознание развивается через обретение новой философской и теоретической основы, но парадоксально свидетельства этого развития обнаруживаются в признании того, что историческое сознание ничего не может сказать о том веке, в котором оно достигает своего успеха. Тон Комический, но сдержанный; настроение оптимистическое, но умеренное. Ирония явная, но добрая.

³⁹ Кроче Б. Теория и история историографии. С. 186.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² Фридрих Мейнеке (1862–1954), немецкий историк. Профессор Страсбургского, Фрейбургского и Берлинского университетов. В 1896–1935 годах главный редактор журнала «Historische Zeitschrift». Важнейшие из трудов Мейнеке посвящены изучению истории идей. Он автор работ «Космополитизм и национальное государство» (1908), «Идея государственного разума в новой истории» (1924), «Возникновение историзма» (1936).

⁴³ Кроче Б. Указ. соч. С. 187.

⁴⁴ Там же.

Эта теория состояния западного исторического сознания предвосхитила характеристику, данную Кроче европейской культуре и обществу после Первой мировой войны. В эпилоге «Истории Европы в девятнадцатом столетии» (1931) он вынужден был признать, что все силы насилия, садизма, иррационализма, материализма и эгоизма, которые существовали в девятнадцатом веке, казалось, вышли из Первой мировой войны скорее усилившимися, чем ослабевшими.

Даже пессимизм и голоса декаданса, которые были слышны в довоенной литературе, сейчас раздаются вновь и проповедуют падение Запада или даже человеческого рода, который после попытки подняться от животного до человека близок к тому, чтобы впасть (согласно новым философам и проповедникам) в состояние диких зверей⁴⁵.

Все это было «фактом», говорил Кроче, и было бы бесполезно его отрицать или ограничивать его значение только одной страной, одной общественной группой или одним кругом интеллектуалов. Но именно *потому*, что это было «фактом», оно предоставляло возможность надеяться. В действительности, это положение «должно выполнить для развития духа в общественном и общечеловеческом прогрессе функцию если не прямого создателя новых ценностей, то, по крайней мере, материала и стимула для усиления, углубления и расширения прежних ценностей»⁴⁶. Эту «функцию», однако, мог постичь лишь некий *будущий* историк, «который, когда эпоха достигнет своего конца, увидит перед собой движение, в которое мы вовлечены, и все, к чему оно приведет». Но «мы не можем этого знать и судить по той самой причине, что вовлечены в это движение». Мы должны быть способны, говорил Кроче, наблюдать и понимать «многие вещи», но никогда не поймем «то, что ещё не существует и историю чего в результате нам, не дано представить»⁴⁷.

Хотя кажется, мы можем знать, что мы представляем новый век как в сознании, так и в практике, мы лишены, в силу самого нашего участия в нем, знания того, из чего мог состоять этот новый век. Мы не можем ответственно судить о веке, в котором мы сами действующие лица или протагонисты. Более того, дело не в том, полагал Кроче, что мы так ограничены в своей способности выносить суждения, а в том,

что мы должны участвовать [в нашей собственной исторической эпохе] не созерцанием того, что невозможно созерцать, а действием согласно возложенной на каждого из нас роли, действием, которое предписывает совесть и указывает долг⁴⁸.

Кроче был против только того, что уже было «преодолено», — мифов девятнадцатого века: активизма, коммунизма, трансцендентализма, шовинизма и т. д. Тем не менее в 1920-х годах он предпринял восстановление этих форм иррационализма как свидетельств глубинной «энергии», воли к будущему, то есть воз-

⁴⁵ Croce B. History of Europe in the Nineteenth Century / Translated by Henry Furst. New York: Harbinger Books, 1963. P. 353.

⁴⁶ Ibid. P. 353–354.

⁴⁷ Ibid. P. 354.

⁴⁸ Ibid.

возможностей для действий во имя новой жизни за «свободу». А его история девятнадцатого века заканчивается замечанием, прозвучавшим уже в «Теории и истории историографии», — напоминанием о воздержании от любого суждения о целом, с разнообразными сторонами которого ежедневно и практически имеется дело.

Все это, изложенное вкратце, не есть *предсказание*, так как это запрещается всем и каждому по той простой причине, что оно было бы тщетно, — но *предположение* о том, какие пути морального сознания и наблюдения за настоящим можно очертить для тех, кто в своих принципиальных понятиях и интерпретации событий девятнадцатого века согласен с повествованием, данным о них в этой истории⁴⁹.

Люди, направляемые иными идеалами, будут видеть ситуацию по-другому и соответственно по-другому будут действовать. Какой бы они не избрали путь, «если они это делают с чистой душой, согласно внутреннему зову, они также хорошо будут готовить будущее»⁵⁰. Какой бы путь они не избрали, их нельзя обвинять, поскольку

История, вдохновленная либеральной идеей, даже в своём практическом и нравственном выводе не может закончиться абсолютным отрицанием и осуждением тех, кто чувствует и думает по-другому. Она просто говорит тем, кто с ней согласен: «Трудись согласно предначертанию, что на тебя возложено, всюю душой — каждый день, каждый час, в каждом своём поступке; и верь в божественное Провидение, которое знает больше, чем знаем мы, люди, трудится с нами, внутри нас и над нами». Слова, подобные этим, мы часто слышали и произносили при полученном нами христианском воспитании и в жизни, занимают место, как и другие, происходящие из этого же источника, в «религии свободы»⁵¹.

Идеологический подтекст идеи истории Кроче

Либералы, радикалы и даже консерваторы сильно критиковали Кроче за двусмысленность его нравственной позиции в отношении «новых сил», которые доминировали в современной ему жизни, особенно фашизма, которому он противостоял своим примером, но который в принципе не смог недвусмысленно обвинить. Поскольку фашизм был «фактом», то, следовательно, должен был рассматриваться как фактор новой жизни, которая предположительно обретает форму «позднее». Что за польза, спрашивали критики, от «самосознания», которое одновременно «философское» и «историческое», если оно не может судить о чем бы то ни было, кроме, с одной стороны, вечного, а с другой стороны, прошлого, и оставляет право действовать как заблагорассудится в настоящем с уверенностью — что бы ни делалось, содействует более свободной жизни в будущем, если совершается с достаточным «внутренним убеждением»? Что случилось с моральной убежденностью и оптимизмом философа, который провозгласил перед войной зарождение нового сознания, превосходящего все

⁴⁹ Ibid. P. 362 (курсив Х. Уайта).

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

произведенное в девятнадцатом веке благодаря преодолению всякого дуализма и любой трансценденции?

В действительности критикам не удалось правильно передать характеристику, которую Кроче дал способности философии познавать реальность и способности истории правдиво её представлять. В заключении «Теории истории и историографии» Кроче отрицал, что люди могут судить с какой-либо долей уверенности о характере своего собственного века. В «Философии практики» настоящее отдается под начало четвёртого «момента», в котором дух проявляет себя отлично от добра, истины и красоты. Кроче назвал этот четвёртый момент духа, который считал своим самым оригинальным вкладом в философию, моментом «практического». В реальном проживании своих жизней люди не могли надеяться на то, что искусство, философия, история или наука дадут им какое-то направление. Они должны были руководиться собственным пониманием своих интересов, потребностей, желаний, направляемые только интуицией «практичности» или «непрактичности» любого проекта, которую могли признавать направляющей действие. Художественное чувство создавало мир, предстающий перед ними в индивидуальных «интуициях» или восприятиях, преобразованных в качестве форм. Наука позволяла им преобразовать эти интуиции на основе категорий причинно-следственных отношений для выполнения определённых практических задач. Философия как наука чистых понятий давала им критические способности для использования этих интуиций в других, не практических, а чисто интеллектуальных целях. Историческое знание позволяло им созерцать предыдущие попытки людей понять мир, действовать в нем и против него и давало материал для размышления о процессах человеческой мысли и деятельности в разные времена, в разных местах и обстоятельствах так, чтобы дать возможность обобщений относительно природы сознания (или духа) в понятийных (философских) выражениях.

Но история не могла дать указаний для действия в настоящем, поскольку история как форма познания была познанием только *отдельного* и никогда ни *универсального*, ни даже *общего*. Те, кто пытался, подобно социологам, обобщить весь набор отдельных фактов, составлявших историческое описание посредством абстрагирования или статистической обработки, на деле занимались псевдонаучной формой рефлексии. Эти обобщения должны были быть сделаны с точки зрения практических рассуждений, побуждавших расположить данную группу фактов каким-то образом так, а не иначе. Поэтому авторитет таких обобщений был не историческим, а *лишь* социологическим.

Почти так же дело обстояло с теми, кто пытался подвергнуть концептуализации данные истории таким способом, как из-

влечение «универсального» содержания из их феноменальной формы хаоса, подобно Гегелю и Контю. Здесь авторитет, к которому прибегали, был также неисторическим, а именно философским. Хотя понятийные организующие принципы анализа и могли зависеть от исторических фактов, а задуманные обобщения могли сопровождаться теми, что предполагались в качестве взятых из истории примеров, иллюстрирующих принципы, в действительности, утверждал Кроче, никто не мог ни концептуализировать историю, ни выводить из неё обобщения. Историческое познание было *не чем иным, как* познанием отдельных событий в прошлом, сведений, поднятых до статуса знания благодаря определению их историком в качестве классов явлений, организованных в качестве элементов повествования. Как таковая история была *комбинацией* философского познания (знание понятий) и искусства (интуиции деталей).

Исторические свидетельства *не были чем-то иным, кроме* как наборами экзистенциальных утверждений в форме «что-то случилось», связанных вместе так, чтобы составлять повествование. Как таковые, они были, во-первых, *идентификациями* (того, что случилось) и, во-вторых, *репрезентациями* (того, как все происходило). Это означало в итоге, что история была особой формой искусства, которая отличалась от «чистого искусства» благодаря тому факту, что историк использовал категории «реального—нереального» в добавление к обычным художественным категориям «возможного—невозможного». Историк, обрабатывая знания, мог иметь дело с мыслью только как с утверждением, что то-то и то-то случилось или не случилось. Он никогда не мог рассуждать о том, *что могло случиться в прошлом, если бы то-то и то-то не случилось*, и, что более важно, о том, *что может все же случиться в будущем, если кто-то сделает так и так в настоящем*. Историк никогда не говорил в настоящем времени или сослагательном наклонении, но только в простом прошедшем (точнее, используя греческий аорист) времени и изъявительном наклонении.

В то время как поэт организовывал свои интуиции с точки зрения категорий возможности—невозможности, историк организовывал свои интуиции в категориях вероятности—невероятности, но это было единственным различием. Категория содержания (интуиции) была одинаковой для обоих, и их цели (репрезентация этих интуиций) были похожи. Поскольку их средства репрезентации (язык) были одинаковы, то и их «методы» были идентичны. Метод, который поэзия делила с историей, был не чем иным, как синтаксическими правилами обычной речи.

Следствия из этой теории исторического метода были весьма значительными для дискуссии об истории, к которой Кроче подключился в начале 1890-х годов. Эта концепция историчес-

кого метода предполагала, что историческое знание никогда не может использоваться для освещения сегодняшних ситуаций или для направления действий в будущем. Историческое сознание не могло *à la* Гегель служить опосредующей почвой между частными и общественными интересами, между традицией и сегодняшним желанием, между новациями и консервативными элементами в нынешнем культурном устройстве. Его нельзя было *à la* Маркс привлечь для выработки точки зрения на истинную природу текущей социальной или исторической ситуации, чтобы достичь относительного «реализма» альтернативных программ действия в этом настоящем. И оно не могло *à la* Ницше задать основания для придуманной конструкции мира, на основе которой порывы воли могли высвободиться, в зависимости от обстоятельств, для работы созидания или разрушения.

История ничему не «учит», утверждал Кроче, а теория истории могла с полным основанием учить только одной вещи: поскольку история давала информацию о прошлом, она никогда ничего не могла сказать об истинной природе настоящего мира. Она могла дать понимание того, что было жизненным, а что безжизненным в любом *прошедшем* веке, но она ничего не могла сказать, что живо, а что мертво в веке *настоящем*. Люди могут определять, что созидательно, а что разрушительно в их собственном веке, на основе разделяемых ими частным образом представлений о том, каким мир был или должен быть, исходя из экономических, религиозных, философских, политических или психологических доводов; но они не смогут никогда найти никакой поддержки направлению действия, обращаясь к прошлому.

Их изучение прошлого, истории могло даже иметь своим источником некие нынешние интересы, задачи или заботы; в действительности, доказывал Кроче, *всякий* интерес к прошлому является функцией таких сегодняшних забот или задач. Но поскольку такие заботы или задачи *диктовали форму*, которую приобретало в повествовании познание прошлого, то они могли только порождать заблуждения.

Даже несмотря на то, что историк мог принять сегодняшние заботы за отправную точку исследования прошлого, ему не позволялось выводить какие-либо общие заключения из изучения прошлого или извлекать из прошлого следствия для настоящего. Так как историческое познание было не чем иным, как познанием отдельного, представленного в повествовательном сообщении о том, что действительно случилось в прошлом, то никто не мог делать каких-либо общих выводов из своего изучения, за исключением, возможно, очевидно иронического вывода о том, что история — хотя и не идиллия, но и не ужасная трагедия. Скорее, она — драма, персонажи которой *посредственны* в аристотелевском смысле, то есть виновны — невиновны, среднее между праведниками и злодеями⁵².

⁵² Кроче Б. История как история свободы // Кроче Б. Антология... С. 235.

Или как Кроче это выразил в «Теории и истории историографии»:

...история не только не может делить явления на добрые и злые, а эпохи — на прогрессивные и регрессивные, но она даже и не начинается до тех пор, пока психологическое состояние, обусловившее подобные противопоставления, не будет преодолено в акте духа, исследующего, какую задачу выполнили в своём развитии ранее подвергнутые осуждению факт или эпоха, что привнесено ими в ход этого развития, ведь если *все явления и все эпохи по-своему созидательны*, никакие из них не заслуживают осуждения истории, но, напротив, *все достойны похвалы и уважения*³³.

Эстетизируя историю, Кроче деэтизировал её, хотя, несомненно, он думал, что поднимает её до такого уровня нравственно-го самосознания, к которому возвышенный человек мог стремиться как ученый, поднимает до положения «по ту сторону добра и зла» и фактически непрерывно деидеологизирует.

Более поздние философы истории, работая с чувством необходимости вынести исторически оправданный приговор тоталитарным режимам двадцатого века, считали, естественно, эту позицию моральным агностицизмом или тактическим ходом для дискредитации «научной» историографии левых марксистов. И такой же она кажется и мне. Но следует помнить, что в то время целью Кроче было как раз лишить историю авторитета, которого для неё требовали *все* линии идеологического спектра, и возратить исторические исследования к статусу важной но, в конечном счёте *второстепенной* формы познания. Эта цель хорошо служила интересам упрочившихся общественных классов и групп, для которых любой понятийный анализ общественных и исторических процессов составлял угрозу, поскольку мог позволить себе вынесение любого суждения о том, что они считали своим «естественным» положением и своими «естественными» привилегиями. Если история могла освободиться от политической полемики, от науки, от философии в её традиционных формах, а также от религии и вернуться под опеку «искусства», то она могла быть привлечена в качестве движущей силы в текущие идеологические конфликты.

Но для того, чтобы это привлечение было эффективным, необходимо было приспособить и само искусство, избавить его от «дионисийских» порывов, которые Ницше поместил в самом центре художественной восприимчивости. Таким образом, культивирование исторической мысли, которое осуществлял Кроче, нуждалось в конечном счёте в защите эстетики, которая была неспособна даже признать *искусством* все достижения постимпрессионистов в живописи и символистов в литературе. Кроче показал, как могло историческое мышление освободиться от Иронической позиции *в отношении прошлого*, как оно могло оказаться бесхитростным, даже благочестивым там, где речь шла о прошлом, но только ценою принуждения историка к допущению

³³ Кроче Б. Теория и история историографии. С. 56 (курсив Х. Уайта).

самой крайней Иронии относительно всего, что есть в его собственном социальном и культурном настоящем.

Это привело многих последователей Кроче к выводу, что его теория была чисто релятивистской теорией исторического познания, поскольку, хотя окончательный её результат по характеру был «философским», первоначальное понимание, на котором это познание базировалось, было «художественным». Но намерения Кроче были далеки от того, чтобы на место наивного эмпиризма традиционного историка, с одной стороны, и метаисторических спекуляций философов истории — с другой, поставить релятивизм. Его главные философские бои были доведены до конца на поле эстетической теории. От первого до последнего сражения целью Кроче было переопределить природу художественного понимания таким образом, чтобы конституировать его как основу любого познания, какое могли иметь люди о реальном мире.

Этим отчасти объясняется крайняя, доходящая до презрения неприязнь, которую Кроче выказал к Буркхардту в своей «Истории как истории свободы» (1933), неприязнь, намного превосходящую ту, которую он продемонстрировал в отношении Ранке, уличив того лишь в наивности «философского понимания». Буркхардт не ошибался, рассматривая историю как форму искусства; он ошибался в своей теории того, чем было искусство, рассматривая его как форму игры или наркотика. В каком-то смысле тогда изначальным врагом Кроче был Ницше и подобный ему тип философа, который неправильно понимает природу искусства, рассматривая его как фантазию или опьяняющее средство, и который в результате предаёт своё, в основном верное, понимание «художественной» основы всякого познания.

Сейчас я могу дать характеристику природе критики Кроче предшествовавших ему историков и философов истории. Эта критика следовала методу выделения в конкретной работе историка Синекдохических (типологических), Метонимических (каузальных) и Метафорических («поэтических») элементов; методу определения ролей, которые играли эти типы сознания в определении формы и содержания повествования; методу обозначения этих способов концептуализации как причин отклонения историка от истинной роли составителя повествований, образованных из конкретных фактов, с одной стороны, и здравого смысла, руководимого верными (крочеанскими) философскими принципами — с другой; и наконец методу различения между тем, «что живо» и «что мертво» в мысли рассматриваемого историка или философа истории. Этот критический принцип на уровне эпистемологии дал Кроче критерий для определения ошибок построения сюжета. Повествователю не позволялось выстраивать сюжет исторического процесса так, как если бы он был сюжетом Романа, Трагедии или Сатиры, но только так, как если бы сюжет был Коме-

дии, выполненной в духе Иронии, Иронической Комедии или Комической Сатиры в зависимости от обстоятельств.

Подходящая для всякого построения исторического сюжета форма — Комическая, поскольку историк всегда вынужден показывать, что жило и росло, воспроизводилось и прорастало даже в самых «декадентских» обстоятельствах; он должен писать о том, что ухитрялось продолжать жить даже в самых суровых условиях. Он должен показывать, что «в смерти есть жизнь точно так же, как в жизни есть смерть», но скорее с акцентом на втором, а не на первом парадоксе, так как «история» — о жизни, а не о смерти, за исключением того случая, когда смерть есть фактор жизни. Иронический элемент происходит из того понимания, что «жизнь есть также и смерть» и что все рожденное должно умереть, но умереть не Трагически, поскольку смерть есть «факт» жизни и, как все иные факты, должна рассматриваться как «повод» для сохранения жизни ею самою.

Но, опять же, историк не должен прославлять саму жизнь слишком восторженно, не должен воплощать свои истории, как если бы были достигнуты или когда-нибудь могли быть достигнуты реальные и длительные решения социальных конфликтов. Кроче отказался начинать или заканчивать свои главные исторические труды рассуждениями о том, что другие историки считали «эпохальными» событиями в точном смысле термина — *epokhē*: «остановка, местоположение, фиксированная во времени точка». История у Кроче, как и у Буркхардта, — переходная, постепенная, почти без ключевых событий, в ней нет заслуживающих обсуждения завязок и развязок.

Например, его «История Европы в девятнадцатом столетии» начинается после падения Наполеона в серой атмосфере Реставрации, а заканчивается перед Первой мировой войной в такой же серой атмосфере эдвардианского века. Намерением Кроче было разрушить впечатление о том, что задействован какой-либо телеологический процесс, подобный тем, что ассоциировались с *mythoi* Романа, Комедии и Трагедии. В результате он выставлял незначительным все то, что «энтузиасты» полагали важным, и поднял более однообразные и обыденные аспекты повседневной жизни до статуса истинных достижений вопреки всему тому, что о них могли думать иррационалисты и интеллектуалисты того времени.

Если «Либеральный век» (1871–1914) казался «прозаическим», говорил Кроче, то казался он таковым потому, что интеллектуалисты, иррационалисты, социалисты и декаденты были неспособны оценить достижения обычного человека, работающего в меру своих сил, дабы исполнить свои труды и обязанности. Если «ложные идеалы» начинали преобладать в практической жизни, то это происходило по большей части из-за неспособности ин-

теллектуалистов и критиков, поэтов и философов века отнестись с теплом и сочувствием к носителям практической жизни века⁵⁴. «Ложные идеалы», «иррационализм», «духовное ослабление» и «внутреннюю неразбериху» «можно было победить критикой и образованием», или же они могли просто «сами истощиться», если их не призовет к новой жизни соперничество империалистов на международной сцене⁵⁵.

Таким образом, Первая мировая война казалась не «эпохальным» событием, а результатом комбинации, с одной стороны, общего морального недоумения, а с другой — действий иррациональной воли к власти. И не будучи новым направлением движения европейских дел, война, «о которой было объявлено людям вместе с обещанием всеобщего очищения, в ходе своём и в своём итоге оказалась абсолютно не верна своему обещанию»⁵⁶. Таким образом, сама война не была Трагической ни в своём начале, ни в своём продолжении; она была только *патетической*. Кроче рассматривал её, как он рассматривал всю историю предшествующего ей века, — с пафосом Иронии. Этот пафос был, тем не менее, добрым, поскольку, по мнению Кроче, война — как и предшествовавший ей век — предлагала другую «возможность» для созидательной попытки. Как таковой ей (с оговорками) отдали дань уважения и (с оговорками же) подвергли критике, и это было все, что могли сделать историк и философ.

Примененный критический метод: приспособляющий результат Иронии

Объяснение здравым смыслом, построение сюжета как Иронической Комедии — вот что представляет сущность идеи истории Кроче. Очевидны и антиинтеллектуалистские, и антирадикальные предубеждения. Эта идея истории лежит в основании его критики всех основных предшествовавших ему философов истории, из которых самыми значительными, по его мнению, были Гегель и Вико, представлявшие примеры ошибок соответствию «философского» и «поэтического» исторического мышления. Но до того как Кроче начал свою критику Гегеля и Вико, он выступил против Маркса, который, по его мнению, представлял самую губительную в мышлении девятнадцатого века попытку создать «научную» историю. Поучительны различия между способами, с помощью которых Кроче, с одной стороны, рассматривал Маркса, а с другой — Гегеля и Вико. Они демонстрируют приспособительную [*domesticating*], по существу, природу всей его мысли об истории.

⁵⁴ Croce B. History of Europe in the Nineteenth Century. P. 323.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid. P. 350.

Кроче против Маркса

Кроче схватился с Марксом только после 1895 года, когда его учитель Антонио Лабриола, отказавшись от своего первоначального гербартианства⁵⁷, вновь появился на горизонте Кроче как защитник диалектического материализма в политике. Кроче заявил о том, что выслушал Маркса открыто и доброжелательно, но, учитывая убеждение в «художественной» природе исторического познания, к которому Кроче пришёл к 1893 году, Маркс имел не больше шансов позитивно воздействовать на Кроче, чем Ленин — на обращение русской аристократии. Кажется, что Кроче взялся за Маркса серьёзно только потому, что его защитником был Лабриола. Это придавало отрицанию марксизма эмоциональный тон, поскольку оно влекло за собой отрицание прежнего «учителя» Кроче — Лабриолы; но проблема с самого начала была обусловлена интеллектуально. Все предприятие Маркса, которое должно было смоделировать законы исторического развития, было чуждо крочеанской теории истории как исследования действительности в её индивидуальности и чуждо писанию истории как повествования. Тем не менее столкновение с марксизмом поучительно, поскольку в нем ясно проявляется та критическая стратегия, которую Кроче применит ко всякой философии истории, с которой он впоследствии будет спорить; более того, ясно проявляется психологический характер её использования (ее повторение и навязчивость), сходный с тем, что использовался защитниками Старой Европы против любого радикального убеждения.

Первый отклик Кроче на изучение марксизма состоял в квалификации последнего как «вдвойне ошибочного»: во-первых, потому что он был «материалистическим»; во-вторых, потому что «ход истории» представляется «согласно предопределённому замыслу», который был лишь «вариантом гегелевской философии истории»⁵⁸. Кроче соглашался, что акцент Маркса на важности экономических сил в человеческой жизни благотворен с учётом оторванности от масс тогдашнего поколения ученых. Но в итоге марксизм не стал ни правильной философией истории, ни respectable философией в целом. Он был просто «канон эмпирической интерпретации, рекомендацией историкам уделять внимание экономической деятельности в жизни людей и вызванным ею наивным и искусственным фантазиям», «не больше и не меньше»⁵⁹.

Лабриола возражал против выводов Кроче. Он обвинил Кроче в том, что тот был «интеллектуалом, безразличным к жизненным сражениям», заинтересованным только «в обсуждении идей в книгах», и наиболее резко осудил за то, что тот был «трудолюбив в исследованиях и письменном творчестве только для

⁵⁷ Иоганн Фридрих Гербарт (1776–1841), немецкий философ, сторонник философии реализма. В середине XIX века гербартианство стало официальной университетской системой философии в Австрии. В конце XIX — начале XX веков идеи Гербарта оказали большое влияние на педагогику.

⁵⁸ Croce B. Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895–1900). Bari: Laterza, 1938. P. 28.

⁵⁹ Ibid. P. 30.

того, чтобы избежать угрожавшей ему скуки»⁶⁰. Он также обвинил Кроче в рабском следовании чисто «формальным предпосылкам или, скорее, предубеждениям», которых тот не смог преодолеть и которые предрешили спор между ним и Марксом.

В ответ на критику Лабриолы Кроче возобновил исследование экономического и философского учений Маркса, но после этого изучения он высказал даже более жесткое, чем его первоначальное мнение, суждение. Как экономист, говорил Кроче, Маркс не основал нового учения; его работа была интересна главным образом потому, что освещала отношения между рабочими и хозяевами в капиталистическом обществе, то есть лишь из-за её исторической информации. Что касается учения о добавочной стоимости, оно было «результатом эллиптического сравнения между абстракцией, моделью полностью рабочего общества, с [действительным. — Х. Уайт] обществом, обществом частного капитала»⁶¹. А что касается претензии Маркса быть и философом, и ученым, то он не был ни тем, ни другим. Если Маркс кем-то и был, утверждал Кроче, то «самоуверенным талантливым политиком или, быть может, революционным гением, который придал ускорение и устойчивый характер рабочему движению, вооружая его специально для этого созданным историографическим и экономическим учением»⁶². Действительно, продолжал Кроче, если бы Марксу потребовался пример псевдонауки и псевдофилософии или классовой идеологии, ему не нужно было обращаться к Декарту, Спинозе, Канту или Гегелю, чтобы их найти: «ему надо было лишь взглянуть на свою собственную работу»⁶³. В конечном счёте, полагал Кроче, Маркс был не кем иным, как создателем новой религии, апостолом пролетариата, но с евангелием, которое было только вестью разрушения, так как угрожало «всей идеальности человеческой жизни»⁶⁴.

Лабриола снова отвечал на критику Кроче, в этот раз направляя свою атаку на её идеологический, конкретнее — буржуазный предрассудок. Фактически, говорил Лабриола, Кроче спорил с самим собой, а не с Марксом; единственное, что представляло для него интерес, была польза, которую он мог извлечь из Маркса, а не определение того, в чем состоит марксизм. Если это не так, заметил он, то было бы абсурдом со стороны Кроче утверждать, что Маркс не осознавал во всей полноте и точности то, что он делал⁶⁵. Но Кроче нашёл защиту в обязанности философа. Лабриола, говорил он, сам заинтересован в пользе, которая могла быть извлечена из марксистских теорий для того, чтобы реализовать задачи социализма, в то время как он, Кроче, обязан определять, «что было живо, а что было мертво», исходя исключительно из философской, или теоретической, точки зрения. А единственным «живым» элементом в марксизме было его

⁶⁰ Ibid. P. 27–28.

⁶¹ Ibid. P. 31.

⁶² Ibid. P. 37.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid. P. 39.

напоминание историкам учитывать экономическую деятельность в своих исследованиях прошлого человечества. И, напротив, «мертвыми» элементами были экономическая теория прибавочной стоимости, предназначенная для демонстрации несправедливости капиталистической экономической практики, и философско-историческое учение диалектического материализма, оправдывающее революционную трансформацию капиталистического общества.

Позднее Кроче утверждал, что «кризис марксизма», развившийся в конце 1890-х годов, дал эмпирическое доказательство его философской неадекватности. Ревизионистские споры были неизбежным результатом философии строгой проверки марксистских доктрин. Пока марксизм изучался рабочими, занимающимися самообразованием, и их восторженными сторонниками из интеллектуалов, его философская неадекватность оставалась нераскрытой. Как только в исследование марксизма включились опытные критики, такие, как Сорель, Бернштейн и сам Кроче, его философский авторитет развеялся. И даже новый подъём марксизма в период с 1917 по 1938 годы не изменил мнения Кроче по этому вопросу. На последнем году жизни он говорил, что возрождение марксизма только отражало пропагандистскую деятельность большевиков и общий низкий уровень философской культуры в России.

Кроче требовал, чтобы ему отдали должное в том, что он считал окончательным разрушением марксизма как философской и научной теории. Он продолжал полемизировать с ним, но столь же безуспешно. В результате его критический метод работал как форма культурной прививки, что было намного эффективней, чем огульное отрицание, свойственное критикам марксизма девятнадцатого века. Признавая некоторую пригодность марксизма для изучения истории, можно было казаться по отношению к нему непредубеждённым, одновременно вычеркивая из него те самые концепции, которые и делали марксизм именно радикальным мировоззрением. Эта тактика признания наличия в каждой попытке объяснить историю чего-то «живого» и обозначения как «мертвого» всего, что придавало этой попытке вид нового или радикального движения, составляла силу того нового историцизма, ведущим теоретиком которого в двадцатом веке был Кроче. В конечном итоге это было формой кастрации посредством историзации [historicization]; это позволяло классу и культуре при нападении изнутри или извне считать все враждебным себе, как будто то было уже «мертвым» или уже принадлежало истории, его место было установлено, а авторитет в качестве верочения для живущих сведен к нулю.

Кроче против Гегеля

В ретроспективе отрицание Кроче марксизма кажется неизбежным. Его страстный темперамент, его классовые симпатии и его убежденность в том, что история есть форма искусства, делали неприятие Маркса предсказуемым ещё прежде его оформления. Столкновение же с Гегелем в чем-то более трудно охарактеризовать. Кроче с самого начала был идеалистом, хотя он и считал себя «реалистическим» идеалистом, то есть идеалистом, который отрицает существование любой потусторонней сферы сущностей, противостоящей миру, данному в чувственном восприятии. В чем в таком случае состоял его реалистический идеализм? Кроче дал ответ на этот вопрос в 1906 году в своей книге «Что живо и что мертво в философии Гегеля», в которой сделал шаг ближе к становлению его окончательной позиции, пользуясь методом неполного отрицания, который характеризовал его и его век.

По мнению Кроче, Гегель был и остался философом, каким для Буркхардта был Шопенгауэр. Для Кроче Гегель был человеком *естественно* философского ума; фактически он был *слишком* философ, поскольку трактовал универсалии (то есть *априорные* понятия) — единственно возможные объекты философских размышлений — как принципы исторической интерпретации. Гегель не видел, что философия интересуется исключительно понятиями и формальными отношениями среди понятий; что философия имеет свой собственный органон, логику, науку чистых понятий; что философские обобщения должны ограничиваться понятиями и не могут никогда простираются до охвата событий. Попытка Гегеля через дедукцию перейти от познания понятий к действительным — естественным, социальным, человеческим — событиям, наложить схему на исторические события была столь же ошибочной, как и попытки Маркса трактовать эмпирические социальные и экономические обобщения как универсалии. Марксовы обобщения были правильны лишь постольку, поскольку охватывали действительную социальную и экономическую практику в данном историческом обществе; гегелевские же обобщения охватывали гораздо более широкое поле процессов разума. Но ни те, ни другие не могли использоваться в качестве инструмента исторического обобщения, поскольку обобщение позволительно только при самых тщательно продуманных условиях.

Тем не менее Гегель открыл путь к собственно современному, поскольку он был исторически рефлексивен, гуманизму. В принципе Гегель был последовательным врагом всякого трансцендентализма, имманентистом *par excellence*, а отсюда, по существу, и историцистом. Кроме того, он видел ошибки всякого монистического и дуалистического решения проблемы отноше-

ний между явлениями и реальностью. Гегель обнаружил, что объектом мысли и действия не является ни некая унитарная скрытая структура, эпифеноменом которой был разум, ни какой-то потусторонний дух, слабым отражением или проявлением которого была материя, ни какая-нибудь иная раздробленная целостность, поделенная между разумом и материей или между духом и телом. «Универсальный» объект, который с самого начала искала философия, не находился *вне, выше или ниже* человеческого опыта; им был сам мир в своей конкретности.

Однако в то же самое время Гегель сохранил истины — *частные истины*, — содержащиеся и в монизме, и в дуализме. Единство мира, воспринятое монистами, и наборы противоположностей, сформулированные дуалистами, были верными теориями мира. Единство и противоположность были разными аспектами одной, развертывающейся или развивающейся реальности. Мир был и единым и внутренне дифференцированным. Единству мира не противоречит факт его внутреннего противоречия; скорее, мир — это *единство с противоположностью внутри*⁶⁶.

Эта внутренняя дифференциация частей внутри целого отвечала за способность мира эволюционировать и делала мир становлением, историей. Единство и противоположность кажутся, таким образом, в гегелевской идее аспектами целостности, имеющей три момента: бытие, ничто и становление⁶⁷. Подведение единства и противоположности, бытия и ничто, утверждения и отрицания под третий термин, «синтез» — становление, было как гордостью, так и бременем гегельянства. Истина этого учения — эффективность гегелевской диалектики как логики реальности; в то же время механическое применение Гегелем своей тройственной схемы к фактам природы и истории породило все те ложные тотальные системы, к которым Кроче и его поколение относились с непримиримой враждебностью.

Согласно Кроче, интерпретаторы Гегеля все в равной мере его не понимали. Они просмотрели гегелевскую Трагическую концепцию реальности, заметив только его оптимизм⁶⁸; они расценили это возвышенное трансполитическое видение как консерватизм⁶⁹; они упорно считали его идеалистом, тогда как в действительности он был одним из чистейших когда-либо живших истористов⁷⁰. Среди ранних философов только Вико был близок к предвосхищению глубины и широты гегелевского понимания⁷¹. В самом центре всей гегелевской системы была, тем не менее, ошибка: попытка применить *философскую истину*, содержащуюся в открытии того, что реальность и едина, и внутренне дифференцирована, к действительным событиям в мире. «В системе Гегеля, — писал Кроче, — где бесконечное и конечное сплавляются в одно, а добро и зло составляют единый процесс, история есть реальность Идеи, а дух не существует в стороне от своего исторического разви-

⁶⁶ Croce B. Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti. 3rd ed., rev. Bari: Laterza, 1927. P. 15.

⁶⁷ Ibid. P. 17.

⁶⁸ Ibid. P. 40.

⁶⁹ Ibid. P. 44–45.

⁷⁰ Ibid. P. 46–47.

⁷¹ Ibid. P. 50–52.

тия». Такое понимание относилось к каждому факту истории, поскольку это был «факт идеи», «священный» для Гегеля факт. Это вынуждало историков уделять каждому факту равные симпатии и исследовательское внимание и способствовало поистине историцистскому восприятию истории. Это было «здоровой» стороной гегелевской философии, но нужно строго отличать её от «больной» стороны, которая состояла в попытке применить тройную схему диалектической модели к анализу отношений между множеством конкретных фактов, составлявших историю. Эта «слабая сторона» породила то множество «философий жизни» — от «невротического мистицизма» и «неискренней религиозности» через «антиисторическое варварство» до «позитивизма» и «нового яacobинства», — которые тревожили Европу на заре двадцатого века⁷².

Поэтому, согласно Кроче, чтобы спасти то, «что было живым» у Гегеля, недостаточно было только развести Гегеля-философа и Гегеля-историка, Гегеля-ученого, как пытались сделать традиционное гегельянство⁷³. Напротив, заблуждения Гегеля как историка и ученого были результатом фундаментальной философской ошибки. Эту ошибку следует выявить, и Кроче претендовал на её выявление, используя критический метод, который он назвал методом *distinzione* — «различения» — и который будет составлять основу его общей философии и его философии истории следующие полвека.

Метод «различения» требовал признания, что хотя понятия могут *противопоставляться* — например, добро злу или правильное неправильному, — *вещи* могут только *отличаться* одна от другой. Это не подрывает существующее единство целого; это лишь предполагает, что необходимы разные пути описания целого в разговоре о вещах и в разговоре о понятиях. Например, писал Кроче,

мы говорим о духе или вообще о духовной деятельности, но мы также говорим во всякий момент об особых формах духовной деятельности. А поскольку мы считаем их всех составляющими абсолютной духовности... мы заинтересованы не путать одну с другой; таким образом мы критикуем всякого, кто судит искусство нравственным критерием, или нравственность художественным критерием, или истину критерием пользы, и т. д. и т. п.⁷⁴

Если в процессе попытки ухватить целое мы склонны забыть необходимость «различения», нам достаточно только *посмотреть* на жизнь, чтобы немедленно вспомнить о ней. Поскольку «жизнь» всегда представляет нам себя в качестве *сфер деятельности*, которые внешне отличаются одна от другой, как, например, экономическая, научная, нравственная и художественная, и в качестве *индивидуальных людей*, которые отличаются один от другого своим призванием, как поэты, рабочие, государственные деятели, философы и пр. Даже философия не суще-

⁷² Ibid. P. 48–54.

⁷³ Ibid. P. 54.

⁷⁴ Ibid. P. 56.

стует сама по себе, но всегда предстаёт как специфический аспект философии: как эстетика, логика, этика... Действительно, вся философия внутренне различима; каждая философия есть некая философия, отличная от всякой другой.

Целые серии различных сущностей, что создают исторический процесс, продолжал Кроче, составляют «связь и ритм», которые обычные теории классификации не могут охарактеризовать адекватно. В общепринятых системах классификации постулируется понятие, затем вводится понятие, чуждое первому, затем два понятия служат основой деления. Второе понятие используется, говорил Кроче,

почти как нож, которым режут торт (то есть первое понятие) на множество кусочков, остающихся отделенными друг от друга. Процедура приводит в результате к исчезновению единства универсума. Реальность раздирается на множество чуждых элементов, каждый из которых безразличен к другим; и философия, мысль о единстве, оказывается невозможной⁷⁵.

Правильный способ различения между индивидуальными сущностями, из коих составляется реальность, и слиянием их в то же время в единстве Кроче назвал «классификационной схемой степеней», авторство которой он приписал Гегелю. По этой схеме индивидуальные сущности объединяются не внешне и индифферентно, а по «участию» более низкой степени в более высокой. Эта классификационная схема была источником способности Гегеля к установлению связей между столь различными предметами, как литература, закон, нравственность, политика, религия и т. д. Это было триумфом философского анализа, поскольку первичные понятия мысли при этом были и противопоставлены друг другу, и диалектически объединены.

Гегель показал, что фундаментальные модальности человеческого опыта следует изучать на основе разных понятийных аппаратов. Таким образом,

истинное не относится к ложному так же, как оно относится к доброму; прекрасное не относится к безобразному так, как к философской истине. Жизнь без смерти и смерть без жизни есть две противоположные иллюзии, истина которых есть жизнь, связь жизни и смерти, [сочетания. — *X. Yait*] себя и своей противоположности. Но истина без добра и добро без истины не есть две иллюзии, которые аннулируются третьим отношением: они есть ложные понятия, которые разрешаются в связи степеней, в связи, в которой истина и добро различны и едины в одно и то же время. Поэтому добродетель без истины так же невозможна, как совершенно невозможно хотеть добра без размышления; истина без добра возможна, но только в том отношении, которое отвечает философской теории превосходства теоретического духа над практикой, теоремам автономии искусства и автономии науки⁷⁶.

Эта теория индивидуальных сущностей служит фундаментом органического крочеанского холизма, который, в свою очередь, есть её основа для его одновременного отвержения и принятия каждой теории целого в истории философии. Организм, говорил Кроче,

⁷⁵ Ibid. P. 57.

⁷⁶ Ibid. P. 61–62.

это борьба жизни со смертью; но части организма не борются вследствие этого одна с другой: рука не борется с ногой или глаз с рукой. Дух есть развитие, история, а потому бытие и небытие вместе, то есть становление. Но дух *sub specie aeterni*⁷⁷ является предметом философии и сутью идеальной истории, вечной и вневременной, сутью серии вечных форм того рождения и смерти, которые, как сказал Гегель, сами никогда не рождаются и не умирают⁷⁸.

Забыть это «*punto essenziale*»⁷⁹, предостерегал Кроче, значит впасть в риск вопиющего заблуждения.

Но Гегель забыл об этом; ему не удалось соблюсти четкое различие между противоположностями и отличиями (*distinti*). «Он представлял себе связь градаций в виде диалектических противоположностей; и применял к этой связи триадическую форму, которая подходит [только. — Х. Уайт] синтезу противоположностей»⁸⁰. Другими словами, он к истории применил вид анализа, приложимого только к философским понятиям: «Теория отличий и теория противоположностей стали для него тождественными»⁸¹. В результате, излагая историю философии, природы и так называемую «собственно историю», Гегель пытался свести сложные данные этих областей к схеме триады: тезис, антитезис и синтез. И в четырёх главах своего эссе о Гегеле Кроче создал хроннику того, что называл «метаморфозом ошибок» в области философии, искусства, языка, естественной философии и истории в работах Гегеля.

Критика Кроче недостатков философии истории Гегеля имеет особое значение для данного исследования. Вряд ли необходимо говорить, что она строится вокруг обвинения, что Гегелю, которому не удалось принять автономность искусства, с необходимостью не удалось понять и автономность истории. Но в этой критике Кроче подчеркнул диалектические взаимоотношения понятия истории и понятия философии. «История, — писал он, — в отличие от искусства, предполагает своей основой философскую мысль»⁸²; то есть история предполагает целое, которое есть реальность в своей конкретности. Но, продолжал он, «как искусство, история находит свой материал посредством интуиции», то есть посредством восприятия индивидуальных конкретных сущностей. И именно поэтому, заключил он, «история есть всегда повествование» (рассказывание истории [story]) «и никогда — теория и система, даже если свою основу она имеет в теории и системе»⁸³. Вот почему можно настаивать, чтобы истории, с одной стороны, изучали документы, а с другой — чётко формулировали свои идеи о действительности и жизни, «особенно те аспекты жизни, которые они взяли для исторической обработки»⁸⁴. Это позволило Кроче заявить, что историография никогда не могла быть иной, кроме как «научно строгой» в одном из своих аспектов — то есть в предварительном сборе своих сведений, притом оставаясь «произведением искусства» в другом

⁷⁷ С точки зрения вечности (лат.).

⁷⁸ Ibid. P. 62.

⁷⁹ Существенный момент (итал.).

⁸⁰ Ibid. P. 64.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid. P. 89.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid. P. 89–90.

аспекте — то есть в повествовании о том, что обнаружила. Но содержание исторического повествования должно отличаться от своей формы. «Если бы все работы по истории, — отмечал Кроче, — свелись к своему наипростейшему выражению», то можно было бы их выразить в форме «исторического суждения», образец которого — «что-то случилось» (например, «Цезарь был убит», «Аларих разорил Рим», «Данте сочинил „Божественную комедию“» и т. д.)⁸⁵. Анализ этих предложений, утверждал Кроче, обнаруживает, что каждое из них содержит «интуитивный элемент, который функционирует как субъект, и логические элементы, которые функционируют как предикаты. Первыми будут, например, Цезарь, Рим, Данте, „Божественная комедия“ и т. п.; вторыми — понятия убийства, разорения, художественного сочинения и т. д.»⁸⁶

Смысл в том, что история, если её ориентировать на теорию типов и классов исторических явлений, могла породить «концептуальную науку» чисто эмпирической природы, социологию, но такой наукой нельзя заменить ту концептуальную науку, которая лежит в основании и создаёт сами сведения, то есть философию. Кроче полагал также, что исторические рассуждения *могли* закончиться философией, если бы кто-то решил перейти от частного к «теоретическим элементам», которые лежат в основе и делают возможными рассуждения о частном. Но барьер между размышлением об универсальном и восприятием частного непреодолим. Таким образом, говорил он, занимаются либо философией, либо историей; «философия истории» же — это терминологическое противоречие. Попытка произвести такого монстра может завершиться только отрицанием истории, написанной историками, чего, по мнению Кроче, как раз достигла философия Гегеля.

Гегель пытался остаться верным фактам, но его приверженность усилию «постичь» историю диалектически предавала его цель на каждом повороте. Отсюда неполная и временная ценность в его глазах всякой нации, религии, народа и индивидуума; для него отрицательный элемент всегда брал верх над положительным элементом в их завершённом виде. Они неизбежно были *aufgehoben* (преодолены, аннулированы) и, следовательно, должны оказаться в итоге неудачами. Отсюда проистекает и провиденциализм, который Гегель вносил в свои суждения о прошлом в форме «хитрости разума», который позволял ему полагать, что всякая ошибка была *разновидностью* истины, всякое зло — *разновидностью* добродетели, безобразное — *разновидностью* красоты и наоборот. Он не мог найти способа выхода из своей дилеммы. Его совет историкам изучать документы и быть верными фактам был «только словами», так как «вопреки им же установ-

⁸⁵ Ibid. P. 90.⁸⁶ Ibid.

ленным принципам, способа воспользоваться фактами и документами не было»⁸⁷.

Чтобы оправдать своё применение философских принципов для выявления «смысла» истории, Гегель был вынужден делать одно *упрощение* за другим: истории духа до истории государства, цивилизации вообще — до цивилизации в данном времени и месте, индивидуальных людей до статуса инструментов разума и т. п.⁸⁸ Гегелю не удалось признать, что «как реальность не имеет ни ядра, ни оболочки, а монолитна, как внутреннее и внешнее суть одно и то же, так и масса фактов есть сплошная масса, которая не может разделиться на существенное ядро и несущественную оболочку»⁸⁹. Таким образом, философия Гегеля, которая «жаждала истории и питалась историей», стала сомнительным наследством для последующего исторического мышления⁹⁰. Поскольку все события представлялись ему «священными», будучи интерпретированы как конкретные проявления Идеи, он вдохновил целое поколение великих историков на исполненное симпатии воссоздание прошлых эпох и веков. Но поскольку он учил, что проявления духа могли подвергаться той же концептуализации, той же логической манипуляции, как и дух в своей абстрактной форме, он породил массу и «раздражительно и комично третирующих историю», отвергающих авторитет фактов и делающих с историческими сведениями все, что заблагорассудится⁹¹.

Таким образом, Гегелю не удалось избежать дуализма, который был его признанным врагом. Этот дуализм особенно явно обнаружился в его дихотомии Духа и Природы. По гениальной мысли Гегеля, «Дух и Природа суть две реальности: одна предшествует другой или одна служит основой для другой, но в любом случае одна от другой отличается»⁹². Для того чтобы свести две эти области вместе, Гегель был вынужден постулировать третью реальность, Логос, универсальный Разум, который был одновременно основой и целью обоих, Духа и Природы. Если бы Гегель представлял Природу и Дух только в виде понятий, каковыми они и были, а не как «конкретные реальности», то он бы увидел, что схема триады к ним не применима. И тогда смог бы избежать панлогизма, который старался применять к каждому аспекту как истории, так и природы и который не оставил места нигде в мире для «иррационализма».

Таким образом, гегельянство остаётся непродуманным сочетанием философии разума, с одной стороны, и философии материи с другой. Тогда как термин «природа» имеет особое содержание («целостность природы, как она описана физическими и математическими теориями, созданными наукой»), также и термин «дух» имеет особое содержание, созданное, «с одной стороны, психологией, а с другой — философией права, искусством, религией и абсолютным духом или Идеей», то термин Логос со-

⁸⁷ Ibid. p. 94.

⁸⁸ Ibid. p. 95–95.

⁸⁹ Ibid. p. 98.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid. p. 131.

всем не имеет должного содержания⁹³. Это только абстракция абстракции — то есть разум, представленный абстрактно и «отдаанный взаимы» природе и духу, искажающий и ограничивающий их, используемый для критики неадекватности других философий. В своей попытке дать термину «Логос» особое содержание Гегель обратился к истории и закончил отождествлением истории и Логоса тождественных.

Но, утверждал Кроче, история не просто Логос, то есть Разум; она также Неразумность; точнее, она там, где человеческий Разум и человеческая Неразумность обнаруживают себя во взаимодействии, которое и создаёт историю. Но эта история не есть видимая целостность; она только общая сумма разнообразных человеческих действий, которая проявляет напряжение между Разумом и Неразумностью в человеке. Эти действия индивидуальны и уникальны, и тогда как размышления о них могут произвести на свет общие теории Разума, с одной стороны, и Неразумности — с другой, то есть философию и психологию соответственно, — ни философия, ни психология не могут служить общей наукой о человеке, при помощи которой конкретный характер данного человеческого действия можно предсказать до того, как оно действительно случится.

Поэтому история всегда стремится опровергнуть обобщения о человеке, созданные философией, психологией и социологией, или, по крайней мере, она требует бесконечного пересмотра этих обобщений. Ибо история всегда обнаруживает новые сведения о взаимодействии в человеке Разума и Неразумного, которые не способны предвосхитить обобщающие науки. Историки должны применять философские, социологические и психологические обобщения для характеристики определённых исторических действий, то есть соединять субъект с предикатом в конкретных суждениях. Но это соединение субъекта с предикатом в данном историческом суждении само есть интуитивный, или эстетический, процесс. Его посредством историк придаёт ясность, порядок и форму области исторических сведений, которая до этого была неясной, неупорядоченной и хаотичной. Он делает то же, что делает художник, хотя его утверждения скорее имеют отношение к действительным, а не возможным событиям; и он постоянно подчиняет своё воображение философским суждениям о его собственном восприятии, так что реальное отделено от просто кажущегося, которое воображение историка всегда стремится заменить на свидетельство, содержащееся в документах.

Что в таком случае было «живо», а что «мертво» в гегельянстве? Ответ Кроче на этот вопрос един с его противодействием всякой попытке придать смысл историческим сведениям, апеллируя к предполагаемым универсалиям или обобщениям. С одной стороны, было необходимо сохранить и развить основные

⁹³ Ibid. P. 132.

мысли Гегеля: его идею о том, что объектом философской рефлексии была вся реальность, конкретное всеобщее; его убежденность в том, что диалектика противоположностей была подходящим инструментом философской рефлексии; его учение о степенях реальности, которое допускало веру как в автономию разнообразных форм духа, так и в их необходимую согласованность и единство. С другой стороны, было, тем не менее, необходимо отказаться от всякой формы панлогизма, всякой попытки представлять реальность в её эмпирических проявлениях подчиненной правилам разума *in abstracto*, а следовательно, от всякой попытки понять историческую реальность диалектически. Одним словом, подтверждая руководство Разума в философии и соглашаясь с его полицейскими полномочиями при использовании понятий в исторических суждениях, было необходимо отрицать право Разума толковать историю-в-целом. История должна быть защищена от неограниченного использования одновременно художественного воображения, научного обобщения и философской концептуализации. Историческое суждение предполагало ясные философские понятия (такие как добро, зло, красота, истина, польза и им подобные) и состояло из комбинации понятий и эмпирических фактов. Факты выделялись художественной интуицией, понятия создавались философской рефлексией, но их комбинация была собственно исторической деятельностью, парадигмой которой было «это случилось в это время и в этом месте», деятельностью, которую не могли санкционировать ни исключительно художественная интуиция, ни только лишь философская рефлексия.

На основе ряда конкретных исторических утверждений можно сделать обобщение и сказать, например, что в определённом времени и месте, как правило, случаются определённые вещи, тем самым придя к социологии. Но рассматривать такие обобщения либо как законы, либо как универсалии было бы тем, что Райл позднее назвал «категорийной ошибкой»⁹⁴; эти обобщения были абстракциями на основе отдельных исторических суждений, а не утверждениями о том, что действительно случилось повсеместно и во все времена. Такие обобщения не могут заменить ни философские утверждения о понятиях или отдельных универсалиях, ни отдельные исторические суждения о том, что действительно случилось. Историческое познание останавливается на открытии сведений о прошлых человеческих действиях, на том, что люди уже сделали; оно не пускается в рассуждения о том, что они в то время делали, или что могли делать, или что должны делать в будущем.

Другие виды суждений могли применяться для объяснения смысла текущих событий, политических, нравственных, экономических взглядов; но они могли не требовать у истории санк-

⁹⁴ Гилберт Райл (1900–1976) — британский философ-аналитик. «Категорийная ошибка», согласно Райлу, это необоснованное отнесение фактов одной категории к другой.

ции. Они были планами и проектами, которые предлагались людям для организации их жизни здесь и сейчас, а не прочным *знанием*. Эти планы и проекты должны были завоевывать человеческое одобрение на базарных площадях и в парламентах, благодаря собственным достоинствам и своей адекватности текущим проблемам; они прикрывались фальшивым авторитетом, когда оправдывались ссылкой на историю или когда преподносились как необходимые выводы из изучения истории. История, таким образом, подверглась карантину в качестве учебника сегодняшней деятельности и будущих устремлений. Только одному учила история — тому, что человек несёт её в себе как то, к чему он устремлен. Опасность попыток извлечь из истории уроки были поэтому очевидна, и она нигде не была более очевидна, чем в злоупотреблении историей, допущенном мыслителем, которого Кроче считал величайшим гением итальянской культуры Нового времени, — Джамбатиста Вико, героем самого трудного предприятия Кроче — «Философии Джамбаттиста Вико» (1911).

Кроче против Вико

В своей «Эстетике» Кроче приписывает Вико освобождение поэзии из круга низших проявлений разума, в которой определил её Платон. Вико, говорил Кроче, «впервые раскрыл истинную природы искусства и поэзии»⁹⁵. Это откровение приобрело форму открытия того, что «поэзия приходит прежде интеллекта, но после чувства»⁹⁶. Платон, как и его нынешние «виталистские» и «иррационалистические» коллеги, спутал поэзию с чувством. Люди чувствуют раньше, чем наблюдают; их наблюдение направляется — или имеет свою причину — в их чувстве. Из этого следует, говорил Кроче, что «поэзия сочиняется страстью и чувством, чем ближе она подходит к *частному*, тем более она правдива, в то время как в философии верно совершенно обратное»⁹⁷. И в этом, заключил Кроче, «мы находим глубокое различие между наукой и искусством. Их нельзя снова перепутать»⁹⁸.

Концепция Вико о различии между поэзией и историей была, продолжал Кроче, «несколько менее ясной», а на самом деле настолько неясной, что Вико закончил «отождествлением поэзии и истории»⁹⁹. Это отождествление дало Вико основу сначала для представления о природе мифа как о «спонтанном видении истины, какой она представляется первобытному человеку»¹⁰⁰, а впоследствии позволило ему понять воображение как *созидательный* способ познания¹⁰¹. Однако в то же самое время оно привело к смешению «идеальной истории человеческого духа», представленной как последовательность вечных периодов поиска истины, с реальной историей, действительно пережитой каждым человеком в разных временах и местах в прошлом. Таким образом, хотя

⁹⁵ Croce B. The Philosophy of Giambattista Vico / Translated by R. G. Collingwood. New York: Russell & Russell, 1913. P. 277.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid. P. 277–278.

⁹⁸ Ibid. P. 278.

⁹⁹ Ibid. P. 279.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid. P. 281.

и можно было признать заслугой Вико подлинно оригинальное и истинное понимание природы искусства и поэзии, а среди прочего и его открытие отождествления поэзии и языка, все же он пал жертвой скверной «философии истории». Точно так же, как Маркс ошибочно помышлял о науке истории, а Гегель о философии истории, Вико мечтал о поэзии истории и думал, что основал её. Критиковать Вико поэтому следовало так, чтобы отделить в его философии эстетическое понимание от применения этого понимания в изучении истории как методологии. И именно это намеревался сделать Кроче в своей книге о Вико в 1911 году.

В третьей главе «Философии Джамбаттиста Вико», озаглавленной «Внутренняя структура Новой Науки», Кроче изложил те критические принципы, которыми он руководствовался при интерпретации Вико. Вся система Вико, объяснял Кроче, в действительности включает в себя три разных «класса исследования: философский, исторический и эмпирический; а все вместе они содержат философию духа, историю (совокупность историй) и социальную науку»¹⁰². Первый класс исследования представлен «идеями» фантазии, мифа, религии, нравственного суждения, силы и закона, определённого и точного, страстей, Провидения и т. д. и т. п. — другими словами, «всеми... определениями, затрагивающими необходимое направление и развитие человеческого разума или духа»¹⁰³. Этот первый раздел, теория эстетики Вико, был правилен и точен. Ко второму относится очерк Вико о всеобщей истории человека после Потопа и зарождении разных цивилизаций, описание героических веков Греции и Рима и обсуждение нравов, законов, языка и политического устройства, а равно и древней поэзии, борьбы общественных классов и гибели цивилизаций и их впадения во второе варварство в начале Средних веков в Европе. Наконец, третий раздел исследования имеет дело с попыткой Вико «установить единый ход (*corso*) национальной истории», с её чередой политических форм и соответствующих им изменений как в теоретической, так и в практической жизни, а также с его обобщающими рассуждениями о патрициях, плебсе, патриархальной семье, символическом законе, метафорическом языке, иероглифическом письме и т. д.

Аргумент Кроче состоит в том, что Вико перепутал эти три типа исследования, слив их воедино в своих текстах, и совершил множество «категорийных ошибок» в процессе их [типов] организации в своей *Scienza nuova*. Неясность результатов *Scienza nuova*, утверждал Кроче, не от сложности основной идеи, а от внутреннего беспорядка, то есть от «неясности его [Вико] идей, недостаточного понимания определённых связей; от, так сказать, элемента произвольности, который Вико вводит в свою мысль, или, если выразиться проще, из-за очевидных ошибок»¹⁰⁴. Вико

¹⁰² Ibid. P. 37—38.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid. P. 39.

не удалось правильно увидеть «отношение между философией, историей и эмпирической наукой»¹⁰⁵. Он был склонен поэтически «обращать» одну в другую. Таким образом, он трактовал «философию духа» то как эмпирическую науку, то как историю; эмпирическую науку он иногда трактовал как философию, а иногда как историю; и он часто приписывал простому историческому утверждению либо универсальность философских понятий, либо общность эмпирической схемы. Смещение понятий с фактами и наоборот — что не редко для поэта — было разрушительным для Вико-историка. Например, замечал Кроче, когда Вико недо- ставало документа, он был склонен прибегать к общим философ-ским принципам, чтобы вообразить (поэтически), что *сказал бы документ, если бы он действительно им обладал*; или когда он неожиданно сталкивался с недостаточно подтвержденным фак- том, он принимал его или отвергал его, обращаясь к некоему (во- ображаемому) эмпирическому закону. И даже когда он обладал и документами, и фактами, ему часто не удавалось позволить им рассказать их собственную историю — чем ограничивается на- стоящий историк, — но вместо этого он *интерпретировал их в угоду своим собственным намерениям*, то есть в угоду собствен-ным социологическим обобщениям.

Кроче учил отдавать предпочтение самой банальной хрони-ке перед такими своевольными манипуляциями историческими сведениями. Он мог простить Вико многочисленные фактиче-ские ошибки, которыми пестрела его работа. Будучи неточным в малом, Вико возмещал это глубиной своего видения и своим по- ниманием пути человеческого духа, действовавшего для созда- ния особого человеческого мира. Но Кроче не мог простить при-чину заблуждения Вико, поэтическое отождествление фило-софии с наукой и историей. Эта «тенденция смешения... или смешение тенденций» была фатальной для претензии Вико на основание «науки» культуры и была причиной его «падения» до «философии истории»¹⁰⁶. Адекватное прочтение Вико, следова-тельно, требовало тщательного отделения философской «цели» в его работе от псевдонаучного и псевдоисторического шлама, в ко-тором она таилась. И Кроче приступил к этой задаче отделения (или превращения, поскольку именно этим на самом деле было отделение) в главах, которые исполнены с такой целеустремлен-ностью, которую превосходила только его уверенность аналогии в своём собственном учении философского камня, который со-действовал верному определению того, «что живо, а что мертво» в любой системе. Страстно желающий составить мнение о Вико и даже простить его, принимая во внимание *ученые* стандарты, которые обладали в восемнадцатом веке, Кроче не расположен был распространять это историцистское милосердие на *философ-ские* старания Вико.

¹⁰⁵ Ibid. P. 40.¹⁰⁶ Ibid. P. 43.

Прекрасный пример — и решающее испытание — критического метода Кроче являет собой девятая глава «Философии Джамбаттиста Вико», где исследуется закон изменения цивилизации Вико, так называемый закон *ricorso*. Кратко: этот закон утверждает, что все языческие народы должны пройти особый «путь» общественных отношений с соответствующими политическими и культурными институтами, а когда этот процесс завершен, они должны, если ещё не исчезли, пройти снова этот путь на похожем, — хотя и претерпевшем значительную метаморфозу, — уровне существования или уровне самосознания. Если они в конце цикла уничтожаются, то будут заменены другими народами, которые будут проживать этот путь в той же общей последовательности периодов и с той же общей целью.

Кроче утверждал, что этот «закон» — не что иное, как обобщенная форма модели, которую, как думал Вико, он открыл в римской истории. Вико беспричинно распространил этот закон на все языческие общества, что заставляло его подгонять факты под ту модель, которая была приложима (если вообще и была) к римскому примеру. Это «растворение» римской истории во всеобщей теории культурной динамики вскрыло непонимание Вико того, как порождаются эмпирические законы, полагал Кроче. Вместо того чтобы обобщать, исходя из конкретных случаев, и затем давать суммарное описание черт, распределенных между всеми примерами группы, по отношению к которой различия между примерами могли быть описаны, Вико пытался расширить главные характеристики римской группы, чтобы включить все группы, которые были похожи на римскую своим языческим характером. Неадекватность закона Вико продемонстрирована, однако, огромным числом исключений из него, существование которых даже Вико должен был признать. Если бы Вико не был введен в заблуждение своим пристрастным прочтением римской истории, то «эмпирическая теория *ricorsi*» не была бы вынуждена смириться с таким множеством исключений. А будучи свободным от необходимости подверстывать другие общества под модель, заданную римским примером, Вико смог бы применить главную истину, содержащуюся в его теории *ricorsi*, к их разным историям.

Главной истиной, имплицитно содержащейся в теории, была философская истина:

Дух, проходя свои прогрессивные стадии, поднимаясь постепенно от ощущения до воображаемого и рационального мира, от насилия до равенства, должен в соответствии со своей вечной природой восстановить свой курс, возвратиться к насилию и ощущению, а оттуда возобновить своё движение вверх, начать свой ход вновь¹⁰⁷.

Как главное правило по изучению определённых исторических обществ, эта истина направляет внимание на «связь между

¹⁰⁷ Ibid. p. 136.

периодами, преимущественно связанными с воображением, и периодами, преимущественно интеллектуальными и рефлексивными; последние сменяют первые при увеличении энергии, а возвращаются к ним при вырождении и распаде». Но теория описывает только то, что происходит во всех обществах *в целом*; она не предписывает, что должно случаться в конкретное время и в конкретном месте, не предсказывает последствия отдельных тенденций. Допускаемые Кроче обобщения, которые утверждают взаимоотношения между «преимущественно связанными с воображением и преимущественно интеллектуальными... периодами», являются, говорил Кроче, «в большей степени количественными и делаются ради удобства»¹⁰⁸, они не имеют силы закона. Вико, следовательно, был обречен совершить ошибку и впасть в иллюзию: он заблуждался в попытке распространить эмпирическое обобщение на все классы, которые *были похожи* на тот, к которому обобщение можно было применить законно; и он был введен в заблуждение надеждой сделать философское понимание канонической исторической интерпретации, верной для всякого общества в любых времени и месте.

Кроче рассматривал два возможных возражения на такую критику Вико. С одной стороны, говорил он, можно возразить, что Вико объяснил исключения к своему закону, сославшись на постоянные факторы или случайные обстоятельства, которые заставляли конкретный народ укорачивать свой срок или соединяться, становиться частью *corso* другого народа. С другой стороны, отмечал он на основании собственной интерпретации истинной ценности «закона», можно было полагать, что, поскольку закон в действительности касается «пути» духа, а не общества или культуры, то никакое число эмпирических очевидностей не может его опровергнуть. Кроче без раздумий отверг второе возражение как не относящееся к делу. Смысл, сказал он,

как раз в эмпирическом аспекте этого закона, а не в философском, и правильным ответом нам, кажется, должно быть, как мы уже предположили, то, что Вико не мог и не должен был брать в расчёт другие обстоятельства для суждения, а также и отбрасывать какой-нибудь пример; кто бы ни брался за изучение разнообразных фаз жизни, описывает первые проявления сексуального влечения в неопределённых образах и похожих на явления созревания, и не учитывает способы, которыми менее опытный может посвящаться в любовь более опытным, так как он вынужден иметь дело не с социальными законами подражания, а с физиологическими законами органического развития¹⁰⁹.

Одним словом, «закон» Вико либо приобретает универсальность — как «физиологические законы органического развития», либо не применяется; достаточно одного исключения, чтобы его опровергнуть.

Эта позиция, занятая Кроче, любопытна, поскольку требовала применить к «закону» Вико критерий адекватности, кото-

¹⁰⁸ Ibid. P. 134.

¹⁰⁹ Ibid.

рый более похож на применяемые позитивистами, чем на те, которых требовала собственная теория Кроче о физических, научных законах, изложенная в его «Логике» (1909). Там он критиковал позитивистов за неспособность увидеть, что функция законов в науке была «содействующей», а не «учредительной»¹¹⁰. Эти законы физической науки, говорил он, были не чем иным, как фикциями или псевдопонятиями, изобретенными людьми или группами людей в ответ на потребности, порожденные практическими проектами в разное время и в разных местах, власть которых, следовательно, ограничивалась продолжительностью самих проектов. Особенно Кроче отрицал, что естественные науки в каком-нибудь смысле обладают возможностью предсказывать; вера в их предсказательную способность представляет возрождение первобытной страсти к пророчеству будущего, которое неосуществимо. Такие убеждения покоились на безосновательном предположении, что природа во всех своих процессах действовала систематически, тогда как на самом деле только один феномен в природе был «систематическим» — феномен разума в его попытке понять природу¹¹¹. Так называемые «законы природы» постоянно нарушаются. Из этого следует, что естественные науки, неправомерно претендующие на предсказание, намного больше зависят от исторического познания (природы), нежели даже науки о человеке, которые, по крайней мере, опираются на имеющийся феномен разума, благодаря которому и могли обобщать.

Но, если такова истинная природа закона в физических науках, она должна быть также истинной природой любых законов, которые возможны в общественных науках; и в таком случае, что можно было возразить против применения Вико закона *ricorsi* для описания эволюционного процесса любых обществ и исследования их на основе степени отклонения от римской модели? Может показаться, что возражение коренится единственно во враждебности Кроче к любой попытке трактовать общество и культуру, которые он принимал за продукты духа, как если бы они были механически детерминированными результатами физических причин. Пытаясь охарактеризовать процессы духа в их конкретных проявлениях, в общественных формах, которые они приобрели, в терминах законов, Вико, казалось, нечаянно материализовал и натурализовал их, а поэтому лишил статуса созданий духа. По крайней мере, именно так это виделось Кроче. Вико трактовал общество и культуру, как если бы они были результатами неизменного материального процесса (что, кстати, выдает его неправильное понимание истинного характера природы), и Кроче требовал от него, поскольку тот выбрал такую трактовку, быть последовательным и действительно считать процесс неизменным. Здесь мы имеем опору обращения Кроче к аналогии с тем, кто «изучает разнообразные фазы жизни», кто должен

¹¹⁰ Croce, Benedetto. *Logica come scienza del concetto puro*. 3rd ed., rev. Bari: Laterza, 1917. P. 204.

¹¹¹ Ibid. P. 228.

ограничить себя размышлением о «физиологических законах органического развития» и не касаться «общественных законов подражания»¹¹².

Но аналогия обнаруживает предвзятость критики Кроче. Поскольку, если следовать аналогии точно, в случае Вико проблема не в смешении законов, действующих в одном процессе, с законами, действующими в другом, а в совмещении двух систем, каждая из которых управляется сходными законами, когда один отменяет или предупреждает действия другого. Например, даже изучающий разные фазы жизни человек не должен вводиться в заблуждение фактом, что данный индивидуум не достигает половой зрелости, но, скажем, умирает. Смерть человека до половой зрелости не отменяет «физиологические законы развития»; она только требует, чтобы мы, если хотим объяснить неспособность достижения половой зрелости, привлекли другие законы, особенно те, что ответственны за смерть организма, чтобы объяснить, почему не подтвердилось предсказание, что половая зрелость, как обычно, настанет.

Так и с цивилизациями. Наше описание «пути», которому, по нашему предсказанию, они должны следовать, не теряет смысла из-за неудачи любой данной цивилизации завершить этот путь, если это может быть объяснено привлечением другого закона, относящегося к тем цивилизациям, что не достигли предназначенного периода. Таким образом, никакое число обществ, не сумевших завершить *corso*, предписанный римской моделью, которую Вико применял как архетип, не может отменить «закон» Вико, поскольку «закон *ricorsi*» совсем не закон; он суть только теория или интерпретация, то есть набор законов, употребление которых — в предсказательных целях — требует уточнения ограничивающих условий, в пределах которых применяются законы. В принципе нет ничего плохого в выборе Вико римского примера как парадигмы роста цивилизации, по сравнению с которой мог быть измерен рост других известных ему цивилизаций, за исключением еврейской и христианской. Являясь совершенно замечательной социально-научной методикой, она, тем не менее, была непоследовательно осуществлена в случае Вико. Кроче возражал именно против любого вида социально-научной методики, поскольку, по его мнению, это представляло собой попытку трактовать продукт «свободного» духа как причинно-обусловленный. А поэтому он предъявлял невозможно строгие стандарты адекватности, — от которых он сам особо отмежевываясь, отрицая требования, которые предъявляли позитивисты к физическим наукам, — к попытке Вико создать общественную науку. Эта непоследовательность в применении Кроче понятия «закон» может объясняться только его желанием заявить о том, что Вико одобрил бы его собственную манеру философствовать.

¹¹² Croce B. The Philosophy of Giambattista Vico. P. 136.

ния, в то же время отрицая любое стремление современных обществоведов следовать Вико в социальном анализе.

С критикой Кроче усилий Вико создать универсальную историю, или философию мировой истории, дело обстоит лучше. Здесь, кажется, произошло действительное смещение категорий. С одной стороны, как верно указал Кроче, Вико хотел использовать теорию *ricorsi* как модель для всякого роста цивилизации; с другой — он хотел исключить еврейский и христианский примеры, приписывая им соответственно особую память и особую способность обновления, которые мешали завершению их историй до конца света. Это различие было безосновательным, и Кроче был вполне прав, выводя его конфликт между верующим христианином, который прятался в душе Вико, и царящим в его голове ученым, изучающим общество. Но, как указывали большинство комментаторов Вико, даже эта непоследовательность не отменяла его попытки, постоянно предпринимаемой в социально-научном компоненте его работы, создать универсальную философию истории. Кроче это сам допускал, когда, комментируя попытку Вико обрисовать сходства между Гомером и Данте, соглашался, что подобные классификации были необходимой основой любой правдивой истории; поскольку, как он это выразил, «без понимания сходства как сможет кто-нибудь установить различия?»¹¹³ Но здесь он опять сожалел о поиске сходств как о самоцели; побуждение классифицировать, создавать типы, говорил он, помешало Вико осуществить задачу историка — задачу «представления и описания»¹¹⁴.

По существу, Ироническая установка Кроче в отношении идей Маркса, Гегеля и Вико проявляется не только в том, что он настаивал на своей способности различать между тем, что живо, а что мертво в их теориях истории, но и в его верности «живой» части их теорий, для того чтобы отделить, а на самом деле изолировать сферы жизни разума. Его третирование Маркса было исключительным — он даже не соглашался с его славой значительного мыслителя. По мнению Кроче, Маркс лишь напомнил историкам о необходимости учитывать экономический фактор в жизни людей. Гегелю Кроче отводил постоянное место в истории философии за его вклад в логику и теорию наук о человеке, но отказывал ему в каких-либо достижениях как философа истории. Признавал Кроче и значительный вклад Вико в эстетическую теорию, но начисто отказывал ему в талантах историка или социального теоретика. Это было равнозначно дистанцированию от всех усилий мыслителей прошлого поднять историческую мысль до статуса науки, однако термин «наука» был сформулирован.

Вместе с тем Кроче, защищая понимание истории как формы искусства, осуществил операцию, которая воспрепятствовала

¹¹³ Ibid. P. 156.

¹¹⁴ Ibid. P. 257.

участию истории в том процессе воображаемого созидания или созидательного воображения, который он допускал для искусства в целом. Поэтические истины историографии оказывались чисто прозаическими в той степени, в какой они предназначались для критики здравым смыслом и для характеристики в терминах обыденного языка.

История как буржуазная идеология

Что лежит за этим общим, хотя и избирательным неприятием каждой предыдущей философии истории, и за этим избирательным, хотя и общим идеализмом, который в конце концов, составил основу собственных исторических исследований Кроче? И более важный вопрос: что говорит нам общее признание авторитета Кроче как представителя либерально-гуманистической культуры первой четверти двадцатого века о настроениях, страхах и устремлениях этой эпохи в Европе? По моему мнению, на оба вопроса может быть дан один ответ: для значительной части образованного европейского общества 1900—1930 годов, — общества, которому угрожали, с одной стороны, последователи Маркса, а с другой — наследники Ницше, общества, которое немногое могло найти для ободрения у Ранке или у Буркхардта, главных образцов исторической академической мысли, — казалось, что Кроче предлагает настоящую альтернативу, идею истории, которая одновременно прогрессивна и социально ответственна.

Кроче во многих отношениях пытался сделать для классического либерализма то, что для классического консерватизма сделал Ранке, а именно представить аргументы против радикализма в любой его форме. Он остался либералом в убеждении, что общество и культура не могут сохранить форму и содержание каких-либо своих особых воплощений, поскольку должны меняться. Но в своём убеждении, что всякое изменение должно быть постепенным, не запланированным и спонтанным результатом усилий отдельных людей связать унаследованную традицию, сегодняшние потребности и устремления будущего, он обращался особо к наиболее обеспокоенным Либералам своего поколения. Представлением истории как вечного возвращения человека к задаче создания арены, на которой он мог проявлять свою индивидуальность, Кроче успокаивал страхи тех сынов буржуазии, для которых индивидуализм был вечной ценностью; представлением исторического познания как познания человеческой индивидуальности он обеспечивал преграду преждевременному поглощению этой индивидуальности общими истинами науки, с одной стороны, и универсальными истинами философии — с другой.

Но он сделал и больше. Он чувствовал силу настроения *senescens saeculum*¹¹⁵, которое охватило поколение 1890-х годов.

¹¹⁵ Закат эпохи (лат.)

Все его система была результатом осознания его поколением уходящего века, Века Европы, гуманизма и сочетания аристократических и буржуазных ценностей, которые дали правящим кругам Европы девятнадцатого века их отличительный стиль жизни.

Европейские интеллектуалы вступили в двадцатый век с убежденностью в том, что, поскольку каждая целостная система объяснения имела какой-то недостаток, отчаяние не могло иметь большей власти над человеком, чем оптимизм; что в споре, ведущемся между отчаянием и оптимизмом, оптимизм так же оправдан, как и отчаяние, а притом намного более удобен. Но для выбора в пользу оптимизма у Кроче было даже больше оснований. Он завоевал право на него в подлинной борьбе с самой смертью; он буквально вырвался из могилы в своей ранней юности¹¹⁶; а его возвращение из могилы дало ему, как он это чувствовал, безошибочный взгляд на все, что «до сих пор живо» в том, что очевидно умирало. Возможно, поэтому в его историях преобладал поиск ростков жизни, появляющихся вновь на поле боя разрушенных надежд и разбитых устремлений. Собственная жизнь научила его, что само время, проживаемое как история, есть «свой собственный мистический Дионис, свой собственный страдающий Христос, искупитель грехов»¹¹⁷.

Два ярких образа попадают в редких размышлениях Кроче о собственной сложной и запутанной частной жизни. Один — это образ Везувия, который зимой тихо дремлет под шапкой снега, молча набирая сил для того взрыва, к которому меньше всего готовы Неаполь и неаполитанцы. Согласно Николини, Кроче использовал этот образ для самохарактеристики. Другой образ — мирный монастырь, чьи высокие стены заглушают шум света и тихо откликаются на журчание воды в фонтане, место, пропитанное запахом лимонных деревьев. Этот образ казался Кроче пристанищем, в котором он хотел отдохнуть, истощенный аскетизмом работы и мысли.

Эти два образа, безусловно, взаимодополнительны. Они вызывают в воображении, с одной стороны, видения темноты, хаоса и насилия, а с другой — видения света, порядка и покоя. Я воздержусь от соблазна интерпретировать их в манере Фрейда, как фаллос и вагину, и не потому, что Кроче осуждал всякую попытку психоаналитической историографии, называя её «лакейской историей», и высмеивал практикующих её как псевдоученых, ищущих простой интерпретации, избегающих работы, требуемой подлинным историческим исследованием, но потому, что в соответствии с этим предубеждением Кроче отказывался открывать свою частную жизнь настолько, чтобы было достаточно материала для использования в качестве тех свидетельств, которые могли бы сделать психоаналитическую интерпретацию убедительной. В любом случае нет надобности в фактах частной

¹¹⁶ В 17 лет Кроче пережил землетрясение, в результате которого погибли его родители, а его самого извлекли из-под обломков.

¹¹⁷ Croce B. *History as the Story of Liberty* / Translated by Sylvia Sprigge. New York: Meridian Books, 1955. P. 28.

жизни, чтобы угадать общий склад психики и переживаний Кроче, придавшие ей своеобразие. Публичные выступления Кроче, которые занимают более восьмидесяти томов, предоставляют достаточно ключей к смыслу тех двух образов в его целостном взгляде на мир. Они рисуют главные категории философии Кроче; они сообщают о тех психологических проблемах, для которых находила решения философия.

Под этими образами лежит опыт смерти и спасение от неё; над ними возвышается попытка объединения жизни и смерти, в которой индивидуальная витальность сливается с универсальным опытом смерти в качестве решения вечной проблемы философии. У Кроче была серьёзная причина, чтобы предпринять такое объединение. Помимо прочего, Кроче прошёл через целый ряд погребений и возрождений: как преемник ребенка, носившего его имя и умершего до того, как он родился; как один из тех, кто выбрался из-под руин землетрясения; далее, как пленник меланхолии, от которой его в Риме освободил молодой философ Лабриола; и наконец, как пленник «пещер» неаполитанских архивов, который сам себя освободил светом философии. Все это дало вполне достаточный повод зрелому человеку, автору «Философии практики» (1908), написать: «По правде, нет надобности противопоставлять панегирик Жизни панегирику Смерти, поскольку панегирик Жизни есть также и панегирик Смерти; ибо как могли бы мы жить, если бы не умирали в каждое мгновение?» В этой же самой работе Кроче определил «космический прогресс» как «непрерывный триумф Жизни над Смертью», и жизнь как чистую «активность», «разворачивание активности из пассивности... В каждой новой ситуации индивидуум начинает всю жизнь снова». Предельная реальность, «Бог», которого искали люди от начала человеческого времени, не внешняя сила, а лишь способность человека к возрождению, «та сила, которая есть и Жизнь, и Смерть»¹¹⁸.

Человеческая способность к «возвращению», способность человека возрождаться является, по мнению Кроче, как источником славы человека, так и причиной человеческого страдания. Для него не меньше, чем для Гегеля, Маркса и Ницше, «ограниченность» человека циклом жизнь-и-смерть — человеческая «привилегия», основа его аристократизма. Отождествление жизни со смертью и наоборот позволяло Кроче обратить оружие против врагов жизни и против отрицающих смерть, то есть против *только лишь* пессимистов и *только лишь* оптимистов. Таким образом, он писал в «Философии практики»:

Эта теория реальности, которая признает нерасторжимую связь между добром и злом, сама находится по ту сторону добра и зла и соответственно обходит видимые углы оптимизма и пессимизма — оптимизма, который не обнаруживает зла в жизни и определяет его как иллюзию, или только

¹¹⁸ Croce B. Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic. P. 252.

¹¹⁹ Ibid. P. 251.

как очень небольшой и случайный элемент, или надеется на будущую жизнь (на земле или на небесах), в которой зло будет подавлено; и пессимизма, который ничего, кроме зла, не видит и превращает мир в бесконечный и вечный спазм боли, который разрывает себя изнутри, порождая ничто¹¹⁹.

Эта теория парадоксального единства жизни и смерти была противоядием со стороны Кроче от утопического радикализма и реакционного отчаяния в исторической мысли. Свой психологический исток эта теория имела в личном переживании как жизни, так и смерти. Это переживание было определяющим для его интеллектуального развития; оно также сделало Кроче образцовым представителем цивилизации, которая с конца девятнадцатого века снова и снова опускалась к смерти и «вечно возвращалась», но не как пролетарий Маркса или сверхчеловек Ницше, а как все то же сочетание аристократического идеализма и практичности среднего класса. Они фактически были социальными эквивалентами главных абстрактных философских категорий Кроче: принцип Жизни был не чем иным, как сублимацией аристократического героизма; принцип Смерти был не больше, чем буржуазным принятием практической необходимости. Взаимодействие этих двух принципов составило концепцию культуры Кроче, а историей [story] этого взаимодействия была его идея истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В анализе главных форм исторического сознания XIX века я использовал общую теорию структуры исторического произведения. Я утверждал, что стиль данного историографа может быть охарактеризован в терминах языкового протокола, который он использует для префигурации исторического поля ещё до создания на его основе разнообразных «объяснительных» стратегий, используемых им для оформления «истории» из «хроники» событий, содержащихся в историческом документе. Эти языковые протоколы, как я утверждал, могут быть описаны в терминах четырёх основных модусов поэтического дискурса. Используя тропы Метафоры, Метонимии, Синекдохи и Иронии в качестве базовых типов языковой префигурации, я описал модусы сознания, в которых историки могут имплицитно или эксплицитно оправдывать переход к разным объяснительным стратегиям на уровне доказательства, построения сюжета и идеологического подтекста. Опираясь на теорию Стивена Пеппера о «мировой» гипотезе, я обнаружил четыре разные теории истины (или их комбинации) у исследованных мной исторических мыслителей: Формизм, Механизмизм, Органицизм и Контекстуализм. Следуя теории вымысла Нортропа Фрая, я обнаружил четыре архетипические сюжетные структуры, посредством которых историки могут изображать исторические процессы в их повествованиях как истории [stories] особого вида: Роман, Трагедия, Комедия и Сатира. Используя теорию идеологии, разработанную Карлом Манхеймом, я провел различие между четырьмя стратегиями идеологического подтекста, посредством которых историки могут внушать своим читателям мысль о важности их исследований прошлого для понимания настоящего: Анархизм, Радикализм, Консерватизм и Либерализм.

Я говорил о том, что данный историк будет склонен выбирать тот или иной способ объяснения на уровне доказательства,

построения сюжета или идеологического подтекста в ответ на императивы тропа, который формирует языковой протокол, используемый им для префигурации поля происходящего в истории, выбранного им для исследования. Если формулировать кратко, я говорил об избирательном сродстве акта префигурации исторического поля и объяснительных стратегий, используемых историком в данном сочинении.

Эта корреляция между тропологическими стратегиями префигурации и способами объяснения, используемыми историками в их работах, дали мне возможность описать стили данных авторов. И она позволила рассмотреть разнообразную полемику о том, как следует писать историю, которая велась на протяжении XIX века, как по существу стилистическую вариацию внутри единой дискурсивной вселенной. Более того, она позволила мне отказаться от общеупотребительных категорий для обозначения разных «школ» историографии, которые появились на протяжении столетия, категорий, которые мы условно берем из более широких культурных движений, таких, как Романтизм, Идеализм, Радикализм и Консерватизм. Я доказал, на самом деле, что просто обозначить сочинение данного историка как «Романтическое», «Либеральное» или «Консервативное» — означает скорее затемнить, нежели обнажить динамику тех мыслительных процессов, которые привели его к созданию собственной особой истории [history]. Мой аналитический метод позволяет мне на разных уровнях сочинения — эпистемологическом, эстетическом, этическом и языковом — определить, в чем в точности состоит «Либерализм», «Романтизм» или «Идеализм» данного историка и в какой степени он действительно определяет структуру сочинений, которые автор создавал.

Более того, я декларировал, что мой подход к проблеме исторического сознания XIX века позволяет мне игнорировать различие, являющееся не более, чем некритично принятым клише, между собственно историей и философией истории. Я полагаю, что проник на метаисторический уровень, где собственно история и спекулятивная философия истории обнаруживают общий исток в любой попытке понять смысл истории в целом. Я говорил о том, что собственно история и спекулятивная философия истории различимы только в выражении, но не в содержании. В собственно истории конструкция вытесняется во внутреннее [пространство] повествования, в то время как «полученным» данным позволено занять привилегированное положение в самой истории. В спекулятивной философии истории мы имеем обратный случай. Здесь на передний, эксплицитно изложенный план выносится концептуальная конструкция, которая систематически обосновывается посредством данных, используемых прежде всего для иллюстрации или примера. Я заключаю, следовательно,

что каждая философия истории содержит внутри себя элементы собственно истории, так же как каждая собственно история содержит внутри себя элементы вполне сформировавшейся философии истории.

Коль скоро поняты эти отношения, становится возможным, с моей точки зрения, различать собственно историка и философа истории на основе второго этапа осознания, на котором последний доводит до конца свои попытки понять смысл исторического процесса. Философ истории стремится не только понять, что случилось в истории, но также и определить критерий, посредством которого он может знать, что он успешно понимает её смысл или значение. Далее, должным образом понятая философия истории является комментарием не только к историческому документу, но также и к деятельности, посредством которой данной расшифровке исторического поля может быть позволено претендовать на статус знания. На мой взгляд, совершенно не случайно, что выдающиеся философы истории XIX века были, за исключением, возможно, Маркса, философами языка в наиболее глубоком смысле. Не случайно и то, что Гегель, Ницше и Кроче были диалектиками. Ибо, с моей точки зрения, диалектика есть не что иное, как формализация проникновения в тропологическую природу всех форм дискурса, которые не предназначены просто для артикуляции мировоззрения внутри ограничений какой-то одной модальности языкового словоупотребления — что случилось с естественными науками после того, как они предпочли Метонимию в XVII веке.

Я говорил о том, что на ненаучную или протонаучную природу исторических исследований указывает неспособность историков придерживаться — как это могли сделать естествоиспытатели XVII века — какого-то особого типа дискурса. История, подобно гуманитарным наукам в целом, оставалась обязана отклонениям (но также и его творческой способности) естественного языка на протяжении XIX века — и остаётся таковой и сегодня. Как результат, историография стала жертвой, принесенной для создания взаимно исключающих, хотя и равно законных интерпретаций одного и того же ряда исторических событий или одного и того же сегмента исторического процесса. Как показывают современные исследования, внутри данной дискурсивной традиции, — где общий набор проблем и общее целое содержания взяты как ключевые проблемы, которые должны быть решены в данный период времени, — могут быть использованы по меньшей мере четыре возможные интерпретативные стратегии, согласующиеся с типами языковых протоколов, санкционированных доминирующими тропами обыденной речи. Я обосновал то, что типы историографии, созданные XIX веком, соответствуют

на метаисторическом уровне типам философии истории, созданным в тот же самый период.

В то время, когда великие историки XIX века писали историю в модусах Метафоры, Метонимии, Синекдохи и Иронии, философы истории писали об *историографии* с позиций, артикулированных на основе того же набора модальностей. Казалось, что философы истории ради сциентизации или эстетизации историографии Радикальными способами пытаются навязать исторической рефлексии языковые протоколы, санкционированные особым тропологическим употреблением. Гегель, Маркс, Ницше и Кроче — все они раздражали конвенциональных историков своими попытками создать специальный язык, на котором можно было бы говорить об истории или о том, как историки говорят об истории.

Выдающиеся историки XIX века чувствовали, что история не может стать ни строгой наукой, ни чистым искусством до тех пор, пока не прояснены эпистемологические и эстетические понятия, которые лежат в основе их повествований. И многие из них признавали, что для квалификации в качестве науки история должна обеспечить себя специальным языком, чтобы посредством него сообщать полученные результаты. Без такого языка общий синтез, подобный произошедшему в физических науках, будет невозможен. Несмотря на это, нет единого языкового протокола, продержавшегося хотя бы день среди историков (или в социальных науках в целом), протокола, каким обладают физические науки со времён Ньютона в лице математики и логики. Так как история сопротивлялась любой попытке формализации дискурса, историки были обречены на множественность интерпретативных стратегий, содержащихся в употреблении обыденного языка на протяжении XIX века.

Я не знаю, исчерпывают ли определённые мною четыре интерпретативные стратегии все содержащиеся в языке возможности репрезентации исторических феноменов. Но я действительно надеюсь на то, что моя типология интерпретативных стратегий позволяет мне объяснить престиж, которым пользовались историки и философы истории в разные периоды истории мысли и в разных аудиториях XIX века. Я полагаю, что связь между историком и его потенциальной аудиторией выходит на передний план на дотеоретическом и, в частности, языковом уровне сознания. И это говорит о том, что престиж, которым пользуются данный историк или философ истории в специфической аудитории, может быть обязан не критически обусловленному языковому фундаменту, на котором производится префигурация исторического поля.

На мой взгляд, нет такой *теории* истории, которая была бы убедительной и неопровержимой для некой аудитории только по

причине адекватности её как «объяснения данных», содержащихся в повествовании, поскольку в истории, как и в социальных науках в целом, не существует способа предварительного установления [pre-establishing] того, что будет считаться «данными» и что будет считаться «теорией», «объясняющей» то, что эти данные «означают». В свою очередь, не существует никакого соглашения по поводу того, что будет считаться собственно «историческими» данными. Решение этой проблемы требует метатеории, которая установит на метаисторическом уровне различие между просто «природными» явлениями и явлениями собственно «историческими».

Часто говорят, конечно, что исторические данные — это все артефакты, памятники и документы, созданные людьми, и что задача исторического мышления — классифицировать формы этих явлений и объяснить их появление в историческом времени посредством установления мотивов и интенций, которые скрываются за их возникновением. Но не только сложно провести различие между природными и историческими явлениями в некоторых ключевых случаях (случаях войн, например) — при определении мотивов сложно провести различие между животными импульсами конкретного действующего лица истории и собственно человеческими формами, которые такой импульс могут принять. Многое зависит от того, как далеко мы намереваемся зайти в исследовании мотива и намерения. Можно попытаться проникнуть во внутреннее пространство сознания, где мотивы и намерения в глубинах человеческого бытия сливаются сначала с психологическими, затем с биологическими и, наконец, с физико-химическими процессами. Но это угрожало бы мысли бесконечным возвращением к истокам. Решение конвенционального историка принимать выражения осознанного намерения действующих лиц истории за чистую монету является не более и не менее оправданным, чем решение Материалистического Детерминиста свести осознанное намерение к положению эффекта более базовой, психофизической причины, или решение Идеалиста интерпретировать его как функцию более общего «духа эпохи». Эти решения берут своё начало в более фундаментальных представлениях о форме, которую, как представляется, должны принимать исторические теории. Таким образом, историки расходятся не только по вопросу «Что такое данные?», но также и по поводу формы теорий, посредством которых эти данные конституируются как «проблемы» и далее «решаются», соединяясь с ними в «объяснении».

В истории, и я это обсуждал, историческое поле конституируется как возможная сфера анализа в языковом акте, тропологическом по своей природе. Доминантный троп, в котором этот конституирующий акт доводится до конца, будет определять и

виды объектов, которым позволено появляться в этом поле в качестве данных, и возможные отношения, которые, как предполагается, существуют между ними. Теории, которые потом разрабатываются для объяснения происходящих в этом поле изменений, могут претендовать на власть объяснять «то, что случилось» только постольку, поскольку они созвучны языковому модусу, в котором это поле было префигурировано как возможный объект мысленного восприятия. Таким образом, любая теория, ограниченная данным модусом, обречена на неудачу в аудитории, которая привержена другому модусу префигурации. Такой историк, как Маркс, использующий Механистичную объяснительную теорию, не имеет влияния на аудиторию, которая предрасположена к принятию префигурации исторического поля в модусе Иронии, Синекдохи или Метафоры. Сходным образом, такой историк, как Буркхардт, который до всякой критики принимает префигурацию исторического поля в Ироническом модусе, не имеет влияния на аудиторию, предрасположенную к выбору в пользу префигурации исторического поля в Метонимическом модусе. Эти некритические предпочтения разных модусов дискурса и соответствующие им конституирующие тропологические стратегии объясняют появление разных интерпретаций истории, которые я обнаружил в этом исследовании исторического сознания XIX века.

Было бы соблазнительно попытаться сопоставить четыре базовые формы исторического сознания с соответствующими типами личности, но я отказался от этого сравнения по двум причинам. Первая состоит в том, что современная психология находится в том же самом состоянии концептуальной анархии, которое переживала история в XIX веке. Мне представляется возможным, что анализ современной психологической мысли обнаружит тот же самый набор интерпретативных стратегий (каждая из которых принимает вид окончательного знания своего предмета), который я обнаружил при анализе исторического мышления. То есть, поскольку психология не достигла уровня систематизации, который характеризует физические науки, но остаётся разделённой на соперничающие «школы» интерпретации, я в качестве итога скорее всего получил бы удвоение тех результатов, которые были получены мною при исследовании исторического мышления.

Более важно другое. Я не думаю, что раскрытие типа личности данного историка, который предположительно лежит в основе и придаёт форму его работе, обогащает понимание его мышления. Мне кажется, что обнаружение «Радикальной личности» у Маркса после его «Революционных теорий» не служит сколь либо существенному прояснению ни проблемы *специфической формы*, которую приняли его произведения, ни *привлекательности*, ко-

тую они имели в глазах аудитории и с «Революционным», и с «Либеральным» образом мысли. Что касается так называемого психобиографического подхода к истории, то я замечаю следующие проблемы. Когда речь идёт о явно гениальном мыслителе или писателе, то применение такой теории, как психоанализ, созданной для исследования невротиков и психотиков, кажется ошибкой. Помимо всего прочего, невротик — это тот, кто по определению не способен к тому, чтобы успешно сублимировать навязчивые идеи, конституирующие комплекс, который определяет структуру его личности. Напротив, в случае таких гениев, как Гегель, Маркс, Токвиль и даже Ницше, их работы являются доказательством их сублимационной способности. Исследование биографий таких гениев могло бы объяснить их интерес к некоторым проблемам, но слишком мало помогло бы нам в понимании особой формы их сочинений, особых отношений между теорией и данными, которые в них используются, а также привлекательности, которую эти сочинения имеют для той аудитории, которая по своим психологическим склонностям отлична от их авторов.

Поэтому я ограничил настоящее исследование анализом отношения между явным уровнем исторического повествования, где применяются теоретические понятия, использованные для объяснения данных, и скрытым уровнем, рассматриваемым как языковой, на котором эти понятия некритически конституированы. Этого было достаточно, чтобы охарактеризовать, для чего я решил избрать ценностно нейтральный и чисто формальный путь, интерпретативные стратегии, разработанные историками и философами истории XIX века. Более того, это позволило мне объяснить, почему исторические мыслители XIX века, тщательно и исчерпывающе исследовавшие, в пределах их личной компетенции, одни и те же «данные» исторических документов, они приходили к столь разным и кажущимся взаимно исключающими выводам касательно значения и смысла этих «данных» для их собственного времени. Конституируя историческое поле альтернативными способами, они имплицитно связывали себя с разными стратегиями объяснения, построения сюжета и идеологического подтекста, посредством которых они видели его истинный «смысл». «Кризис историцизма», в который историческое мышление вступило в последнем десятилетии XIX века, был, таким образом, не более чем осознанием невозможности выбора (на удовлетворительных теоретических основаниях) между разными воззрениями на историю, которые были санкционированы этими альтернативными интерпретативными стратегиями.

О понятой таким образом истории исторического мышления XIX века можно сказать, что она описывает полный круг: от восстания против Иронического исторического мировоззрения позднего Просвещения к возвращению преобладания похожего

Иронического мировоззрения в канун XX века. Классическая эпоха европейской исторической мысли, от Гегеля до Кроче, представляла собой попытку конституировать историю как основу для «реалистической» науки о человеке, обществе и культуре. Этот реализм должен был быть основан на сознании, освобожденном от врожденного сциентизма и пессимизма Иронии позднего Просвещения, с одной стороны, и когнитивно безответственной веры раннего Романтического движения — с другой. Но в трудах своих наиболее выдающихся историков и философов истории Европа XIX века преуспела только в порождении множества конфликтующих «реализмов», каждый из которых был снабжен теоретическим аппаратом и подкреплён эрудицией, что делало невозможным отрицание его претензий хотя бы на условное принятие.

Престиж разных мыслителей, которых я исследовал, увеличивался и тускнел вместе с изменениями настроений той публики, которая их читала. В свою очередь, эти настроения санкционировали префигурацию исторического поля в разных дискурсивных модальностях. Не следует говорить, следовательно, что концепция истории Мишле была опрокинута или опровергнута более «научной», «эмпирической» или «реалистической» концепцией Ранке; или что усилия Ранке, в свою очередь, были сведены к нулю ещё более «научным» или «реалистическим» Токвилем; или что все трое были отодвинуты в тень врожденным «реализмом» Буркхардта. Нельзя сказать хоть с какой-то теоретической обоснованностью ни того, что Маркс в своём обращении к истории был более «научен», чем Гегель, ни того, что Ницше был более «глубок» в своём расширении исторического сознания, чем Маркс или Гегель. Ибо предметом обсуждения на протяжении XIX века в истории, как и в искусстве и в социальных науках, была форма, которую должна обрести настоящая «реалистическая репрезентация исторической реальности». Нельзя, наконец, говорить хоть с какой-то уверенностью и о том, что от Гегеля до Кроче имелся какой-то реальный прогресс в эволюции исторической теории, поскольку каждый из великих историков и философов истории, которых я исследовал, продемонстрировал талант исторического повествования или согласованность взглядов, которые делали его работы на самом деле закрытой системой мысли, несопоставимой со всеми другими, рождающимися в споре с ним.

Я мог бы, будучи связан конкретной концепцией науки, настаивать на том, что Токвиль был более «научным» историком, чем Мишле или Ранке, или что Маркс был более «реалистичным» социальным теоретиком, чем Гегель и Кроче. Но для того чтобы высказать такое заключение, я должен был бы игнорировать тот факт, что одних *только исторических оснований* недостаточно для предпочтения одной концепции «науки» истории

другой. Такое заключение будет простым отражением логически предшествующего выбора или языкового модуса, в котором Токвиль и Маркс префигурировали историческое поле, или идеологического подтекста их представлений об историческом процессе. В гуманитарных науках это остаётся вопросом не только выражения предпочтения того или иного способа понимания задач анализа, но также и выбора среди противоборствующих представлений о том, какой следует быть адекватной гуманитарной науке.

Далее, рефлексия по поводу эволюции исторического чувства XIX века действительно позволяет мне локализовать современную историографию внутри особой фазы истории исторического сознания в целом. Большинство лучших исторических мыслителей XX века озабочены, подобно их коллегам в начале XIX века, преодолением ситуации Иронии, в которой находится историческое сознание с конца XIX века. На мой взгляд, эта озабоченность объясняет популярность современной спекулятивной философии истории, равно как и возрождение интереса к труду великих исторических теоретиков доиронического периода: Гегеля, Маркса и Ницше. Хотя современная академическая историография остаётся замкнутой внутри иронического мировоззрения, которое породило кризис историцизма в конце XIX века, и продолжает сокрушаться по поводу проявления какого бы то ни было интереса к спекулятивной философии истории со стороны как непрофессионалов, так и профессионалов, историческое мышление в целом продолжает порождать системы «историологии», которые подвергают сомнению Ироническую точку зрения.

Современная историческая мысль нападает на Ироническую точку зрения с двух сторон. Она стремится преодолеть присущий той скептицизм, который выдает себя за ученую осторожность и эмпиризм, и моральный агностицизм, который выдает себя за объективность и идеологическую нейтральность. В работах таких разных писателей и мыслителей, как Мальро, Йейтс, Джойс, Шпенглер, Тойнби, Уэллс, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Беньямин, Фуко, Лукач и множество других, современное историческое мышление ставит рядом Иронию профессиональной историографии и, как возможные альтернативы ей, представления об историческом процессе, выполненные в модусах Метафоры, Метонимии и Синекидохи, каждое со своей собственной стратегией объяснения и уникальным идеологическим подтекстом. Если возникает вопрос о выборе между этими альтернативными воззрениями на историю, единственными основаниями для предпочтения одного другому являются *моральные* или *эстетические* основания.

Р. Г. Коллингвуд в конце жизни любил говорить, что история зависит от пишущего, что способ думать об истории в конечном счёте является функцией типа человека, который это делает. Но верно также и обратное. Перед лицом альтернативных воззрений, которые интерпретаторы истории предлагают на наше рассмотрение без каких бы то ни было аподиктически обоснованных теоретических причин, по которым следовало бы предпочесть одни другим, мы обращаемся к моральным и эстетическим основаниям для выбора какого-то одного воззрения как более «реалистического». Короче говоря, поздний Кант был прав: мы свободны понимать «историю» так, как нам иривится, равно как мы свободны сделать из неё все, что мы хотим. И если мы хотим преодолеть агностицизм, который Ироническое воззрение на историю, выступающее как единственное возможный «реализм» и «объективность», к которым мы стремимся в исторических исследованиях, навязывает нам, мы должны просто отвергнуть это Ироническое воззрение и захотеть увидеть историю с другой, антииронической точки зрения.

Такая рекомендация, сделанная в конце работы, претендующей быть ценностно нейтральной и чисто формалистской в своих рефлексиях по поводу исторического мышления в классическую эпоху, может показаться не соответствующей внутренней Иронии её собственной характеристики истории исторического сознания. Я не отрицаю, что Формализм моего подхода к истории исторической мысли сам по себе отражает Ироническую ситуацию, внутри которой возникло большинство современных академических историографий. Но я придерживаюсь того, что признание этой Иронической точки зрения обеспечивает основания для её преодоления. Если можно показать, что Ирония — это только одна из множества возможных точек зрения на историю, каждая из которых имеет веские причины для существования на поэтическом и моральном уровне сознания, Ироническая позиция начнет утрачивать статус *необходимой* точки зрения на исторический процесс. Историки и философы истории будут, таким образом, свободны концептуализировать историю, постигать её содержание, конструировать повествовательные объяснения её процессов в той модальности сознания, которая в наибольшей степени соответствует их собственным моральным и эстетическим ожиданиям. И историческое сознание останется открытым для установления заново его связей с великими поэтическими, научными и философскими интересами, которые вдохновляли классических практиков и теоретиков его золотой поры, — в XIX веке.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКОВ

К метатеории метаистории

Эта книга сама выполнена на иронический лад <...> Ирония представляет собой стадию сознания, на которой признается проблематичная природа самого языка.

Х. Уайт. Введение к «Метаистории»

¹ См., например: Про А. Двенадцать уроков по истории. М., 2000; Рикёр П. Время и рассказ. М.: Спб., 2000. Т. 1.; Тош Д. Стремление к истине. М., 2000.

Задача переводчика, хотя бы и отчасти, является задачей Иронической (воспоследуем привычке автора писать тропы с прописной буквы), ибо проблематичность самого языка — как раз то самое обстоятельство, с которым имеет дело каждый переводчик. Даже, наверное, и вдвойне Иронической, коль скоро переводчик имеет дело с двумя языковыми традициями, сталкивающимися на поле смысла текста, который он наивно стремится *префигурировать* так, чтобы этот смысл стал внятен читателю. Далеко не всегда происходит так, что междязыковая трансформация оказывается столь органичной, что текст перевода исчерпывает, заслоняет, заменяет и делает неактуальным обращение к тексту самого оригинала. Отнюдь, и перевод «Метаистории» Хейдена Уайта, видимо, и доказывает, что такие удачи случаются слишком редко, и наш перевод (а вместе с тем и сам оригинал) нуждается в нескольких пояснениях.

Формализм — сознательная установка автора, о которой, равно как и о неизбежной Иронии, пронизывающей его работу, он честно пишет. И как Формалист, он, прежде обращения к анализу стиля и мышления историков и философов истории XIX века (а также подводя ему итоги), набрасывает свою концепцию работы историка, снабжая её должной иерархией понятий. Не претендуя на воспроизведение или на интерпретацию этой концепции, или на описание связей теории Уайта с другими теориями (и влияния на него других теоретиков) — это сделал сам Уайт и этим займется (и уже занимаются)¹ исследователи его творчества, — ограничимся наброском к метатеории «Метаистории», скромным комментарием и краткой историей перевода понятий, используемых и/или вводимых Уайтом.

С чем имеет дело историк? «С историей», — ответит наивный читатель. И, подмигивает нам Уайт, будет прав: работа историка состоит в рассказывании *истории* [story] (заметим в скобках, что *story* переводится как *история* практически везде по тексту, кроме тех случаев, когда сам автор противопоставляет историю как *рассказ* [story] собственно *истории* [history], или когда у читателя может возникнуть сомнение в том, о какой именно *истории* пишет автор). Кто-то, конечно, может назвать это занятие *историей* [history], хотя, наверное, корректнее будет назвать это *историографией* [historical writing]. Итак, история рассказывается (в результате чего получаются *исторические сочинения* [historical works], с которыми, собственно, и имеет дело Уайт, рассказывая свою *метаисторию*). О чем эта история? «О том, что там», — говорит Уайт и машет в сторону *исторического поля* [historical field], довольно тщательно обходя вопрос о природе *исторической реальности* [historical reality]. Он, в сущности, в ответе на этот вопрос и не нуждается. Ему важно подчеркнуть, что это *историческое поле* становится чем-то определённым, например, тем, что действительно происходило [what was really happening], когда историк его *префигурирует*, то есть «предварительно, заранее (на что указывает выделение автором приставки *pre-*) мысленно рисует, представляет в своём воображении». Конечно, *префигурация* — слово, довольно дико звучащее по-русски, но так уж повелось среди отечественных переводчиков², и к тому же в *префигурации* остаётся звучать *фигура*, или троп, который (точнее, которые — поскольку Уайт постулирует четыре типа префигурации на основе четырёх базовых тропов) определяет характер префигурации исторического поля и объяснительной стратегии историка по отношению к этому полю. Кроме того, Уайт довольно пространно рассуждает и о теории тропов, и о (именно) *фигуративном языке* (см., например, параграф «История, язык и сюжет» в первой главе).

Задача историка — объяснить, что действительно происходило. Успех истории, рассказываемой историком, зависит от того *эффекта объяснения* [explanatory affect], который производит своим рассказом историк на аудиторию, с тем чтобы аудитории стало понятно, что же происходило. Для достижения этого эффекта историк прибегает к разным стратегиям, главные из которых — *построение сюжета* [emplotment], *формальное доказательство* [formal argument] и *идеологический подтекст* [ideological implication].

Emplotment — неологизм автора, слово, построенное по образцу *embodiment* [воплощения], только вместо *плоти* [body] Уайт подставляет *сюжет* [plot]. Не сразу отвергнув неуклюжее *осюжетивание* и отказавшись от *воплощения в сюжет*

² См. предыдущую сноску.

(слишком много коннотаций у воплощения в русской культуре), мы пришли к построению сюжета, к тому, что историк строит сюжет [emplots] истории, выстраивает его в соответствии с определённой традицией. Эта традиция — и здесь Уайт прибегает к помощи теории Нортропа Фрая — ограничивает, по сути, четырьмя древними, как миф и культура, сюжетами [mythoi] (когда речь идёт именно о таком сюжете, мы оставили его в переводе в том виде, как пишет о нем Уайт — mythos, дабы отличить его от просто сюжета [plot]): Романа, Комедии, Трагедии и Сатиры. Слыша рассказ, построенный в соответствии с этими понятиями, историк пробуждает в читателе и слушателе своей истории эффект узнавания (а заодно и объяснения): «а, так я уже слышал эту историю!..». Как нам уже приходилось оговариваться в примечании к «Введению», Роман [Romance] (у Фрая и Уайта) — это вовсе не тот роман [novel], который так хорошо знаком современному читателю, этого волшебная сказка, например, про славного, хоть и недалекого, героя, отправившегося на поиски чудесного медного таза и поразившего по дороге — своей красотой и острым мечом — страшного, ужасного великана ростом с лягушку и т. д. Впрочем, и Сатира [Satire] — не вполне Сатира, а, скорее, древняя сатура...

Рассказать узнаваемую историю — только полдела. Историк — коль принято считать (с чем, впрочем, Уайт не согласен), что история — это наука, должен ещё привести формальное доказательство [formal argument] того, что его история истинна, то есть связно и убедительно — Уайт обращается к теории Кеннета Бёрка, — изложить, что и с какими целями [purposes] делают на сцене [scene] главные (и не очень) действующие лица [agents] под влиянием каких-то сил [agencies] во время очередного акта [act] истории. Но ведь и это ещё не всё: поскольку истории рассказываются не ради развлечения, в них должен урок доброму молодцу, намёк или хотя бы, как выражается Уайт, идеологический подтекст [ideological implication], то есть должно содержаться явное (или неявное) суждение о том, что же со всем этим (миром, историей, общественной ситуацией и т. д.) можно или нужно (если вообще можно или нужно) делать (причём Уайт указывает на то, что идеология для него — понятие не политическое, но метаполитическое и, по сути, как и следует тому быть в этой книге, метаисторическое).

Такова краткая история перевода «Метаистории». Насколько она убедительна, будучи Контекстуалистски построенной в модусе Иронии по сюжету Сатиры и имея в себе вполне Либеральный подтекст, — судить нашим читателям.

В заключение мы выражаем благодарность тем, кто проявил деятельное участие в подготовке материалов к переводу книги:

Любови Сахановой, которая помогала в переводе глав о Мишле, Токвиле, Марксе, Ницше и Кроче; Анне Сериковой, работавшей над переводом главы о Ранке, и Максиму Перцеву, помогавшему в работе над переводом главы о Буркхардте. Особая благодарность переводчиков и их искренняя признательность Татьяне Венедиктовой и Оксане Гаврюшиной за исключительно ценные замечания, которые позволили сделать перевод более адекватным, целостным и стройным.

*Елена Трубина
Владимир Харитонов*

«МЕТАИСТОРИЯ» И ИСТОРИКИ

Вечный спор о самоопределении истории по отношению к искусству и науке прошедшее столетие повернуло в русло дискуссий об отношениях истории с языком, дискурсом и текстом. «Поворот к языку» явился, возможно, главным итогом интеллектуальной истории XX века и привёл к пониманию того, что прямой доступ к исторической реальности невозможен: представая перед нами в тех или иных вариантах языковой репрезентации, она всегда уже истолкована.

Одни историки восприняли «лингвистический поворот» как оправдание неизбежности многоголосия мнений, другие — как подтверждение интерпретативной стороны истории, третьи — как санкцию на инструментальный подход к знанию, наконец, для четвёртых важны его моральные и политические измерения, связанные с демонстрацией отношений власти, содержащихся в системах знания. Автору предлагаемой читателю книги — Хейдену Уайту (р. 1928), профессору Калифорнийского университета в Санта-Круз — выбор между различными системами исторической репрезентации важен прежде всего как выбор между возможными типами *будущего*. В таком выборе отчётливо различимы кантианские мотивы, а также — в некоторой степени — мотивы экзистенциализма, которому близка настойчивость, с какой Уайт подчёркивает ценности свободы и ответственности. Кроме того, на его критический метод оказал существенное влияние и структурализм. Это объясняет отстранённость, с которой Уайт вглядывается в систему исторической мысли XIX века, а также его уверенность в собственной способности увидеть извне, исходя из знания, представляющего собой более глубокую истину, потому что, как кажется, оно постигло сами источники любого знания.

Если любому пониманию реальности предшествует формирующее влияние языка, неизбежна множественность исторических реальностей — языковых игр и их интерпретаций. Радикализм этого тезиса обернулся для историографии последних тридцати лет интенсивным обсуждением языка в самых разных его видах и проявлениях. Грань между историей-*history* и историей-*story*, между историей-архивом и историей-литературой размывается, побудив философов и историков углубиться в дискуссии о связи повествования и исторической науки. Почти одновременно появившиеся в 1960-х годах работы А. Данто, У. Гэлли, обосновавших существенную роль повествования в работе историка, были немедленно подвергнуты критике за слишком «литературный» взгляд на дисциплину, которая должна была быть объективной и научной. Среди тех, кто выступил в защиту повествовательной концепции истории, были историк Дж. Хекслер и философ Л. Минк. В то же время в рамках литературной теории важные исследования структуры повествования были проведены рядом французских (Р. Барт, А. Греймас, К. Бремон) и англоязычных литературных критиков (Ф. Кермоуд, Н. Фрай), которые основывались на работах В. Проппа и Р. Якобсона. Линии изучения повествования в рамках философии истории и теории литературы развивались обособленно и параллельно, пока не вышла «Метаистория». Её автор прославился тем, что объединил историографию и литературную критику в анализе структур понимания в культуре. В данной книге он применил методологию анализа литературного повествования, разработанную структуралистами и канадским критиком Нортропом Фраем, к книгам историков и философов истории XIX века.

Нарушая незыблемый со времён Аристотеля запрет на включение истории в сферу поэтики, мыслитель ставит под вопрос ряд мировоззренческих и дисциплинарных границ, и прежде всего границы между вымыслом и историей, между историей и литературой¹. То, что историки и философы анализируются в его труде на равных, способствовало размыванию ещё одной границы — границы между «историей историков и историей философов истории». По мнению П. Рикёра, Уайт исходит из того, что, «с одной стороны, всякое значительное историческое произведение демонстрирует целостное видение исторического мира, а с другой стороны, философия истории использует те же средства артикуляции, что и значительные исторические произведения»².

Такой взгляд на философию истории лишен, кажется, добавляющего пиетета, ещё преобладающего в трудах авторов первой половины века. «Если бы Гегель сегодня воскрес и увидел впечатляющую жизнь янки со всеми чудесами техники и

¹ Подробный анализ взглядов Уайта см.: Рикёр П. Время и рассказ. М.: СПб., 2000. Т. 1. С. 187–195.

² Там же. С. 182.

организации, что бы он сказал?..», — пытается представить, размышляя о Гегеле и Америке Хосе Ортега-и-Гассет³. Философией мыслителя-«императора» поверяется действительность североамериканского континента. Ведущий хитрость мирового разума «император» для Ортеги-и-Гассета, для Уайта Гегель скорее писатель, философ языка, «органицист», то есть носитель определённого *стиля* исторического письма.

Ортега, пусть и не без иронии, отдаёт дань мыслительно-обыкновенному модерну брать философско-историческую концепцию вкупе с её автором в качестве мерила, прилагаемого к заведомо несовершенной современности с тем, чтобы либо ностальгически вздыхать по гармонии прошлого, либо призывать к переустройству настоящего. Этот ход мысли — наследие эпохи абсолютных, универсалистских мировоззрений, эпохи глобальных повествований и мыслителей-законодателей, придавленной «бременем истории», от которого Хейден Уайт призвал избавиться в одноимённом эссе⁴.

Объектом критики Уайта является представление об истории как науке, ставшее доминирующим в XIX веке в силу влияния позитивистской парадигмы и реалистического искусства. Но если в естественных науках и искусстве к концу прошлого столетия появились новые идеи, то историография осталась не затронута переменами. Контекст функционирования истории в XIX веке так обрисован Уайтом: «Когда историки заявляют, что история есть комбинация науки и искусства, это обычно означает, что история есть комбинация социальной науки конца XIX века и искусства середины века. То есть они, кажется, стремятся к чему-то большему, нежели синтез типов анализа и выражения, предметом гордости которых может быть только их древность... Многие историки продолжают относиться к „фактам“ так, как если бы они были „данными“, и отказываются признать, в отличие от большинства ученых, что факты не столько „найденны“, сколько „сконструированы“ типами вопросов, адресуемых исследователем изучаемому феномену. То же самое представление об объективности обрекает историков на некритичное использование хронологических рамок в своих повествованиях»⁵.

Историография, полагает мыслитель, должна использовать достижения современной научной теории и художественного выражения, чтобы для различных сторон исторического прошлого найти соответствующие формы выражения. «Мета-история», вкупе с двумя другими основными работами Уайта⁶, явилась значительным вкладом создание парадигмы, развенчавшей претензии истории на систематичность и универсализм, а «большим» повествованиям противопоставившей «малые»⁷. В дискуссиях между традиционно ориентированными истори-

³ *Ortega y Gasset J. Hegel e l'America* // *Obras completas*. Vol. 2. P. 563–577.

⁴ *White H. The Burden of History* // *History and Theory*. 1966. 5. P. 111–134.

⁵ *Ibid.* P. 127.

⁶ *White H. Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, 1978; *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, 1987.

⁷ В этом смысле взгляды Уайта близки постмодернистскому подходу к истории. См.: *Ankersmit F. R. Historiography and Postmodernism* // *History and Theory*. 1989. 2 (28). О том, как философия истории XIX века воплощалась в самозамкнутых «мастернарративах», «великих повествованиях» см.: *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна*. СПб., 1998. Гл. 9, 10.

ками и сторонниками «новой интеллектуальной истории» относительно того, существует ли вообще реальность вне текста и как различить вымысел и реальность, концепция Уайта была сочтена примером «безграничного релятивизма»⁸ или «риторического релятивизма»⁹. Уайт даёт для этого основания, настаивая на том, что «в каждой репрезентации исторических феноменов есть неизбежная относительность. Относительность репрезентации есть функция языка, использованного, чтобы описать и тем самым конституировать события прошлого как возможные объекты объяснения и понимания»¹⁰. Соответственно, об истории можно говорить лишь во множественном числе и при этом понятой как «лингвистическое образование», принадлежащее порядку дискурса.

Позиция Уайта нацелена на систематизацию теории исторической интерпретации. Для этого он радикально переопределяет традиционные принципы описания исторических событий, согласно которым повествование рассматривается нейтрально как контейнер фактов, а исторические события представляют реальную историю, которую надлежит лишь вскрыть и представить читателю, непосредственно и интуитивно постигающего историческую истину. По Уайту, язык налагает на историческое повествование ограниченный набор риторических форм, предлагая варианты построения сюжета, типы объяснительных моделей и варианты идеологических позиций. Неизбежный выбор из них определяет специфику различных интерпретаций исторических событий.

Мыслится ли история как непрерывное развитие либо, напротив, как «перерывы постепенности», зависит от того, как о ней рассказывается. Если прерывность и непрерывность понимаются не как обусловленные самими событиями, но как определяемые *текстом*, в котором эти события описываются, тогда одна и та же совокупность событий может быть описана и как «продолжение традиции», и как «разрыв с традицией». Сошлемся в этой связи на выразительный пример из истории современного искусства. Одна из самых знаменитых американских школ живописи — абстрактный экспрессионизм — в книге Харольда Розенберга характеризуется как «разрыв с традицией», а в работе Климента Гринберга подробно обсуждается как раз связь этой школы с традицией (кубизмом и французским модернизмом)¹¹. Избранные исследователями повествовательные схемы, наложенные на один и тот же материал (художники, связи между ними и их работы), породили противоположные изображения истории школы. Существование различных, равно приемлемых, путей репрезентации повышает значимость таких сторон исторического исследования, как его оригинальность, правдоподобность и убе-

⁸ Golob E. The Irony of Nihilism // History and Theory. 1980. 19. P. 65.

⁹ Novick P. That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession. Cambridge, 1987. P. 603.

¹⁰ White H. Historical Emplotment and the Problem of Truth // Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution» / Ed. Saul Friedlander. Cambridge, 1992. p. 37.

¹¹ Rosenberg H. The American Action Painters // Art News. 1952. 51. P. 22–23, 48–50; Greenberg C. How Artwriting Earns Its Bad Name // Encounter. 1962. 18. P. 66–71.

дительность. Не существует внешнего критерия того, какая из предложенных интерпретаций более истинна.

Уайт согласен, что историки могут обладать верным знанием конкретных исторических событий, но исторические повествования он расценивает как литературные произведения, имеющие в качестве основы роман, комедию, трагедию или сатиру. История — результат неизбежного отбора, когда одни стороны событий выпячиваются, другие — отодвигаются в тень, что достигается посредством характеристик действующих лиц, повторения мотивов, изменения тона повествования — тех выразительных техник, которые мы встречаем в романе или пьесе. Ни одно историческое событие само по себе не трагично. Оно может быть воспринято как таковое лишь в соответствующем контексте, лишь под определённым ракурсом. Ибо в истории то, что трагично с одной точки зрения, комично с другой.

Поскольку Уайт рассматривал дискурс историков в качестве «содержания, которое по своей природе в общем смысле поэтично, а в частности, лингвистично» (курсив мой. — Е. Т.)¹², это шокировало многих историков. Сближение их исследовательского труда, считавшегося высоко рациональным и методологически оснащённым, с поэзией казалось неправомерным и обидным. Потребовалось два десятилетия для того, чтобы Лайонел Гозман мог не только победно констатировать, что благодаря объединённому влиянию аналитической философии истории и деконструкции суждение «история есть лингвистический и риторический артефакт... сегодня стало ортодоксией», но и признаться, насколько раздражает «безответственное сведение к банальности некогда авангардной позиции»¹³.

Между тем слово «поэтический», использованное Уайтом для подчеркивания литературного характера работы историка, понимается им через призму первоначального смысла слова *пойэсис*, которое означает создание, сотворение или изготовление чего-либо. Вряд ли кто-то из историков стал бы отрицать тот факт, что в его деятельности немалое место занимает творчество и даже воображение. Повествование есть способ, каким эта активность находит выражение, и история — её продукт¹⁴. По словам Уайта, литературность есть парадигма, которая «функционирует как „метаисторический“ элемент во всех исторических работах, которые по масштабу более всесторонни, нежели монография или архивный отчёт»¹⁵. Повествование есть процесс *пойэсиса* — создания истории как следа нашего существования во времени, нужного нам, чтобы сориентироваться во времени, найти себя в нем. Тропологическая схема Уайта проблематизирует роль структур выражения в пре-

¹² См. с. 17 настоящего издания.

¹³ Gosman L. The Rationality of History // Between History and Literature. Cambridge, 1990. P. 289.

¹⁴ Ruesen J. Historical Narration: Foundation, Types, Reason // History and Theory. 1987. 26. P. 87

¹⁵ См. с. 17 настоящего издания.

вращении прошлого посредством текстов в историю. История организуется как история на основе её последовательного упорядочения: от метафоры к метонимии, синекдохе и иронии. Если эта последовательность преобразует взаимосвязанные уровни хроники, истории, сюжета, объяснения с помощью формального доказательства и идеологического подтекста, то содержание истории есть поэтический акт, по существу независимый от дат и хронологии.

После выхода в свет работы Уайта остро встала проблема различения между историей и метаисторией, понятой в традиционном смысле создания масштабных, синтетических, глобальных повествований вроде «мировой истории». Употребление термина «метаистория» в смысле глобального повествования связано с представлением исторического знания в виде некоторого пространства, одной крайней точкой которого будет эмпиризм, а другой — интуитивное постижение целого. Уязвимость таких попыток спекулятивного синтеза истории была очевидна, к примеру, Питириму Сорокину, который, предлагая свой вариант «метаистории», призывал, тем не менее, к объединению причинно-функционального, эмпирически-индуктивного и логически-осмысленного подходов. «Метаисториками» называют, кроме Сорокина, Герберта Уэллса, Освальда Шпенглера, Арнольда Тойнби, Кристофера Даусона, Льюиса Мэмфорда и Уильяма Макнила¹⁶. Принадлежащие в основном к довоенному поколению, эти авторы были, кажется, последними, кто решился создавать свои монументальные труды в «диалоге с Провидением» (П. Костелло). Сказались ли затем разочарования, связанные с опытом тоталитаризма, канула ли в прошлое эпоха метаповествований, исчезли ли навсегда символы, что могли бы явиться мостом между историей и метаисторией — сегодня никто не рискует осчастливить человечество единой историей его прошлого.

Метаистория в понимании Уайта — поэтика исторического текста, риторический анализ исторического письма, теория историографического стиля. Между тем, по оценке одного историка, «стиль» для многих в этой дисциплине вряд ли значит больше, нежели изящество выражения и строгость изложения: «Ясность стиля кажется равнозначной прозрачности медиума»¹⁷. Уайт был не одинок в понимании того, что «стиль», как и «теория», проявлять подозрение к которым и считается хорошим тоном в широких исторических кругах и поныне, заслуживают серьёзного внимания. К нарративному стилю исторического письма ещё раньше обратился Луис Минк, внимание которого было привлечено специфической функцией синтеза, «сведения воедино», выполняемой историей¹⁸. Почти одновременно с Уайтом в работе «Стиль в истории» (1974)

¹⁶ Costello P. *World Historians and their Goals: Twentieth-Century Answers to Modernism*. DeKalb, 1993.

¹⁷ Berkhofer R. F., Jr. *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*.

Cambridge, 1995. P. 92.

¹⁸ См. об этом: Рикер П. Указ. соч. С. 182.

Питер Гей анализирует, как стиль проявляется в работах Гиббона, Маколея, Ранке и Буркхардта (два последних — «герои» Уайта). Наследуя дозитивистскую подозрительность к риторическим «кружевам», Гей противопоставляет «стиль» как то, к чему историк должен стремиться, и «риторику» как то, чего историк должен избегать: «Стиль — это кентавр, объединяющий то, что природою, кажется, установлено содержать по отдельности. Это содержание и форма, вплетенные в текстуру каждого искусства и ремесла, включая историю. За исключением нескольких механических уловок риторики, манера неотделимо связана с содержанием: стиль формирует и, в свою очередь, сформирован содержанием»¹⁹.

Как и Гей, Уайт использует работы великих историков XIX века с тем, чтобы продемонстрировать существование некоторых глубинных структур сознания и языка, обуславливающих риторичность всякой интерпретации. Но если первый ограничивается рассмотрением использования слов, фигур речи, стилистической окраски текстов, то амбиции второго неизмеримо серьезнее: он предлагает формалистскую «теорию работы историка», которая объединяет текстуальное содержание и дискурсивное выражение через ряд связанных между собой уровней: (1) хронику, (2) преобразование хроники в историю через мотивы завязки, перехода и развязки, (3) смысл, придаваемый истории на основе построения сюжета (романа, трагедии, комедии, сатиры — типология Нортропа Фрая), (4) объяснение посредством формального доказательства (формализм, механицизм, органицизм и контекстуализм — концепция Стивена Пеппера) и (5) предписания и мораль, предполагаемые приверженностью той или иной идеологии (анархизм, консерватизм, радикализм, либерализм — идеи Карла Мангейма). Наконец, следуя Бёрку и Вико, Уайт показывает, что эти элементы исторической работы организованы в нечто вроде глубинной структуры на основе (6) преобразования с помощью тропов метафоры, метонимии, синекдохи и иронии (о сложностях, связанных с использованием теории тропов, ещё пойдет ниже речь). Уайт полагает, как пишет один комментатор, что видение данного историка образуется «из сознательных и бессознательных выборов между возможностями, предлагаемыми категориями его исторической поэтики»²⁰.

Сосредоточенность Уайта на стиле, придающем внутреннюю связность и целостность сочинениям историков, избавляет читателя этих трудов от озабоченности тем, насколько они адекватны описываемой реальности. Есть немалая доля иронии в том, что и монументальное сочинение самого «мета-историка» впечатляет скорее несокрушимостью логической конструкции, нежели тем, как она приложена к рассматривае-

¹⁹ Gay P. *Style in History*. New York, 1974. P. 3.

²⁰ Kellner H. Hayden White // *The John Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism* / Ed. by Michael Croden and Martin Kreiswirth. P. 728.

мому им материалу. Причина, возможно, в том, что основная часть «Метаистории» была написана прежде, чем Уайт полностью сформулировал свою «четырёхстороннюю тетраду»²¹, и прежде, чем было написано блестящее «Введение» к его работе²². Комментаторы отмечают примечательную черту ранних дискуссий, порожденных «Метаисторией»: те авторы, которые прославляли её как новое слово в исторической науке, как «ясную картину того, как должна выглядеть наука истории»²³ подразумевали в основном её внутреннюю логическую связность, нежели то, какие возможности она открывает для анализа работ других историков, помимо тех, которых рассмотрел сам Уайт.

Идеи Уайта сообщили серьёзный импульс анализу типов построения сюжета в историческом дискурсе, то есть выявлению тех повествовательных схем, которые лежат в основе исторических текстов. Так, своеобразной поэтике стандартных этнических повествований, то есть историй, составлявших в течение четырёх столетий понимание белыми американцами Другого, посвящена интересная книга У. Соллорса²⁴. Её автор задался целью показать следующее: лежат ли в основе этих историй мифы об Эдеме, исходе избранного народа, воскресении и пр. задают понятийные основания многих современных антропологических и исторических монографий, а жанр саги, к примеру, роднит многочисленные романы об иммиграции с фундаментальными историческими исследованиями этого феномена: и в тех, и других типичный иммигрант фигурирует как супермен, выходящий победителем из всех испытаний.

Автор другого исследования, опираясь на одну из ключевых идей нарратологии о связи в рамках повествовательного синтеза действия, характера и точки зрения, при доминировании в конкретных повествованиях одного из этих компонентов, вводит три основные группы сюжетов исторического повествования: сюжеты *фортуны*, подчеркивающие непредсказуемость обстоятельств, сюжеты *характера*, подчеркивающие выбор действующего, сюжеты *точки зрения*, связанные с переменной оценки действующим ситуации либо самого себя. Каждая из этих групп подразделяется на четыре-пять разновидностей. Всего в общей сложности четырнадцать форм сюжета объединены с семью уровнями абстракции (от конкретных событий до глобальных исторических сил), что составляет девяносто восемь «категорий развития», под которые, по мнению автора, подпадает любое историческое повествование²⁵.

Одна из немногих известных нам попыток применить схему Уайта во всей полноте принадлежит уже упомянутому выше Дональду Островски²⁶. Она тем интереснее для нас, что ис-

²¹ Kellner H. A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism // History and Theory. 1980. 19. P. 26.

²² Ostrowski D. A. Metahistorical Analysis: Hayden White and Four Narratives of «Russian» History // Clio. 1990. 19. 3 (1990). P. 216. Комментатор замечает, что из четырёх рассмотренных Уайтом историков только Ранке полностью отвечает «тетраде» Уайта, в то время как, к примеру, Буркхардт использовал сатирическое построение сюжета и контекстуалистскую аргументацию в целях артикуляции Консервативной и Реакционной идеологической позиции (Р. 29–30), в результате построения Токвилем сюжета истории как трагедии, несмотря на Радикальные логические следствия из его работы, убеждения историка «с уверенностью позволяли поместить его в рамках Либеральной традиции» (Р. 205).

²³ Kuzminski A. A New Science? // Comparative Studies in Society and History. 1976. 18. P. 138.

²⁴ Sollors W. Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture. New York, 1986.

²⁵ Porter D. The Emergence of the Past: A Theory of Historical Explanation. Chicago, 1981. P. 146–160.

²⁶ Ostrowski D. Op. cit.

следователь сосредоточил внимание на нескольких версиях истории России, заковавшись, впрочем, слово «русская» в названии своей статьи. Примером воплощения комического сюжета в повествовании он считает «Мемуар о старой и новой России» Н. Карамзина: в XI веке русское государство, по Карамзину, находится на пике своего развития, являясь не только самым большим, но и самым цивилизованным в сравнении с другими. России не удастся удержаться на этой высоте, она утрачивает её и достигает самого дна, когда русские люди оказываются поработёнными татарскими ханами. Но случается чудо: мудрая политика московских князей, создавших политическую систему в полном соответствии с нуждами момента, исправляет ситуацию. Россия спасена. Книга Александра Янова о происхождении автократии видится Островски примером трагического сюжета. До XVI века Россия развивалась по западному пути: рос класс купечества и складывался капитализм. Затем происходит то, что поворачивает развитие вспять: неудачная попытка Ивана IV секуляризовать церковь и распределить монастырские земли между жаждущими земли феодалами. Эта неудача ввергает Россию в спираль попятного развития, которое с неизбежностью ведет к установлению тоталитарного государства. Фатальный изъян трагического героя (России) вот чем объясняются хронические провалы попыток вернуть её в цивилизацию.

Сатирическим является повествование Ричарда Пайпса «Россия при старом режиме»: русские и начинают с нуля, и остаются на низком уровне развития. Каждая из попыток преодолеть неблагоприятные политические условия обречена остаться безуспешной. Наконец, *романное* повествование воплощено не чем иным, как «Кратким курсом истории ВКП(б)». Риторические компоненты стиля этого сочинения служат изображению героической борьбы против могучих врагов — царизма, помещиков и капиталистов, интервентов. Ленин, уже семнадцатилетним юношей поражающий современников знанием марксизма, — архетипический герой романа.

Каждый из типов сюжета, напомним, Уайт увязывает с определённым вариантом объяснения посредством формального доказательства: комедию — с органицизмом, трагедию — с механизмом, сатиру — с контекстуализмом, роман — с формизмом. Соответственно, размышления Карамзина о государствах, которым, подобно людям, отводится тот или другой срок жизни (как разумный образ жизни может продлить жизнь человека, так и разумная политика продлит жизнь государства), позволяют считать его *органицистом*. *Механицист* Янов, хотя и не использует применительно к историческим процессам термина «закон», различает определённую регуляр-

ность, повторяемость в русской истории. *Контекстуализм* Пайпса состоит, по Островски, в том, что каждая из «нитей» его рассуждения помещена в общий нарратив, описывающий развитие патриархального государства. Этот общий нарратив построен, как справедливо замечает интерпретатор, на слабо документированных и недоказанных посылах. Можно объяснить это уверенностью ученого в непогрешимости своей интуиции, но важно не забывать и об одной примечательной черте контекстуализма. Стивен Пеппер, автор типологии, использованной Уайтом, признает бесполезность попыток «поймать» собственные установки контекстуалиста. Более того, он сомневается в «окончательной адекватности... теории настолько эластичной, что она под напором доказательств может сжаться до конкретного настоящего или расшириться до спекулятивных пределов математической физики или мировой истории»²⁷. Наконец, повествовательным задачам «Краткого курса» соответствует *формистский* тип доказательства, описывающий индивидуальное как проявление определённых идей или норм. Идея Партии и совершенство Марксизма сквозят в описании конкретных дел и событий.

Третий набор — идеологии консерватизма, либерализма, радикализма и анархизма. Консерваторы верят в постепенный рост общества и в то, что современное им общество — лучшее из всех возможных в сложившихся условиях. Карамзин, толкующий больше об укреплении действующих законов, нежели о введении новых, и допускающий, что русские потому недовольны правительством, что оно чересчур увлекается нововведениями — *консерватор*. Радикалы убеждены в необходимости немедленного разрушения старых и возведении новых социальных структур, прибегая в своих доказательствах к силе науки. Янов, настаивающий на радикальном пересмотре русской истории и обновлении средств политического анализа — *радикал*. Либералы сосредоточены на «тонкой настройке» уже действующих социальных механизмов, на частичных реформах. В соответствии со схемой Уайта, Пайпс воплощает *либеральную* идеологическую позицию, хотя в рамках современного американского общества он воспринимается как консерватор. Островски в связи с этим подчёркивает, что в пайпсовой «России при старом режиме» нет ни радикальных решений, ни описаний структурных перемен, и что идеи Пайпса напоминают идеи русских либералов начала XX века, П. Струве прежде всего. Анархисты убеждены в необходимости разрушения старой государственной структуры. «Краткий курс», получается, воплощает идеологию *анархизма*.

Уайт убежден, что его схема вполне приложима к современным историческим текстам, и продемонстрировал это, тро-

²⁷ Pepper S. C. *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley, 1957. P. 279.

пологически проанализировав классическую работу видного современного историка²⁸. Томсон метафорически описывает смысл своего исследования как биографию английского пролетариата от отрочества до ранней зрелости. Для Уайта этот текст является примером прогрессии, предполагаемой его «тропологической теорией сознания». Томсон разделяет свой труд на четыре части, чтобы показать четыре стадии в эволюции сознания английского пролетариата: от смутного классового сознания и стремления к свободе в конце XVIII века через опыт классового антагонизма как следствия ужесточения требований к рабочим к сознательному и полному пониманию угнетающего характера классовой системы, и, наконец, к расколу в классовом движении. Уайт описывает эти четыре стадии как путь от *метафорического* классового сознания (на этом уровне рабочие понимают своё отличие от богатых, своё сходство друг с другом, но не стремятся ни к чему, кроме смутного идеала «свободы») к *метонимическому* (для которого свойственна кристаллизация в отчётливые типы различных форм существования рабочих), затем к *синекдохическому* (на котором формируется понимание тождества рабочих с целым их класса) и, наконец, *иронии* четвёртой стадии, образуемой тем, что, вопреки обретению самосознания, пролетариат раскалывается, лишая тем самым себя будущего. Отметим, что далеко не все историки с энтузиазмом восприняли эту и подобные попытки использовать риторическую теорию в критическом анализе исторического текста, подчас весьма темпераментно выступая против «реификации» языка, против попыток заменить анализом языка анализ прошлого, именуя тропологию как способ анализа исторического письма «скатыванием в дискурс»²⁹.

Введенные Уайтом четыре тропа — метафора, метонимия, синекдоха и ирония — лежат, согласно его теории, в основе исторических повествований. С этой частью его концепции связаны самые серьёзные трудности. Если именно тропы определяют подход исследователя к тому или иному предмету, тогда есть четыре основных способа сделать это: представить предмет (метафора), редуцировать его к какой-то фундаментальной модели (метонимия), интегрировать его, объединив в нем, скажем, материальное и духовное (синекдоха) или подвергнуть его отрицанию (ирония). Но если тропы есть единственный способ, каким мы убеждаем других в правильности нашей точки зрения, то можно ли говорить о «верном» и «неверном» построении сюжета или использовании тропа? Положительный ответ противоречил бы существу взглядов мета-историка, которые скорее *независимость* избранного стиля письма от предполагаемой реальности. Литературные и исто-

²⁸ Thomson E. P. The Making of the English Working Class. New York, 1963; White H. Tropics of Discourse. P. 15–19.

²⁹ Palmer B. D. The Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History. Philadelphia, 1990. P. 67–78.

рические конвенции не только обуславливают и формируют исторический дискурс, но и ограничивают репрезентацию истории. Однако рассмотрение в свете его концепции материала современной истории порождает не только эпистемологические проблемы.

Правильность интерпретации исторических событий оказывается тесно связанной с правилами языковых игр. Главные для исторического повествования языковые игры (или дискурсы) — когнитивный и нормативный. Возникает проблема согласования критериев оценки исторического повествования между теми, кто выступает в пользу чисто когнитивных стандартов, и теми, кто убежден в первостепенности политических или нравственных критериев.

Постмодернистская теория и эстетика ставят под вопрос традиционные способы репрезентации. С другой стороны, XX век отмечен событиями, которые от обычных способов репрезентации ускользают. Каковы последствия исторического релятивизма в этом контексте? Есть ли пределы литературным и художественным экспериментам, если темой исторического повествования является Холокост? В уже цитированной нами замечательной коллективной монографии «Касаясь пределов репрезентации»³⁰ позиция Уайта рассматривается наряду с такими дискуссионными произведениями, как фильмы Лукино Висконти, Лины Вертмюллер и Ганса Сибержерга, книги Мишеля Турнье и картины Ансельма Кифера. Уайт дал для этого повод, обсуждая незавидную судьбу «возвышенного» в традиционной историографии. Редактор книги Сол Фридендер цитирует одно из самых двусмысленных заявлений Уайта: «Тот взгляд на историю, который я неявно восхваляю, привычно ассоциируется с идеологиями фашистских режимов. В идеях таких мыслителей как Хайдеггер и Джентиле, и в интуициях Гитлера и Муссолини безусловно присутствует что-то вроде представления Шиллера или Ницше об историческом возвышенном. Однако мы не должны позволить нашей чувствительности списать такое представление об истории просто потому, что оно ассоциируется с фашистскими идеологиями. Мы должны считаться с тем, что, когда дело доходит до осмысления исторического источника, в нем самом нет оснований для предпочтения одного способа конструирования его значения другому»³¹.

Один критик Уайта в этой книге остаётся в пределах эпистемологического анализа, показывая, например, что он недооценивает возможности «насыщенного описания» драматических событий, сама точность и детальность которого уже предполагает интерпретацию и содержит истину³². Другой, возражая против его убеждения в абсолютной про-

³⁰ См. прим. 10.

³¹ White H. The Content of the Form. P. 74.

³² Browning C. R. German Memory, Judicial Interrogation, and Historical Reconstruction: Writing Perpetrator History from Postwar Testimony // Probing the Limits of Representation. P. 22—36.

извольности выбора типов построения сюжета, настаивает, что некоторые типы очевидности исключают определённые типы сюжета: так, повествование о реализации «окончательного решения» не может быть написана как роман или комедия, не может быть написана исторически³³. Итальянский историк Карло Гинзбург убежден, что нравственная сомнительность исторического релятивизма Уайта объясняется весьма просто: влиянием итальянского неореализма, причём не только Бенедетто Кроче, но и Джованни Джентиле — философа действия, видной фигуры итальянского фашизма, для которого единственным критерием исторической и политической интерпретации была её эффективность³⁴.

Эта инвектива оставлена Уайтом без ответа, но тон его статьи и акценты, которые он делает, пытаюсь, по словам Мартина Джея, «изгнать преследующий его призрак радикального релятивизма»³⁵, косвенно опровергают подозрения Гинзбурга. Важен контекст «Содержания формы» Уайта. В этой работе, из которой Фридлендер процитировал вызывающий вопросы пассаж, Уайт стремился раскрыть идеологическую функцию исторического реализма, который, сосредоточившись на «прекрасной», то есть осмысленной, стороне прошлого, не замечал в нем «возвышенной» бессмысленности, отказываясь трактовать эту сторону прошлого (его хаос, абсурд) как историю. Этого можно было достичь только за счёт усиления в истории позитивистского влияния, подозрительного ко всякого рода риторике, как раз и «ответственной» за «возвышенное». В итоге восторжествовала реалистическая однозначность, а все возможные риторические стратегии, связанные с изображением «возвышенного», были отвергнуты в целях поддержания рациональности наличного господствующего социального порядка.

Кроме того, чтобы судить о исторических повествованиях, приложимы, по Уайту, лишь эстетические и социальные критерии приложимы. Он убежден, что уникальность события Холокоста требует для своей репрезентации иных, нежели реалистические, средств. Призывая в качестве авторитетов Ролана Барта и Жака Деррида, описавших, как *средний голос* (the middle voice) способен свести к минимуму различия между скриптором и языком, между пассивностью и активностью, между субъектом и объектом, Уайт считает, что модернистская по духу стратегия так называемого непереходного письма (intransitive writing) способна «описать уникальные для нашего столетия переживания»³⁶.

Но в какой мере произвольны исторические повествования? По мысли А. Фанкенштейна, «помимо типов повествования, мифопоэтической силы повествователя, вмешивающихся

³³ Anderson P. On Emplotment: Two Kinds of Ruin // Ibid. P. 64.

³⁴ Ginzburg C. Just One Witness // Ibid. P. 82–96.

³⁵ Jay M. Of Plots, Witnesses and Judgments // Ibid. P. 99.

³⁶ White H. Historical Emplotment and the Problem of Truth // Ibid. P. 52.

³⁷ *Funkenstein A.* History, Counterhistory, and Narrative // *Ibid.* P. 68.

³⁸ *Jay M.* Of Plots, Witnesses and Judgments. P. 101.

³⁹ *White H.* The Content of the Form. P. 21–25.

⁴⁰ *White H.* The Rhetoric of Interpretation // *Poetics Today.* 1988. 9. P. 271 (цит. по: *Kellner H.* Hayden White. P. 729).

подсознания и сверх-Я, всегда есть то, что неизоллируемо, и в то же время всепроникающе: ограничения реальности»³⁷. В этом смысле кажется небезупречной попытка мыслителя предложить, чтобы нейтральный, никому в особенности не принадлежащий голос, говорящий *через* конкретных свидетелей или историков, описывал Катастрофу. Ограничения реальности в этом контексте состоят в том, что именно различия между жертвами и палачами, свидетелями и инициаторами Холокоста должны быть тщательно учтены в любом отчете о событии³⁸. Не совсем понятно также, насколько Уайт, настаивая на «среднем голосе» как главном способе репрезентации Холокоста, учитывает свой же тезис о том, что повествовательность всегда предполагает морализацию — исторические тексты неизбежно содержат этические суждения³⁹.

Возможный ответ состоит, кажется, в том, что необходимость, на которой настаивают критики Уайта, занять нравственно определённую позицию, нейтрализуется собственной логикой системы Уайта. Ученик Уайта, Ханс Келлнер, справедливо отмечает склонность учителя занимать позицию на самом высоком уровне метакомментария, приводя следующую цитату: «В последовательности тропологических типов, которая ведет от первоначальной метафорической характеристики *интерпретируемого* через метономическую редукцию и синекдохическую идентификацию к ироническому постижению фигуральности всей последовательности, мы имеем что-то вроде сюжета всех возможных сюжетов, смысл которого — сам процесс лингвистической фигурации»⁴⁰.

Эта «метаметапозиция» исследователя, убеждённого в том, что стиль и повествование как в литературе, так и в истории описываются с помощью его теории тропов, кажется нам сегодня утратившей первоначальную привлекательность. Уайту, однако, свойственна поразительная чувствительность к *неопределённости* того, что делают в наш век люди, занимаясь историей, и к неопределённости их собственной субъективной позиции. Неопределённость есть состояние субъекта, испытывающего потребность что-либо *объяснить*, но обреченного лишь *интерпретировать*.

Елена Трубина

БИБЛИОГРАФИЯ

Произведения, проанализированные в книге

Burckhardt, Jacob. The Age of Constantine the Great / Translated by Moses Hadas. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1956.

Burckhardt, Jacob. Briefe / Edited by Max Burckhardt. Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1965.

Burckhardt, Jacob. Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Basel: Schweighauser'sche Verlagsbuchhandlung, 1855. (Английское издание: The Cicerone: An Art Guide to Painting in Italy for the Use of Travellers and Students, bk. III / Translated by A. H. Clough. London: T. Werner Laurie, n. d.)

Burckhardt, Jacob. The Civilization of the Renaissance in Italy / Translated by S. G. C. Middlemore. London: Phaidon Press, 1960. [*Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения / Пер. А. Е. Махова. М., 1996.]

Burckhardt, Jacob. Force and Freedom: An Interpretation of History / Edited by James Hastings Nichols. New York: Meridian Books, 1955. (Перевод «Weltgeschichtliche Betrachtungen».)

Burckhardt, Jacob. Judgements on History and Historians / Translated by Harry Zohn. Boston: Beacon Press, 1958.

Carlyle, Thomas. On Biography // Critical and Miscellaneous Essays: Collected and Republished. Boston: Brown & Taggard, 1860. Vol. III.

Carlyle, Thomas. Boswell's Life of Johnson // *Ibid.*

Carlyle, Thomas. On History // A Carlyle Reader: Selections from the Writings of Thomas Carlyle / Edited by G. B. Tennyson. New York: Modern Library, 1969.

Croce, Benedetto. Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic / Translated by Douglas Ainslee. London: Macmillan, 1909. (Итальянское издание: Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Palermo: Sandron, 1902; Bari:

- G. Laterza, 1908.) [Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Пер. с итал. В. Яковенко. М.: Интрада, 2000.]
- Croce, Benedetto. Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895–1900). Bari: Laterza, 1938.
- Croce, Benedetto. Filosofia della pratica: Economia ed etica. Bari: Laterza, 1957.
- Croce, Benedetto. History: Its Theory and Method / Translated by Douglas Ainslee. New York: Harcourt and Brace, 1923. (Итальянское издание: Teoria e storia della storiografia. Bari: Laterza, 1917.) [Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с итал. И. М. Заславской. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998]
- Croce, Benedetto. History as the Story of Liberty / Translated by Sylvia Sprigge. New York: Meridian Books, 1955. (Итальянское издание: La Storia come pensiero e come azione. Bari: Laterza, 1954.)
- Croce, Benedetto. History of Europe in the Nineteenth Century / Translated by Henry Furst. New York: Harbinger Books, 1963. (Итальянское издание: Storia d'Europa nel secolo decimonono. Bari: Laterza, 1943.)
- Croce, Benedetto. Logica come scienza del concetto puro. 3rd ed., rev. Bari: Laterza, 1917.
- Croce, Benedetto. The Philosophy of Giambattista Vico / Translated by R. G. Collingwood. New York: Russell & Russell, 1913. (Итальянское издание: La Filosofia di Giambattista Vico. Bari: Laterza, 1911.)
- Croce, Benedetto. Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti. 3rd ed., rev. Bari: Laterza, 1927.
- Croce, Benedetto. La Storia ridotta sotto il concetto generale dell' arte // Primi Saggi. 3rd ed., rev. Bari: Laterza, 1951.
- Droysen, Johann Gustav. Grundriss der Historik // Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte / Edited by Rudolf Hübner. Munich: R. Oldenbourg, 1958. (Английское издание: Outline of the Principles of History / Translated by E. Benjamin Andrews. Boston: Ginn & Co., 1893.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. The Phenomenology of Mind / Translated by J. B. Baillie. 2nd ed., rev. London: George Allen & Unwin, 1961. [Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб., 1992.]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. The Philosophy of Fine Art / Translated by F. P. B. Osmaston. 4 vols. London: G. Bell & Sons, 1920. (Немецкое издание: Werke, vols. XIII–XV: Vorlesungen über die Ästhetik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.) [Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М., 1971. Т. 3.]

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.* The Philosophy of History / Translated by J. Sibree. New York: Dover Publications, 1956. (Немецкое издание: *Werke*, vol. XII: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.) [Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. А. М. Водена. Спб., 1993.]
- Heine, Heinrich.* Mein wertvollstes Vermächtnis: Religion, Leben, Dichtung / Edited by Felix Stössinger. Zürich: Manesse Verlag, 1950. (Английские цитаты взяты из: *The Poetry and Prose of Heinrich Heine* / Selected and edited by Frederick Ewen. New York: The Citadel Press, 1948.)
- Herder, Johann Gottfried.* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Darmstadt: Melzer, 1966. (Английские цитаты взяты из: *Herder on Social and Political Culture* / Translated by F. Barnard. Cambridge, Cambridge University Press, 1969; *Reflections on the Philosophy of History of Mankind* / Translated by T. O. Churchill and edited by Frank E. Manuel. Chicago: University of Chicago Press, 1968.) [Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. А. В. Михайлова. М., 1977.]
- Humboldt, Wilhelm von.* Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers // *Gesammelte Schriften* / Edited by Albert Leitzmann. Berlin: B. Behr's Verlag, 1905. Vol. IV. (Английское издание: *On the Historian's Task* // *History and Theory*. 1967. 6. P. 57–71.)
- Kant, Immanuel.* On History / Edited with an introduction by Lewis White Beck. Indianapolis and New York: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co., 1963. [Кант И. Рецензия на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества». Ч. 1. 1785 // Кант И. Сочинения в 6 томах. Т. 6. М., 1966.]
- Mably, Gabriel Bonnet de.* De la manière de l'écrire l'histoire. Paris, 1789. [Мабли Г. Об изучении истории. О том, как писать историю. М., 1993.]
- Marx, Karl.* Capital / Translated by Eden and Cedar Paul. London: Dent & Sons, 1962. (Немецкое издание: *Marx K. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* // *Marx K., Engels F. Werke*. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, 1962. Vol. XXIII. Английский перевод фрагментов взят из: *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* / Translated by T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill, 1956.) [Маркс К. Капитал. Критика политической экономики / Предисл. Ф. Энгельса. Пер. Л. И. Скворцова-Степанова. М., 1973. Т. 1.]

- Marx, Karl.* The Civil War in France // *Marx K., Engels F.* Selected Works. New York: International Publishers, 1969. [Маркс К. Гражданская война во Франции. М., 1984.]
- Marx, Karl.* The Class Struggles in France, 1848 to 1850 // *Marx K., Engels F.* Basic Writings on Politics and Philosophy / Edited by Lewis S. Feuer. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1959. [Маркс К. Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 гг. М., 1984.]
- Marx, Karl.* The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte // *Marx and Engels, Selected Works.* Фрагмент цитируется по: Feuer (ed.), Basic Writings. [Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. М., 1987.]
- Marx, Karl.* The German Ideology (Английские цитаты по: Bottomore (ed.), Karl Marx: Selected Writings и Feuer (ed.), Basic Writings. [Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988.]
- Marx, Karl.* Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy // Bottomore (ed.), Karl Marx: Selected Writings. [Маркс К. К критике политической экономии. М., 1990.]
- Marx, Karl.* Theses on Feuerbach // Bottomore (ed.), Karl Marx: Selected Writings. [Маркс К. К критике политической экономии. М., 1990.]
- Marx, Karl (with Friedrich Engels).* Manifest der kommunistischen Partei // *Marx K., Engels F. Werke.* Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, 1959. Vol. IV. (Английские цитаты взяты из: Feuer (ed.), Basic Writings.) [Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М., 1989.]
- Michelet, Jules.* Histoire de la révolution. Paris, 1888. (Английское издание: History of the French Revolution / Translated by George Cocks and edited by Gordon Wright. Chicago and London: University of Chicago Press, 1967.)
- Michelet, Jules.* Oeuvres complètes, vol. XXV: Précis de l'histoire moderne. Paris: Ernest Flammarion, n.d.
- Nietzsche, Friedrich.* The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music / Translated by Francis Golffing. New York: Doubleday & Co., 1956. (Немецкое издание: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.) [Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру // Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 1. Пер. Г. А. Рачинского.]
- Nietzsche, Friedrich.* The Genealogy of Morals: An Attack / Translated by Francis Golffing. New York: Doubleday & Co., 1956. (Немецкое издание: Werke, vol. VII: Zur Genealogie der Moral. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1910.) [Ницше Ф.

- Генеалогия морали // *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т. 2. Пер. К. А. Свасьяна.]
- Nietzsche, Friedrich.* The Use and Abuse of History / Translated by Adrian Collins. Indianapolis and New York: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co., 1957. (Немецкое издание: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Basel: Verlag Birkhäuser, n.d.) [*Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т. 1. Пер. Я. Бермана.]
- Novalis [Friedrich Philipp von Hardenberg].* Christendom or Europe // *Hymns to the Night and Other Selected Writings* / Translated by Charles E. Passage. Indianapolis and New York: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co., 1960.
- Ranke, Leopold von.* A Dialogue on Politics // *Theodore von Laue.* Leopold Ranke: The Formative Years. Princeton: Princeton University Press, 1950.
- Ranke, Leopold von.* The Great Powers // *Ibid.*
- Ranke, Leopold von.* History of Civil Wars and Monarchy in France / Translated by M. A. Gamey. 2 vols. London, 1852.
- Ranke, Leopold von.* History of the Latin and Teutonic Nations, 1494–1514 / Translated by P. A. Ashworth. London, 1887.
- Ranke, Leopold von.* History of the Ottoman and Spanish Empires / Translated by Walter A. Kelly. London, 1843.
- Ranke, Leopold von.* History of the Popes, Their Church and State, and Especially of their Conflicts with Protestantism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries / Translated by E. Foster, 3 vols. London, 1853–1856.
- Ranke, Leopold von.* History of Reformation in Germany / Translated by S. Austin. 3 vols. London, 1845–1847.
- Ranke, Leopold von.* The Theory and Practice of History / Edited by Georg G. Iggers and Konrad von Moltke, with new translations by Wilma A. Iggers and Konrad von Moltke. Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Co., 1973.
- Schopenhauer, Arthur.* The World as Will and Idea // *The Philosophy of Schopenhauer* / Edited by Irwin Edman. New York: Modern Library, 1928. [*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // *Шопенгауэр А.* Соч. Т. 1. М., 1992.]
- Tocqueville, Alexis de.* Democracy in America / Translated by Henry Reeve, revised by Francis Bowen, and now further corrected and edited, with a historical essay, editorial notes, and bibliographies, by Phillips Bradley. 2 vols. New York: Vintage Books, 1945. [*Токвиль А. де.* Демократия в Америке. М., 1992.]
- Tocqueville, Alexis de.* The European Revolution and Correspondence with Gobineau / Edited and translated by John Lukacs. New York: Doubleday & Co., 1959.
- Tocqueville, Alexis de.* Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville. 2 vols. London: Macmillan & Co., 1861.

- Tocqueville, Alexis de.* Oeuvres complètes, vol. XII: Souvenirs / Edited by J.-P. Mayer. Paris: Gallimard, 1964.
- Tocqueville, Alexis de.* The Old Regime and the French Revolution / New translation by Stuart Gilbert. New York: Doubleday & Co., 1955.
- Vico, Giambattista.* The New Science / Translation of the third edition (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968. [Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с ит. А. Губера. М.; Киев, 1994.]
- Vico, Jean-Baptiste.* Principes de la philosophie de l'histoire / Translated by Jules Michelet. Paris: Colin, 1963.
- Voltaire.* Discours sur l'histoire de Charles XII. Paris, 1831.
- Voltaire.* Philosophical Dictionary // Works: A Contemporary Version / Revised and modernized new translation by W. F. Fleming. London: The St. Hubert's Guild, n. d.
- Работы по историографии, философии истории и критике, на которые есть ссылки в книге*
- Auerbach, Erich.* Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature / Translated by Willard Trask. Princeton: Princeton University Press, 1968. [Ауербах Э. Мимесис: Представление реальности в западной литературе. М., 1968.]
- Barthes, Roland.* Michelet par lui-même. Paris: Editions du Seuil, n. d.
- Benveniste, Emile.* Problems of General Linguistics / Translated by Mary Elizabeth Meek. Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971. [Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.]
- Burke, Kenneth.* A Grammar of Motives. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Cassirer, Ernst.* The Philosophy of the Enlightenment / Translated by Fritz C. A. Koelln and James C. Pettegrove. Boston: Beacon Press, 1955.
- Collingwood, R. G.* The Idea of History. New York: Oxford University Press, 1956.
- Danto, Arthur C.* Analytical Philosophy of History. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Dilthey, Wilhelm.* Gesammelte Schriften, vol. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft / Edited by Bernard Groethuysen. Stuttgart: R. G. Teubner, 1959.
- Dilthey, Wilhelm.* Gesammelte Schriften, vol. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften / Edited by Bernard Groethuysen. Stuttgart: R. G. Teubner, 1958.

- Dray, William H. (ed.)* Philosophical Analysis and History. New York: Harper & Row, 1966.
- Foucault, Michel.* The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences. New York: Pantheon Books, 1971. [Фукко М. Слова и вещи. СПб., 1994.]
- Frye, Northrop.* The Anatomy of Criticism: Four Essays. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Fueter, Eduard.* Geschichte der neueren Historiographie. Munich: Oldenbourg, 1911. (Французское издание: Histoire de l'historiographie moderne / Translated by Emile Jeanmaire. Paris: Alcan, 1914.
- Callie, W. B.* Philosophy and the Historical Understanding. New York: Schocken Books, 1968.
- Combrich, E. H.* Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation. London and New York: Phaidon Books, 1960.
- Gooch, C. P.* History and Historians in the Nineteenth Century. Boston: Beacon Press, 1959.
- Gossmann, Lionel.* Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment: The World and Work of La Curne de Sainte-Palaye. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968.
- Gossmann, Lionel.* Voltaire's Charles XII: History into Art // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. 1963. 25. P. 691–720.
- Hartmann, Geoffrey.* Beyond Formalism: Literary Essays, 1958–1970. New Haven and London: Yale University Press, 1971.
- Henle, Paul (ed.)* Language, Thought, and Culture. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.
- Herodotus.* The Histories / Translated by Aubrey De Delincourt. Hammondsworth, Middlesex, and Baltimore: Penguin Books, 1959.
- Iggers, Georg C.* The German Conception of History. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1968.
- Jakobson, Roman.* Linguistics and Poetics // Style in Language / Edited by Thomas A. Sebeok. New York and London: Technology Press & John Wiley, 1960. [Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.]
- Jakobson, Roman (with Morris Halle).* Fundamentals of Language. The Hague: Mouton, 1956.
- Lacan, Jacques.* The Insistence of the Letter in the Unconscious // Structuralism / Edited by Jacques Ehrmann. New York: Doubleday & Co., 1970. [Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. М., 1997.]
- Laue, Theodore M. von.* Leopold Ranke: The Formative Years. Princeton: Princeton University Press, 1950.

- Lemon, Lee T., and Reiss, Marion J., eds.* Russian Formalist Criticism: Four Essays. Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.
- Lévi-Strauss, Claude.* Overture to le Cru et le cuit // Structuralism / Edited by Jacques Ehrmann. New York: Doubleday & Co., 1970. [Леву-Строс К. Сырое и приготовленное. Увертюра // Леву-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Т. 1. М., СПб, 2000.]
- Lévi-Strauss, Claude.* The Savage Mind. London: Weidenfeld & Nicholson, 1966. [Леву-Строс К. Неприрученная мысль / Леву-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.]
- Liard, Louis.* Enseignement supérieur en France, 1789–1893. 2 vols. Paris, 1894.
- Lovejoy, Arthur O.* Herder and the Enlightenment Philosophy of History // Essays in the History of Ideas. New York: G. P. Putnam's Sons, 1960.
- Löwith, Karl.* Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Lukács, Georg.* The Historical Novel / Translated by Hannah and Stanley Mitchell. London: Merlin Press, 1962.
- Mannheim, Karl.* Conservative Thought // Essays in Sociology and Social Psychology / Edited by Paul Kecskemeti. London: Routledge & Kegan Paul, 1953. [Манхейм К. Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 572–670.]
- Mannheim, Karl.* Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge / Translated by Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace & Co., 1946. [Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 7–276.]
- Mill, John Stuart.* Nature // Essential Works of John Stuart Mill / Edited by Max Lerner. New York: Bantam Books, 1961.
- Mill, John Stuart.* Utility of Religion // Ibid.
- Mink, Louis O.* The Autonomy of Historical Understanding // Dray (ed.), Philosophical Analysis and History.
- Mink, Louis O.* Philosophical Analysis and Historical Understanding // Review of Metaphysics. 1968. 21. No.4. P. 667–698.
- Momigliano, Arnaldo.* A Hundred Years after Ranke // Studies in Historiography. New York: Harper Torchbooks, 1966.
- Neff, Emery.* The Poetry of History: The Contribution of Literature and Literary Scholarship to the Writing of History since Voltaire. New York: Columbia University Press, 1947.
- Pepper, Stephen C.* World Hypotheses: A Study in Evidence. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

- Popper, Karl R.* The Poverty of Historicism. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Poulet, Georges.* Studies in Human Time / Translated by Elliot Coleman. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1956.
- Sonnino, Lee A.* A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- Stern, Fritz (ed.).* The Varieties of History: From Voltaire to the Present. New York: Meridian Books, 1956.
- Valéry, Paul.* The Outlook for Intelligence / Translated by Dennis Folliot and Jackson Mathews and edited by Jackson Mathews. New York and Evanston: Harper Torchbooks, 1962.
- Walsh, W. H.* Introduction to the Philosophy of History. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- Weintraub, Karl J.* Visions of Culture. Chicago and London: University of Chicago Press, 1966.
- Wellek, René.* Concepts of Criticism. New Haven and London: Yale University Press, 1963.
- White, Hayden V.* The Burden of History // History and Theory. 1966. 5. No. 2. P. 111–134.
- White, Hayden V.* Foucault Decoded: Notes from Underground // History and Theory. 1973. 12. No. 1. P. 23–54.

Научное издание

Хейден УАЙТ

Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века

Е. Г. Трубна, В. В. Харитонов • перевод с английского языка,
научная редакция, примечания

К. В. Жвакин • выпускающий редактор
И. М. Харитонов, Н. В. Шевченко • редакторы
В. В. Харитонов • дизайн, верстка
Ф. А. Еремеев • главный редактор

Изд. лиц. ИД № 05974 от 03.10.2001 г.

Подписано в печать 28.12.2001. Формат 70х100¹/₁₆.

Бумага офсетная. Гарнитура Академия.

Уч.-изд. л. 34,7. Усл. печ. л. 42,57.

Тираж 3000 экз. (1-й завод — 1500 экз.). Заказ № 640.

Издательство Уральского университета
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

E-mail: info@idc.e-burg.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов на ГИПП «Уральский рабочий»
620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.

1-912432

Хейден УАЙТ (р. 1928),
профессор истории сознания
в Университете Калифорнии
в Санта-Круз.

Его основные работы:

- **Метаистория: Историческое
воображение в Европе
XIX века (1973)**

- **Тропики дискурса: Очерки
по культурной критике (1978)**

- **Содержание формы:
Нарративный дискурс
и историческая репрезентация
(1987)**

- **Фигуративный реализм:
Очерки об эффекте мимесиса
(1999)**

Токийский госуниверситет 1878



Национальная библиотека 00450313

ISBN 575251129-1



9 785752 511295

studia humanitatis