

Бенедетто Кроче

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ

Послесловие *Т. В. Павловой*
Перевод с итальянского *И. М. Заславской*



Школа
«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»

Москва 1998



Учебная литература по гуманитарным и социальным дисциплинам для высшей школы и средних специальных учебных заведений готовится и издается при содействии Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках программы «Высшее образование».

Редакционный совет: *В. И. Бахмин, Я. М. Бергер, Е. Ю. Гениева, Г. Г. Дилигенский, В. Д. Шадриков.*

Рецензент:
Г. Д. Муравьева – к. филол. н., доцент РГГУ

Бенедетто Кроче

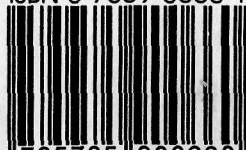
К 83 Теория и история историографии / Пер. с ит. И. М. Заславской. Послесл. Т. В. Павловой. Науч. редактирование М. Л. Андреева. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.

ISBN 5-7859-0066-1

Книга «Теория и история историографии» (1917) является завершающей частью «Философии духа» – самого крупного труда выдающегося итальянского мыслителя нашего века Бенедетто Кроче (1866–1952). В то же время книга представляет собой самостоятельное исследование органической связи истории и философии применительно к различным историческим эпохам развития мышления, начиная с античности.

ББК 83.3(4)4

ISBN 5-7859-0066-1



9 785785 900660 >

ОБОВ'ЯЗКОВИЙ ПРИМІРНИК

© И. М. Заславская. Перевод с ит., 1998
© Т. В. Павлова. Послесловие, 1998

Центральна наукова бібліотека Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна
інв. № С 48386

ОГЛАВЛЕНИЕ

Теория историографии

I. История и хроника	9
II. Псевдоистории	18
III. История как история всеобщего. Критика «всеобщей истории»	32
IV. Генезис и идеальный распад «философии истории»	40
V. Позитивный характер истории	52
VI. Гуманизм истории	58
VII. Отбор и периодизация	66
VIII. Различие (специальные истории) и разделение	71
IX. «История природы» и собственно история	77

Приложения

I. Достоверные сведения	82
II. Аналогия и аномалия специальных историй	84
III. Философия и методология	91

Вокруг истории историографии

I. Предварительные вопросы	101
II. Греко-римская историография	110
III. Средневековая историография	121
IV. Историография Возрождения	135
V. Историография Просвещения	147
VI. Историография романтизма	160
VII. Историография позитивизма	173
VIII. Новая историография. Заключение	184
Послесловие (Т. В. Павлова)	188

ТЕОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ

I. ИСТОРИЯ И ХРОНИКА

I

«Современной» принято называть историю недавнего прошлого — последние пятьдесят, десять лет, год, месяц, минувший день, даже час или миг. Правда, в строгом смысле «современной» должна именоваться только та история, которая вершится прямо на наших глазах и в нашем сознании: к примеру, моя личная история, которую я создаю, когда пишу эти страницы, — это история рождения мысли и ее воплощения в письмо. Она современна именно потому, что, как всякий духовный акт, лежит вне времени (вне прошлого и будущего), возникает «в одно время» с самим этим актом и может быть отделена от него не хронологически, а только умозрительно. История же «несовременная», история «прошлого» имеет дело с уже свершившимся и предполагает критическое его осмысление независимо от того, сколько прошло с тех пор — тысячелетие или всего лишь час.

Однако, по здравом размышлении, свершившуюся историю, что именуется (либо должна именоваться) «несовременной», историей «прошлого», если, конечно, это в подлинном смысле история, а не переливание из пустого в порожнее, тоже можно без оговорок назвать **современной**. Для этого необходимо одно условие: факт, из которого творится история, должен жить в душе историка или же (пользуясь историческим лексиконом) историк должен иметь в своем распоряжении удобопонятные документы. А если этот факт сопровождается толкованием или пересказом, это лишь обогащает его, но сам факт ни в коем случае не утрачивает своей значимости, эффекта своего присутствия. То, что прежде было толкованием, оценкой, теперь стало фактом, «документом» и в свою очередь подлежит истолкованию и оценке. Историю нельзя построить на пересказах — только на документах, либо на пересказах, ставших документами. Современная история возникает непосредственно из жизни, оттуда же происходит и несовременная история, ибо очевидно, что лишь интерес к настоящему способен подвигнуть нас на исследование фактов минувшего: они входят в нынешнюю жизнь и откликаются на нынешние, а не былые интересы. Об этом на разные лады твердят историки, в этом и состоит если не глубинная суть, то хотя бы причина живучести довольно избитой формулы: «история — *magistra vitae*» (история — наставница жизни).

Я вспомнил об этих формулах исторической науки, дабы постулат «всякая подлинная история есть история современная» не звучал слишком уж парадоксально. В историографии ему легко найти великое множество очевидных примеров, если не впадать в одну ошибку, а именно,

не рассматривать труды всех историков в целом или не брать наугад отдельные их группы и не вопрошать, обращаясь к абстрактному человеку, либо воспринимая абстрактно самих себя, какой нынешний интерес побуждает нас читать или писать историю прошлого, какой нынешний интерес можно усмотреть в истории Пелопоннесской войны или войны с Митридатом, в мексиканском искусстве или арабской философии? По мне, в данный момент — никакого, значит, для меня в данный момент это вовсе не история, в лучшем случае названия исторических книг, а историей они станут для тех, кто соизволит их осмыслить или готов осмыслить, скажем, для меня, когда я осмыслю и переосмыслю их согласно своим духовным потребностям. Если же придерживаться подлинного духа истории, истории в процессе ее осмысления, нетрудно заметить, что она и есть самая личная и современная из всех существующих историй. Когда потребности моего культурного развития в тот или иной момент истории (излишне, а быть может, и неточно добавлять: «моей личной истории») ставят передо мной проблему древнегреческой цивилизации, философии Платона или своеобразия аттических обычаев, эта проблема точно так же связана с моим существом, как история дела, которым я занимаюсь, любви, которую вынашиваю в душе, или опасности, которая мне угрожает, и я с той же страстью, с тем же страданием погружаюсь в эту проблему, пока мне не удастся ее разрешить. Судьба древних греков присутствует во мне, волнует, влечет, мучает подобно образу моего противника, возлюбленной, любимого ребенка, за которого я переживаю. То же самое происходит, происходило или произойдет с войной против Митридата, мексиканским искусством и всем прочим, о чем я упомянул выше в качестве примера.

Допустив, что **современность** — не характеристика того или иного класса истории (как с полным основанием заявляет эмпирическая классификация), но внутреннее свойство всякой истории, необходимо постичь **единство** истории и жизни — не в смысле абстрактного тождества, но как единство синтетическое, предполагающее наряду с единством и различие. Говорить об истории, не имея документов, столь же нелепо, как рассуждать о существовании чего-либо при отсутствии одного из необходимых условий этого существования. История, не опирающаяся на документ, не достоверна, а смысл истории состоит именно в ее достоверности, и всякая ее повествовательная конкретизация лишь тогда является исторической, когда представляет собой **критическое осмысление** документа, основанное на интуиции, размышлении, сознании, самосознании и т. п.; в противном случае история как наука не обладает упомянутой достоверностью и не имеет права на существование. Можно ли писать историю живописи, если не имеешь возможности видеть картины, о происхождении которых ты намерен рассказать? И что сможет понять в такой истории читатель, если у него нет той художественной подготовки, на которую рассчитывал автор? Много ли стоит

история философии вне философских трудов или хотя бы их фрагментов? Какой смысл излагать историю обычая или традиции, скажем, христианского смирения или рыцарской чести, коль скоро не имеешь возможности пережить, вернее, должным образом прочувствовать эти особые состояния души?

С другой стороны, если утверждается нерасторжимая связь жизни и мысли в истории, то сразу бесследно и невозвратно исчезают сомнения относительно **правдоподобия** и **пользы** истории. Может ли быть **неправдоподобным** то, что **сейчас** рождено нашим духом? Может ли быть **бесполезным** знание, разрешающее проблемы самой жизни?

II

Возможно ли вообще разорвать связь документа с его толкованием, истории с жизнью? Почему бы и нет? Ведь случается, что документы, соответствующие тому или иному историческому периоду, навсегда утрачены или же (случай более общий и типичный) эти документы не живут в нашей душе. Необходимо признать, что в таком положении касательно того или иного отдела истории рано или поздно оказывается каждый из нас. К примеру, для нас история древнегреческой живописи по большей части не имеет документов. Историей без документов является и жизнь народа, когда мы точно не знаем, где этот народ жил, какие мысли и чувства его волновали, когда мы не можем воочию увидеть созданные им творения; или, допустим, до нас не дошли ни литературные, ни философские тексты, а будь они даже у нас перед глазами, мы не можем понять пронизывающий их дух — то ли от недостатка знаний, то ли в силу непонятого внутреннего сопротивления, то ли просто из неспособности сосредоточиться.

И коль скоро упомянутая связь нарушена, история уже не является историей (ведь она не что иное, как эта самая связь). А то, что от нее осталось, историей можно именовать с тем же успехом, с каким именуется «человеком» труп, — и не потому, что от него ничего не осталось (в строгом смысле труп тоже кое-что), будь это «ничем», связь бы и не нарушилась, ибо «ничто» не способно на действие. Если же все-таки осталось кое-что, иначе говоря, толкование, то какой в нем смысл без документов?

История древнегреческой живописи в дошедших до нас или воссозданных современными исследователями изложениях при ближайшем рассмотрении сводится к перечню имен художников (Аполлодор, Полигнот, Зевксид, Апеллес и др.), приправленному биографическими анекдотами, к описанию сюжетов их полотен (пожар в Трое, сражение амазонок, битва при Марафоне, Елена, Ахилл, Клевета и т. д.), иногда довольно подробному, или к ряду положительных или отрицательных

оценок. Имена, анекдоты, сюжеты, оценки, выстроенные в хронологическом порядке. Однако имена творцов без опоры на их творения, с которыми ты непосредственно не знаком, суть пустой звук, равно как и анекдоты, и описания сюжетов, и оценки — неважно, положительные или отрицательные. Хронология — тоже пустой звук, ибо чистая арифметика не отражает подлинного развития, не порождает мысли ввиду отсутствия основных ее элементов. Если эти словесные формулы что-то и говорят нам, то лишь благодаря ничтожным фрагментам, сохранившимся от античной живописи, благодаря второстепенным творениям, копиям, аналогиям с другими искусствами и поэзией. За этим исключением вся история древнегреческой живописи являет собой пустую словесную оболочку.

Или — если угодно — предстает «лишенной конкретного содержания». Поскольку нельзя отрицать, что имя художника ассоциируется в нашем сознании с кем-то и этот кто-то может быть живописцем, жившим в Афинах. Произнося слово «битва», мы думаем о неведомой битве гоплитов, а имя Елена вызывает у нас в памяти образ прекрасной женщины, напоминающей древнегреческую статую. Но к великому множеству событий, связанных с этими именами, мы относимся индифферентно, поэтому содержание их для нас неопределенно, а в неопределенности и заключена пустота.

Подобно этому всякая история в отрыве от живых документов есть лишь пустое изложение, лишенное достоверности именно в силу своей пустоты. Правда ли, что жил на свете живописец по имени Полигнот и что он изобразил Мильтиада в Стое? Вроде бы правда, поскольку множество очевидцев подтверждают существование сего шедевра. Однако же оно истинно лишь для тех очевидцев, а мы не можем с уверенностью засвидетельствовать истинность данного факта, ибо полагаемся на чужие свидетельства, являющиеся для нас чисто внешним основанием, тогда как истина требует основания внутреннего. И коль скоро это утверждение не является ни истинным, ни ложным, то нечего и говорить о его пользе, ибо голый король лишен своих прав. Если нет проблемы, то нет ни возможности, ни необходимости (не говоря уже о желании) ее решать. А пересказывать пустые толкования для нашей действительности более чем бесполезно. Жизнь — это настоящее, а выхолощенная, сведенная к пустым толкованиям история — прошлое, прошлое невозвратимое, если не в абсолютном смысле, то по крайней мере καθ'αὐτό, в настоящий момент.

Остаются пустые слова, а пустые слова есть звуки или соответствующие им графические знаки. Их соединяет и удерживает вместе не мыслительный (в противном случае им бы недолго оставаться пустыми), но волевой акт: некто счел нужным из каких-то своих соображений сохранить их, как бы пусты они ни были. Иначе говоря, толко-

вание есть не что иное, как скопище пустых слов или формул, скрепленных актом воли.

Вот вам наконец и определение, никем до сих пор не найденное, истинного отличия истории от хроники. Не найденное потому, что его до сих пор пытались вывести из качества фактов, избираемых как предмет истории или хроники. Скажем, хронике приписывали регистрацию **частных**, а истории — **общих** фактов, область первой — **личные**, второй — **общественные** факты. Как будто общее не является одновременно частным и наоборот, а общественное не может восприниматься как личное. Или же истории вменялось в обязанность вести летопись **важных** (достопамятных) событий, а хронике — **неважных**, словно бы важность того или иного события не относительна, не зависит от ситуации и для человека, над ухом которого вьется комар, жужжанье этого ничтожного насекомого не важнее похода Ксеркса! Разумеется, и в этих небезупречных определениях есть рациональное зерно, поскольку они пытаются вывести различие между историей и хроникой из различия **интересующего** и **не интересующего** нас (интересует всегда общее, а не частное, большое, а не малое и т. д.). Надо отдать должное и другим расхожим характеристикам, к примеру, той, что отмечает прочные **связи**, присущие истории, и **бессвязность**, свойственную хронике, **логическую** организацию первой и чисто **хронологическую** — второй, проникновение истории **вглубь** фактов и скольжение хроники по **поверхности**, либо взгляд на них **со стороны**, и тому подобное. Но дифференциация носит здесь скорее метафорический, нежели осмысленный характер, а в метафорах (если к ним прибегаешь не просто как к выразительному оформлению мысли) легко утратить то, что приобрел минутой ранее. Все дело в том, что историю и хронику нельзя считать двумя формами истории, которые либо независимы друг от друга, либо одна подчинена другой. Это два различных **духовных подхода**. История жива, хроника мертва, история всегда современна, хроника уходит в прошлое, история — преимущественно мыслительный, хроника — волевой акт. Всякая история превращается в хронику, если не подлежит осмыслению, а лишь регистрируется с помощью абстрактных слов, некогда служивших конкретным средством ее выражения. Хронику можно даже считать историей философии, написанной или прочитанной людьми, ничего в философии не разумеющими, а историю мы зачастую читаем как хронику некоего монаха из Монтекассино, который, например, отмечает: «1001. *Beatus Dominicus migravit ad Christum*. 1002. *Hoc anno venerunt Saraceni super Capuam*. 1004. *Terremotus ingens hunc montem exagitavit*»¹ и так далее. Переживая эти события, он скорбел об уходе блаженного Доминика, ужасался стихийным и человеческим бедствиям, что обрушились на его страну, и видел

¹ 1001. Блаженный Доминик переселился к Христу. 1002. В сей год напали сарацины на Капую. 1004. Огромное землетрясение потрясло сию гору (лат.).

над этой чередой событий простертую длань Господа. Это, однако, не означает, что история не могла стать для того же монаха хроникой, когда он переставал думать о содержании событий и представлять себя среди них, а просто записывал холодные формулы с одной-единственной целью — не растерять воспоминания, передать их тем, кто будет жить в Монтекассино после него.

Установление же подлинной, формальной (то есть действительной) грани между историей и хроникой не только освобождает нас от утомительной и бесплодной погони за материальными (читай: вымысленными) определениями, но и дает возможность пересмотреть банальнейший тезис о **первичности** хроники по отношению к истории. «*Primo annales (хроника) fuere, post Historiae factae sunt*»², согласно затверженному, как прописи, высказыванию древнего ученого (грамматика Мария Викторина). Но из исследования природы, а также генезиса двух различных подходов следует прямо противоположное: **сначала История, потом Хроника**. Сначала живое, потом мертвое. А утверждать, будто хроника породила историю, все равно что вести происхождение живого человека от трупа, который в той же мере является останками жизни, в какой хроника является останками истории.

III

История, оторванная от живого документа и сведенная к хронике, уже не духовный акт, а просто вещь, скопление звуков или иных знаков. Но и документ, оторванный от жизни, не что иное, как вещь, подобная всем прочим, скопление звуков или иных знаков; к примеру, звуки и буквы, через которые выражал себя закон, или высеченная в мраморе фигура божества, внушавшая некогда религиозный трепет, или груды костей, в которую с течением времени превратились человек и животное.

Спрашивается, существуют ли в действительности пустые изложения и мертвые документы? В известном смысле нет, ибо ничто внешнее, постороннее духу, не обладает существованием. Мы знаем, что хроника, являющая собой пустое изложение, существует постольку, поскольку ее порождает дух и удерживает актом воли (должно быть, здесь уместно еще раз напомнить о том, что последний влечет за собой новый акт сознания и мысли), актом, отделяющим звук от мысли, в которой он был чем-то конкретным и определенным. И точно так же мертвые документы существуют постольку, поскольку являются знаками новой жизни: ведь и труп участвует в жизненном процессе, хотя и кажется разлагающимся, неодошевленным по отношению к определенной фор-

² Сперва появились анналы, затем были созданы истории (лат.).

ме жизни. Подобно тому, как пустые звуки, некогда заключавшие в себе историческую мысль, в память об этой мысли все еще называют ее изложением, так и новые жизненные проявления продолжают считать останками предшествующей, но фактически уже угасшей жизни.

Теперь мы в состоянии оценить встречающееся во многих современных методологиях разграничение **исторических источников** на дошедшие до нас в **изложениях** и **документах**, или, как иногда формулируют, в **традициях** и **останках** (*Überbleibsel, Überreste*). В эмпирическом аспекте данное разграничение выглядит иррациональным и может служить типичным примером неуместного введения в эмпирику умозрительной мысли. Ты тут же сталкиваешься с невозможностью проводить на основании этого принципа какие бы то ни было разграничения. Пустое «изложение» рассматривается как вещь и тем самым приравнивается к любой другой вещи, именуемой «документом». Есть еще одна трудность, связанная с этим разграничением: историю приходится строить на двух разных фундаментах (одна нога на берегу, другая в воде), имея в виду, так сказать, две параллельные линии и постоянно переходя с одной на другую. А когда в попытке избавиться от неудобного параллелизма ты хочешь определить соотношение двух источников, то один ставится выше другого, и тем самым разграничение стирается, ибо высшая форма разрешается в самой себе и уничтожает низшую. Или же приходится постулировать третий термин, в котором оба первых сосуществуют в своем различии, — вот вам еще один способ объяснить их чистой абстракцией. Поэтому мне вовсе не кажется странным тот факт, что разграничение изложения и документа не отражено в наиболее эмпирических методологиях, авторы которых отнюдь не смущаются подобными тонкостями и довольствуются тем, что подразделяют исторические источники на **письменные** и **изобразительные**, либо как-то иначе, но в том же ключе. В Германии подобное разграничение можно найти у Дройзена в его замечательных «Элементах истории» (Дройзен, следует заметить, обладал умом весьма философического склада), а вслед за ним у других немецких ученых, которые в силу богатейших философских традиций своей страны были «смешанными» эмпириками, «систематиками» или «педантами», как величают их в наших латинских странах. Да, в этой неуместной философии педантизм присутствует в немалых дозах, но как живительна упомянутая неуместность со всеми свойственными ей противоречиями, как умеет она пробудить умы от эмпирической спячки, как остро дает почувствовать, что вещи не суть вещи, но духовные акты, а там, где, казалось бы, должен царить непримиримый дуализм, на деле властвуют связь и единство! Деление источников на изложения и документы, превосходство, приписываемое вторым над первыми, признание изложения пусть подчиненным, но неотъемлемым элементом истории суть аллегория или миф, в образной

форме представляющие связь в исторической мысли жизни с мыслью, документа с критикой.

Документ и критика, жизнь и мысль — вот истинные источники истории, иными словами, элементы исторического синтеза, и, в качестве таковых, они не предшествуют истории или синтезу как резервуар, к которому историк спешит со своим ведром, а заложены внутри истории, внутри синтеза, как ими созданные и их созидающие. История, чьи источники находятся вне ее, — чистейшая химера, и ее надобно отбросить наряду с химерой истории, которой предшествует хроника. Собственно, это одна и та же химера. Для чисто внешнего эмпирического взгляда источник как вещь выступает в одном ряду с хроникой, являющейся классом этих вещей и подобной им, и не предшествует истории, а следует за ней. Что стало бы с историей, если б она дождалась своего рождения от того, что следует за нею, от того, что находится вне ее? От вещи рождается вещь, а не мысль. История, порожденная вещами, сама была бы вещью, и к тому же несуществующей, о чем уже шла речь выше.

Коль скоро в отношении хроники, как и в отношении документов, создается видимость их предшествования истории, видимость ее внешних источников, тому должна быть причина. Дух человеческий хранит бранные останки истории, пустые толкования, хронику. И тот же самый дух собирает следы прошлой жизни, памятники, документы, причем стремится сохранять их по возможности в неизменном виде, либо восстанавливать по мере их изменения. Чем объяснить подобное упорство в сохранении мертвого, отжившего? Быть может, иллюзорной надеждой удержать бранные и преходящее на пороге смерти возведением гробниц, обители для усопших? Но ведь гробницы — не глупость, не иллюзия, а нравственное деяние, с помощью которого обеспечивается символическое бессмертие трудов человеческих, что и после смерти живут в наших воспоминаниях и будут жить в грядущем. И переписывание пустой истории, пересказывание мертвых документов — тоже акт жизни, направленный на служение жизни. В один прекрасный день они воскреснут в нашей душе и, обогатив минувшую историю, сделают ее нынешней.

Да, мертвая история возрождается, минувшее становится нынешним, если того требует сама жизнь. Древние римляне и греки покоились в своих гробницах до тех пор, пока новая зрелость европейского сознания в эпоху Возрождения не пробудила их к жизни. Покоились забытыми, ненужными, непонятыми примитивные, грубые, варварские формы культуры, пока новый этап развития европейского духа, названный романтизмом или Реставрацией, не «проникся симпатией» к ним, не признал их, руководствуясь своим насущным интересом. И сколько еще областей истории, которые пока являются для нас хроникой, сколь-

ко донныне безмолвствующих документов со временем сбросят с себя оцепенение смерти и заговорят вновь!

Процесс воскрешения объясняется исключительно внутренними причинами, никакое изобилие источников не могло бы его подтолкнуть, ибо он сам притягивает друг к другу источники, которые иначе оставались бы рассеянными, безмолвными, и умножает их число. Истинный смысл исторического познания нельзя постичь, если не отталкиваться от того принципа, что сам дух и есть история, что в каждый отдельно взятый момент он и творит историю, и сотворяется ею. То есть несет в себе всю историю и совпадает в ней с самим собой. Смена забвения в истории воскрешением не что иное, как жизненный ритм духа. Дух самоопределяется и индивидуализируется, одновременно снимая прежнюю определенность и индивидуальность, дабы создать новую, еще богаче, еще насыщеннее. Он, если можно так выразиться, пережил бы собственную историю даже без внешних атрибутов, именуемых изложениями и документами. Однако эти внешние атрибуты служат ему орудиями, это подготовительная стадия в процессе совершения внутреннего жизненного акта, в котором они находят свое разрешение. Вот почему дух присваивает себе и ревниво оберегает «память прошлого».

То, что мы делаем на протяжении всей жизни, заноса в блокнот даты и события, относящиеся к нашим делам (хроника), или храня в ящике стола засохшие цветы и ленты (да будет мне позволено прибегнуть к столь сентиментальному примеру для иллюстрации процесса собирания документов), осуществляет в более масштабном объеме, располагая своего рода социальным мандатом, класс трудящихся, именуемых **филологами**, а точнее **эрудитами**, когда они собирают свидетельства и изложения, или же **архивистами** и **археологами**, когда те разыскивают документы и памятники. А места, где эти предметы хранятся («безмолвная белая смерти обитель»), величают библиотеками, архивами, музеями. Можно ли плохо относиться к эрудитам, архивистам и археологам, исполняющим необходимое, важное и полезное дело? Однако над ними, как правило, посмеиваются или в лучшем случае смотрят на них снисходительно. Правда, они сами часто дают повод для насмешек своей наивной верой в то, что держат в руках ключ к истории и, если захотят, откроют «источники», из которых будет черпать все жаждущее человечество, — тогда как истинная история принадлежит всем и ее источники содержатся в душе каждого из нас. Наша душа и есть то горнило, в котором **достоверное** переплавляется в **истинное**, а **филология**, сливаясь с **философией**, порождает **историю**.

I

История, хроника, филология, чей генезис мы видели, являются формами мышления, которые, несмотря на различия, следует считать формами физиологическими, иначе говоря — достоверными и рациональными. Но логические размышления теперь уведат меня от физиологии к патологии, к формам, являющимся, по сути, деформированными, недостоверными, иррациональными.

Наивная вера филологов в то, что им удастся удержать историю в библиотеках, музеях и архивах (подобно тому джинну из «Тысячи и одной ночи», что как сжатый дым хранился в закупоренном сосуде), не остается пассивной, а напротив, порождает образ истории, созданной из предметов, традиций и документов (пустых традиций и мертвых документов): такую историю следовало бы называть **филологической**. Я не случайно говорю об «образе», а не об образце, ибо выстроить историю из внешних предметов попросту невозможно, какие бы усилия и искусство к этому ни прилагались. Подправленные, подчищенные, перекроенные, упорядоченные хроники все равно остаются хрониками, пустыми изложениями; восстановленные, переосмысленные, истолкованные и сгруппированные документы так и останутся документами, то есть безгласными предметами. Филологическая история сводится к слиянию многих книг или их частей в новую книгу, то есть к процессу, который в нашем языке определяется термином «компиляция». Причем компиляции нередко приносят пользу — избавляют от труда перерывать горы книг, — однако никакой исторической мысли не содержат. Современные историки-филологи взирают свысока на средневековых хронистов и на итальянских историков прошлого (от Макьявелли и Гвиччардини до Джанноне), которые, по их словам, в повествовательных, или летописных частях своих трудов попросту переписывали «источники». Но и сами они недалеко от этого ушли, да и куда им деваться, ведь история, построенная на обращении с источниками как с вещью, и есть не что иное, как переписывание источников с дополнениями, сокращениями или изменениями отдельных слов (что порой есть вопрос вкуса, а порой просто литературное мошенничество), с упорядочением цитат, что иной раз выражает стремление к точности и чувство ответственности, а чаще — желание убедить себя и других в том, что изложение или процитированный документ и есть твердая почва истины. Сколько таких филологических историй появилось в наши дни, особенно с тех пор, как восторжествовал так называемый «филологический метод»! Их исполненный научного достоинства вид — только видимость, в них *fehlt, leider! das geistige Band*, отсутствует духовная связь, это не более

чем «хроники», при всей их учености и архиучености; в случае нужды к ним можно обратиться за справкой, но отнюдь не за словами, питающими и согревающими умы и души.

Итак, филологическая история представляет собой хронику и документ, но почему — могут нас спросить — мы обвиняем ее в иррациональности и неправоте. Ведь ничего иррационального в составлении хроник и сборе документов нет. Но неправота заключена не в самом факте составления хроники, а в «претензии», в «идее» творить историю с помощью толкований и документов. Рациональное начало есть и здесь: в потребности (остающейся неудовлетворенной) поднять историю над просто хроникой и просто документом; но так как подняться над ними она не может, претензия эта выглядит противоречиво и нелепо.

И эта нелепость претензии лишает достоверности саму филологическую историю: наравне с хроникой она ищет достоверность не внутри себя, а в авторитете, на который всегда можно сослаться. Мне возражат, что филологическая история оценивает авторитеты и выбирает из них наиболее заслуживающие доверия. Впрочем, хроника, даже та, автор которой — самый невежественный, неотесанный и наивный из хронистов, пишется так же, то есть с опорой на авторитет, наиболее заслуживающий доверия, но главное — и в том и в другом случае речь идет о «принятии на веру» (то есть использовании чужой, бывшей, мысли), а не о критическом осмыслении (не о собственной, сегодняшней, мысли), о правдоподобии, а не об истине: филологическая история может быть **верной**, но не может быть **истинной** (*richtig*, а не *wahr*). А поскольку она лишена истины, то и не вызывает к себе подлинно исторического интереса, не освещает фактов, которые отвечали бы практической и этической необходимости; она может охватывать любую материю, сколь угодно далекую от практических и этических интересов автора. Чистый филолог обладает привилегией абсолютной индифферентности, и для него итальянская история последних пятидесяти лет значит столько же, сколько история китайской династии Цин; разумеется, некий интерес вызывают и та и другая, но интерес внеисторический, не выходящий за рамки чистой филологии.

В этом равнодушии к истине, свойственном филологической истории, причина непрекращающегося спора между историками-филологами и историками как таковыми; последние, занятые решением насущных проблем, не терпят, когда в качестве этого решения им предлагают бесплотные филологические изыски; они выходят из себя, когда им твердят, что, мол, такова история и такими методами, в таком духе надобно ее разрабатывать. Один из наиболее красноречивых взрывов такого негодования мы, наблюдаем, к примеру, в «*Letters on the study of history*»¹ (1738) Болингброка, который определяет эрудицию не иначе,

¹ «Письмах об изучении истории» (англ.).

как «спесивое невежество», а ученые изыскания в античной или первобытной истории сравнивает с настройкой инструментов перед концертом, — ее можно принять за музыку лишь при отсутствии слуха; точно так же лишь при отсутствии исторического слуха можно принять эрудицию за подлинную историю. В противовес им Болингброк предлагает в качестве идеала нечто вроде «политических глобусов», дающих пищу не памяти, а уму; к этому идеалу приближаются, по его словам, первый том «Истории Флоренции» Макьявелли и «Трактат о благодеяниях» святого Павла. Наконец, Болингброк утверждает, что истинной, живой истории не след заглядывать далее начала XVI века, далее эпохи Карла V и Генриха VIII, то есть времени зарождения европейской политической и социальной системы, просуществовавшей до начала XVIII века; два эти столетия дают, по его мнению, картину, полезную не только любопытствующим и эрудитам, но также и политикам. Нельзя не заметить верного чувства истории, стоящего за этими требованиями, и это при том, что Болингброк не подозревал, да и не мог подозревать, учитывая культурную обстановку его времени и его страны, что история способна умирать и возрождаться (то есть ему была неведома строго умозрительная концепция «актуальной», «современной» истории); ему и в голову не приходит, что первобытная, варварская история, отброшенная им как ненужный хлам, всего полвека спустя возродится и расцветет как реакция на интеллектуализм и якобинство и что одним из главных двигателей этой реакции станет его соотечественник, публицист Берк; более того, еще в его время в одном из уголков Италии будет жить ее провозвестник — Джамбаттиста Вико. Достаточно одного этого примера; расхождение между истинными историками и историками-филологами — явление известное, точно такая же борьба не раз вспыхивала на наших глазах. Жаль только, что полемика против «филологизирующих» историков переходит в полемику против филологов как таковых (впрочем, это вполне естественно, ведь в драке трудно соразмерить удары), против ни в чем не повинных эрудитов, архивистов и археологов, несчастных, добродушных созданий, которые немало потрудились на духовной ниве, и если теперь разгромить их в полемическом задоре, то это не просто нанесет урон, а в прямом смысле уничтожит ее плодородие, и придется срочно вводить и культивировать противоядия в культуре, аналогичные тем, какие, по слухам, введены в сельском хозяйстве Франции после долгого и опрометчивого истребления не только ни в чем не повинных, но и очень полезных жаб.

Идея **недостовренности и бесполезности** истории также вырастает в конечном счете из бунта подлинного исторического чувства против филологической истории — недаром самые радикальные испровергатели истории (Фонтенель, Вольней, Дельфиго и др.) допускают и даже утверждают, что определенные ее формы не совершенно бесполезны и недостоверны, во всяком случае отчасти; стрелы их наце-

лены исключительно против филологической истории, базирующейся на авторитетах; к ней и только к ней подходит сатирическое определение Руссо (в «Эмиле»): «*art de choisir, entre plusieurs mensonges, celui qui ressemble mieux à la vérité*»². Во всем прочем, то есть во всем том, чему служат основой сенсуалистический и натуралистический предрассудки, исторический скептицизм сам себе противоречит, как всякий скептицизм: ведь те же естественные науки, возведенные им на пьедестал, основаны на восприятии, наблюдении и опыте, то есть на исторически закрепленных фактах, а «ощущения», которые выступают в качестве источника истины, сами по себе знаниями не являются, если не принимают форму констатации фактов, то есть не становятся историей.

Однако филологическая история, как всякое заблуждение, гибнет не под ударами врагов, а от собственной внутренней неустойчивости; причем разрушают ее сами творцы, ибо, во-первых, создают ее вне связи с жизнью как чисто ученое упражнение (все они, в сущности, движутся по колее, заданной школьным сочинением, предназначенным для приобретения навыков исследования, истолкования и изложения) и, во-вторых, проявляют неуверенность, облекая сомнениями каждое свое утверждение. Чтобы приостановить стихийное разложение филологической истории, была проведена грань между **критикой и гиперкритикой**: первая допустима и достойна похвалы, вторая подлежит запрету и гонениям; но данное разграничение не что иное, как безмозглое примиренчество, безуспешная попытка сгладить противоречия, не поддающиеся разрешению. Гиперкритика — это логическое продолжение критики, стремление расколоть критику на большую и меньшую с признанием меньшей и отрицанием большей, то есть, мягко говоря, чистейшая заумь. Нет авторитетов «достоверных» и «недостоверных», все они недостоверны и различаются лишь по степени своей недостоверности, притом градация эта весьма поверхностна и ненадежна. Кто уберезит нас от фальши, допущенной по рассеянности или в силу минутного увлечения очевидцем, до сих пор считавшимся испытанным и надежным? Недаром в мудром изречении XVI века, которое до сих пор можно прочесть на старой улочке Неаполя, содержится мольба к Богу (так же рьяно каждое утро должны молить его историки-филологи) **уберечь «от лжи человека доброй славы»**. В философском смысле эти историки выполняют весьма поучительную миссию, подталкивая критику к так называемой гиперкритике, но одновременно обесценивают всю свою работу, для определения которой как нельзя лучше подходит выражение Санчеса «*Quod nihil scitur*»³. Помню, когда я был молод и ретив до познаний, меня донельзя поразило высказывание одного моего

² «Искусство выбирать из множества разнообразной лжи ту, что ближе всего к истине» (франц.).

³ «К чему знать?» (лат.).

далекого от литературы друга, которому я дал почитать весьма критическую и даже гиперкритическую историю Древнего Рима, а он по прочтении вернул мне книгу и заявил, что, оказывается, он «намного превзошел всех филологов», так как те приходят к выводу о том, что ничего не знают, путем невероятных трудов, он же ничего не знает без всякого труда, а лишь по щедрому дару природы⁴.

II

Из стихийного разрушения филологической истории следует отрицание истории, которая существует за счет толкований и документов, взятых в их внешней предметности, и низведение их до вспомогательных орудий исторического познания, которое вновь и вновь утверждается в развитии духа. Но если не учитывать этого неизбежного следствия и упорно, невзирая на постоянные неудачи, придерживаться подобного исторического метода, поневоле столкнешься с еще одной проблемой: как, не изменяя основных положений, избавить филологическую историю от холодной отстраненности и внутренней недостоверности. Проблема поставлена ошибочно, и решение предлагается ошибочное: заинтересованность мысли подменяется заинтересованностью чувства, а логическая последовательность — эстетической. Таким образом, возникает новая дефектная форма истории — поэтическая история.

Многочисленными ее примерами служат трогательные биографии любимых и уважаемых людей и сатирические портреты ненавистных; патриотические истории, воспевающие славу и оплакивающие беды народа, к которому мы принадлежим, которому сочувствуем, и уничтожительные, искаженные истории враждебных нам наций; всеобщая история, проникнутая идеалами либерализма или гуманизма, историю, которую социалист пишет о капиталисте, об этом (по выражению Маркса) Рыцаре Печального Образа; или написанная антисемитом, который во всех человеческих бедах винит иудеев, а благополучие и процветание объясняет их изгнанием. Поэтическая история, конечно, не исчерпывается абстрактными модуляциями любви и ненависти (ненависти, таящей в себе любовь, и любви, сведенной к ненависти), но проходит более сложную эволюцию форм и более тонкую градацию чувств; в результате появляются мягкие, печальные, тоскливые, отчаянные, смиренные, доверчивые, веселые и прочие поэтические истории, какие только можно себе вообразить. Геродот поет романсы о зависти к богам; Ливий создает эпос римских доблестей; Тацит пишет монументальной латинской прозой трагедии ужаса, елизаветинские драмы; а если взять

⁴ См. Приложение 1.

новых и новейших, то Дройзен облачает свою лирическую тягу к сильному централизованному государству в форму истории Македонии — своего рода древнегреческой Пруссии; для Грота символом вождельных демократических институтов являются Афины; Моммзен ратует за империю, воплощенную в личности Цезаря; Бальбо страстно сражается за итальянскую независимость на полях всех итальянских битв, начиная ни много ни мало с битв италиков и этрусков против пеласгов; Тьерри прославляет буржуазию, рассказывая историю третьего сословия; братья Гонкур создают сладострастные романы, живописуя образы мадам Помпадур или Дюбарри и Марии-Антуанетты и интересуясь тканями и фасонами больше, чем идеями; Де Барант же в своей истории герцогов бургундских упивается дамами, рыцарями, схватками и любовью.

Кому-то может показаться, что таким образом в самом деле снимается индифферентность филологической истории и историческим материалом начинает править принцип и критерий ценности, чего в наши дни настойчиво требуют от истории методологи и философы. Но я до сих пор избегал этого понятия из-за скрытой в нем двусмысленности, в которую так легко впасть. Поскольку история не что иное, как история духа, а дух не просто ценность, но единственная ценность, то история не может не быть историей ценностей; и, коль скоро именно в историографическом сознании дух выявляет себя как мысль, то главная ценность историографии есть ценность мысли. Именно по этой причине определяющий принцип историографии не может быть, что называется, ценностью «чувства»: чувство есть жизнь, а не мысль, и когда эта жизнь находит выражение, еще не обузданное мыслью, тогда получается поэзия, а не история. Чтобы превратить поэтическую биографию в подлинно историческую, надо в себе подавить, как часто внушают биографам, страсти, слезы, гнев и заняться исследованием миссии, которую выполнял герой рассказа в области общественной или культурной; то же самое относится и к истории государства и человечества, а также ко всякому большому или малому собранию фактов и событий, — в применении к ним тоже необходимо превратить ценности чувства в ценности мысли. Если же мы не в силах подняться до этой «субъективности» мысли, тогда нашим произведением станет поэзия, а не история, тогда исторические проблемы останутся незатронутыми, вернее сказать, нерожденными: значит, им еще не пришел срок родиться. В таком случае нами движет интерес не к жизни, которая становится мыслью, а к жизни в форме интуиции и воображения.

Едва мы проникаем в царство поэзии, оставив исторические проблемы по ту сторону, эрудиция, или филология, которые были, казалось, нашим отправным пунктом, остаются по эту сторону, то есть становятся, по сути, пройденным этапом. В филологической истории, несмотря на все ее претензии, хроники и документы всегда оставались такими

же непереваженными, необработанными, незрелыми, какими они были в своем естественном состоянии. Но в поэтической истории они претерпевают глубокие изменения, или, выражаясь точнее, растворяются без остатка. Не станем приводить в пример (хотя случай это далеко не редкий) историка, который намеренно, для лучшего художественного эффекта, мешая свои вымыслы и домыслы со сведениями, почерпнутыми из хроник и документов, и пытается выдать их за историю, то есть идет на сознательный обман и подлог. Но неизбежное искажение, которое совершают приверженцы поэтической историографии, состоит в самом подборе и связи элементов, извлекаемых из «источников» по указке не мысли, а чувства, что, если вдуматься, ничем не отличается от вымысла или домысла: новая связь есть новый факт, и факт придуманный. А поскольку данные, добытые из «источников», не всегда поддаются желаемым манипуляциям, автор позволяет себе *«solliciter doucement les textes»*⁵ (как говорил, если не ошибаюсь, один из историков-поэтов Ренан), пусть не в форме утверждения, а в форме предположения, то есть подтасовки, добавления к фактам вымышленных деталей. Так, Фоссий порицал тех греческих и прочих историков, которые, рассказывая сказки, *«ad effugiendam vanitatis notam satis fore putant si addant sollemne suum „aiunt“, „fertur“, vel aliquid quod tantumdem valeat»*⁶. Но и в наши дни было бы очень занимательно и поучительно классифицировать все виды маскировки, которой пользуются историки, имеющие репутацию самых добросовестных, чтобы дать ход собственным измышлениям: «наверное», «судя по всему», «можно сказать», «хотелось бы думать», «надо полагать», «по всей вероятности», «очевидно» и тому подобное. Иногда они незаметно опускают эти оговорки и принимаются рассказывать с уверенностью очевидца то, что домыслили для полноты картины; им трудно избежать конфуза, если кто-нибудь с бесцеремонностью *enfant terrible*⁷ их спросит: «А вы откуда это знаете? Кто вам это сказал?» Для защиты привилегии, которой добиваются историки, если не *quidquid*, то хотя бы *aliquid audendi*⁸, создана целая методологическая теория фантазии, «необходимой историку, если он не хочет быть простым хронистом», фантазии реконструирующей и интегративной, или, как еще говорят, «необходимого пополнения исторических фактов нашим личным психологическим опытом или психологическими знаниями»; эта теория, наравне с теорией ценности в истории, также содержит в себе двусмысленность. Вне всяких сомнений, фантазия историку необходима: сухая критика, сухое изложение, концепция, за которой нет интуиции или фантазии, и в самом деле бесплодны; на этих страницах я уже не раз твердил о

⁵ «Слегка переосмыслить тексты» (франц.).

⁶ «Дабы избежать легковесности, полагают достаточным добавить „как говорят“, „как рассказывают“ либо что-то в этом роде» (лат.).

⁷ Невоспитанного ребенка (франц.).

⁸ Всего... чего-то услышанного (лат.).

необходимости живого восприятия событий, о которых повествует история, о том, что требуется их переосмысление под знаком интуиции или фантазии; без такой реконструкции и интегрирования нам не дано ни писать историю, ни читать и понимать ее. Но эта фантазия, действительно необходимая историку, неотделима от исторического синтеза, она представляет собой фантазию внутри мысли и ради мысли, сообщает ей конкретность, ведь мысль не отвлеченное понятие, а отношение и оценка, не расплывчатость, а определенность. И эту фантазию надо строго отграничивать от свободного поэтического выражения, которому предаются те историки, что собственными ушами слышат глас Иисуса на озере Тивериадском, или сопровождают Гераклита в его ежедневных прогулках по холмам Эфеса, или пересказывают тайные беседы Франциска Ассизского с его милой родиной.

Здесь тоже напрашивается вопрос, в какой ошибке можно уличить поэтическую историю, если это не история, а поэзия (неотъемлемая форма духа, одна из наиболее любезных человеческому сердцу)? Но и тут — подобно ответу в отношении филологической истории — надобно заметить, что ошибка состоит не в том, что делаешь, а в том, на что претендуешь, не в создании поэзии, но в присвоении ей титула истории, **поэтической истории**, то есть в терминологической путанице. Я, разумеется, далек от мысли порицать поэзию, вплетенную в ткань исторического повествования, и, напротив, утверждаю: немалую часть высокой и чистой поэзии всех времен, и особенно современности, можно найти в так называемых исторических книгах. Скажем, эпос, вопреки бытующему мнению, не умер в Италии второй половины XIX века; его нет разве что в «эпических поэмах» Ботты, Баньоли, Беллини или Бандеттини, где его ищут близорукие классификаторы от литературы, зато он присутствует в исторических рассказах Рисорджименто, вместивших в себя эпос и драму, лирику и сатиру, идиллию, элегию и прочие «поэтические жанры» — на любой вкус. Историография Рисорджименто по большей части есть историография поэтическая, богатая легендами, она еще ждет настоящего историка, либо встречается с ним слишком редко и случайно, она подобна античному и средневековому эпосу, что по сути своей был поэзией, но публика, а зачастую, видимо, и сами создатели считали его историей. Да и я оставляю за собой и за другими право мечтать о такой истории, какая мне больше по душе: скажем, воображать Италию прекрасной, как желанная женщина, любимой, как нежная мать, строгой, как почтенная бабушка, следить за ее шагами на протяжении столетий, а возможно, и предвидеть будущее, сотворять в ее истории кумиров любви и ненависти, добавлять, к своему величайшему удовлетворению, светлых красок светлым персонажам и черных — черным, собирать любые воспоминания, припоминать любые подробности — черты лица, жесты, платье, жилище (подробности, ничтожные для других, но не для меня в этот конкретный момент), с тем чтобы едва ли не физически

ощутить присутствие моих друзей и возлюбленных, — первых у меня в истории целое общество, вторых — целый гарем. Но условимся: когда мне или другим выпадет создавать историю — историю подлинную, а не историческую поэзию, то мы избавимся от мифов, кумиров, друзей и любовниц, от симпатий и антипатий и обратимся к единственной в истории проблеме — к проблеме Духа, или Ценности (или, если вам больше по душе не философские, а расхожие определения — Культуры, Цивилизации, Прогресса) и будем взирать на нее нераздвоенным зрением мысли; а если кто-либо, вступив в эту область, поднявшись на эту высоту, заведет речь о чувствах, еще недавно клокотавших у нас в груди, мы выслушаем его так, как если бы он говорил о вещах далеких, почивших и более нам не сопричастных, поскольку единственное чувство, что наполняет огненные нашу душу, есть чувство истины, поиск исторической правды.

III

Поэтической историей, то есть нисхождением истории в сферу поэзии, стоящей в плане идеальном на более низком уровне, цикл ложных исторических (или теоретических) форм завершается. Но моим рассуждениям, очевидно, будет недоставать полноты, если я умолчу о еще одной так называемой форме истории, которой в древности придавали немалую важность и даже снабдили соответствующей теорией, которая до сих пор играет заметную роль, хотя охотно выступает под чужим именем и меняет одежды и маски. В античные времена эта история именовалась **ораторской** или **риторической** и предназначалась, согласно различным намерениям риториков, либо для обучения философии посредством примеров, либо для проповеди добродетелей, либо для ознакомления с лучшими политическими и военными институтами, либо просто для получения удовольствия. В наши дни тоже, и не только в начальной школе (так уж повелось, что для детишек необходимо сдобрить горечь знаний сладостью сказочки), но и у зрелых людей, есть спрос и предложение на этот тип истории, тесно связанной с политикой, если речь идет о политике, или с религией, философией, моралью в присутствии им областях, или же с развлечениями — как, например, в сборниках анекдотов, курьезов, скандалов и ужасов. Так может ли она считаться, я не говорю, историей, но теоретически ошибочной формой истории? Понятие риторической истории предполагает историю **красивую и стройную** или хотя бы **поэтическую историю**, но подчиненную **практической цели**. Цель эта состоит в том, чтобы растрогать или воодушевить, пробудить раскаяние или утвердить добродетель, либо потешить души разнообразными зрелищами, как в игре; или внедрить в

умы историческую, философскую, естественнонаучную истину (*movere, delectare, docere*⁹ — как еще классифицировать подобные цели?); но это всегда будет цель, то есть практический акт, коему историческая декламация служит основным или вспомогательным средством. Потому риторическая история (пожалуй, вернее называть ее **практической**) складывается из двух элементов — истории и практической цели, которые сливаются в единый практический акт. А потому нельзя с этой историей полемизировать, можно полемизировать лишь с теорией этой истории, с вышеупомянутой и столь знаменитой в древности теорией истории как *opus oratorium*¹⁰, как φιλοσοφία ἐκ παραδειγμάτων, как ἀποδεικτική, как νίκης γύμνασιον (если речь идет о воинском деле), или γύμνης παιδείον (в области политики), либо как требующегося ἥδονη¹¹ и тому подобное. Собственно говоря, учение это аналогично гедонистическим или педагогическим доктринам, которые по тем временам преобладали в поэзии и стремились указывать ей цели, которые оставались целями чисто **внешними** и сущности поэзии не затрагивали. Как всякий практический акт, практическая история (ни в коей мере историей не являющаяся) не подлежит осуждению, ведь каждый из нас не ограничивается изучением истории, но действует, и в своей деятельности вправе вдохновляться или (что одно и то же) вдохновлять других теми или иными образами: вправе, скажем, читать и перечитывать любимые книги; как Катон-младший, который, готовясь к самоубийству, читал «Федона», а другие с этой целью читали «Вертера», «Ортиса», «Песни» Леопарди; как, составляя заговоры с целью тираноубийства, люди от Возрождения до XVIII века читали Плутарха, и один из них, юный Босколи, приговоренный к смертной казни за участие в заговоре против Медичи, в последние часы говорил Луке делла Роббиа (запечатлевшему этот факт): «Изгоните Брута из моей головы!» То есть изгоните историю — не ту, которую он прочел и осмыслил, а ту, что вдохновила его на преступление. Но подлинная история — это не Брут, поощряющий нынешних Брутов брать кинжал в руки, но Брут осмысленный и занявший свое место в мире мысли.

Особого упоминания, казалось бы, заслуживает так называемая **тенденциозная** история, поскольку, с одной стороны, она вроде бы ставит перед собой ясную цель и потому не может быть всего лишь историей чувства, или поэтической историей, а с другой — эта цель не навязана ей извне, а совпадает с концепцией истории как таковой, из чего следует, что эту историю надо поместить где-то посередине между поэтической и практической и понимать как сочетание их обеих. Но промежу-

⁹ Растрогать, развлечь, обучить (лат.).

¹⁰ Ораторского произведения (лат.).

¹¹ Философии образцов... доказательства... науки побеждать... выстраданного убеждения... наслаждения (греч.).

точные формы и продукты скрещивания существуют лишь в измышлениях классификаторов-эмпириков и никогда в реальности духа; а тенденциозная история, если вдуматься, — это история либо поэтическая, либо практическая; само собой, это не касается тех книг, где оба момента материально соседствуют друг с другом, как порой соседствуют подлинная история, и хроника, и документ, и филологическая, и поэтическая история. Иллюзию мешанины, или особой формы истории, создает тот факт, что историки, движимые поэтическим вдохновением (любовью к родине, сознанием долга, восторгом перед великим человеком и т. д.), нередко скатываются к практическому расчету, то есть начинают поэтами, но затем становятся адвокатами, а иной раз (хотя и реже) проделывают этот путь в обратном направлении. Такую двойную подмену можно от века наблюдать в партийных историях, и не так уж трудно заметить, где в них преобладают поэтические мотивы, а где расчет; разделять их умеет критический метод и просто хороший вкус не только в поэзии и вообще в искусстве, но и в истории.

Правда, публика с хорошим вкусом поэзию любит и приемлет, а практические соображения поэта и поэта-историка отвергает; однако их, эти соображения, приветствуют и одобряют моралисты, если, конечно, это благие соображения, ведущие к благим действиям: ведь как бы ни поносили племя адвокатов, но всем ясно, что без честного адвоката и благоразумного оратора в общественной жизни не обойтись. Равным образом нельзя было обойтись без так называемой практической истории ни в греко-римскую эпоху, когда в качестве моральных образцов выдвигались портреты правителей, полководцев и героических женщин, ни в средневековье, когда воспитательным примером служили жития святых и отшельников, скрывающихся в пустыне, либо подвиги доблестных рыцарей, чья рука тверда и вера нерушима, ни в нашей современности, когда образцом для подражания и духовным стимулом стали биографические «легенды» об изобретателях, промышленниках, исследователях и миллиардерах. Воспитательные истории существуют на самом деле и способствуют созданию определенных практических или нравственных установок; каждому итальянцу известно, какое действие оказывали в эпоху Рисорджименто истории Коллетты, Бальбо и им подобные; каждый читал книги, которые «вдохновляли» его и «прививали» ему любовь к родине, к своему городу и своей колокольне.

Воздействие, которое идет от морали, а не от истории, казалось таким важным, что и поныне еще не изжит предрассудок, предписывающий истории (равно как и поэзии) нравственное, педагогическое предназначение; он чувствуется, например, в такой педагогической работе, как «Обучение истории» Лабриолы. Если под словом «история» понимать одновременно историю как мысль и историю как поэзию, филологию или этический акт, то «история», несомненно, участвует в воспитательном процессе, и не в одной, а во всех этих формах, тогда как для

истории в собственном смысле слова единственная форма ее воспитательного воздействия состоит в развитии и совершенствовании мысли.

IV

Сейчас более, чем когда бы то ни было, ведутся разговоры о необходимости «реформировать историю». Мне же кажется, что в этой области реформировать нечего. Нечего в том смысле, какой придают подобному требованию: то есть вылепить **новую форму истории**, или же впервые создать **подлинную историю**. История была, есть и будет всегда одна — та, которую мы назвали живой и (в идеальном плане) современной историей; и точно так же были, есть и будут неизменными хроника, филологическая, поэтическая и практическая история (если допустимо сохранять за последней имя истории). Тем, кто берется за создание новой истории, удастся лишь еще раз противопоставить поэтическую историю филологической, или филологическую поэтической, или той и другой современную и так далее; хорошо, если они не уподобятся Боклю и другим столь же нудным социологам и позитивистам последних десятилетий, которые с большим апломбом и не меньшим непониманием истинной сути истории сетуют на то, что ей не хватает наблюдательности и опыта (иными словами, такой натуралистической абстракции, как наблюдение и эксперимент), и грозятся «свести историю к естественной науке», то есть, попав во власть порочного круга, с гротескной серьезностью свести историю к той мыслительной форме, которая является ее бледным подобием.

С другой стороны, в истории все подлежит реформации, ибо в каждый свой миг она трудится над самосовершенствованием, самообогащением и самоуглублением; нет истории, которая бы нас полностью удовлетворяла, поскольку всякое наше построение порождает новые факты, новые проблемы и требует новых решений. Поэтому мы всякий раз по-новому излагаем и по-иному освещаем историю Рима и Греции, христианства и Реформации, Французской революции, философии, литературы и прочих материй. Но история сама себя реформирует, оставаясь самой собой, — именно в этом постоянстве заключены ее движение и развитие.

Требование коренной или абстрактной реформы ни в коем случае не может приобретать значение реформы исторической «идеи», что предполагает открытие сейчас или в будущем **истинного смысла** истории. Во все времена так или иначе осмыслялось разграничение между историей как таковой и историей, которая есть вымысел или хроника: примерами тому служат отдельные высказывания, встречающиеся у историков и теоретиков всех времен, и признания, невольно проскальзывающие даже у самых больших путаников; подобное разграничение с неизбеж-

ностью следует из самой природы человеческого духа, хотя бы и не были написаны или не сохранились слова, его выражающие. С той же неизбежностью сама история реформирует и в каждый миг обогащает, углубляет это понятие и разграничение, в чем можно удостовериться хотя бы на примере истории историографии, совершившей все же некоторый прогресс от Дионисия Галикарнасского и Цицерона до Гегеля и Гумбольдта. А наше время выдвинуло новые вопросы; на некоторые из них я как раз хочу ответить в этой книге, причем совершенно отдаю себе отчет, что не отвечу на значительную их часть и уж тем более не отвечу (поскольку это невозможно) на те, что еще не возникли, хотя непременно возникнут впоследствии.

Некоторые могут подумать, что ясность, обретенная историческим сознанием относительно природы его деятельности, будет по меньшей мере способствовать разрушению ложных форм истории и, коль скоро мы убедились, что филологическая история есть хроника и документ, а не история, что поэтическая история есть поэзия, а не история, то «факты», которыми оные оперируют, должны рассеиваться, а область их — постепенно сужаться, пока вовсе не исчезнет в ближайшем или отдаленном будущем, как исчезли при появлении ружей арбалеты и как на наших глазах исчезают экипажи, вытесненные автомобилями.

Так и было бы, если бы эти ошибочные формы воплощались в «фактах», а не оставались, как я говорил выше, чистыми «претензиями». Будь ошибка или зло фактом, человечество со временем разоблало или преодолело бы их, подобно тому как преодолело рабство, крепостничество, натуральный обмен и многие другие «факты», то есть свои собственные преходящие формы. Но ошибка (и зло, которое едино с нею) не является фактом и не обладает эмпирическим существованием; она не что иное, как негативный или диалектический момент духа, необходимый для конкретизации момента позитивного, для реальности духа; поэтому она нерушима и вечна, и разрушить ее при помощи абстракции (ибо путем мышления это невозможно) все равно что представить себе смерть духа, ибо, как гласит известное выражение, абстракция есть смерть.

Не вдаваясь в вопросы общей теории, что привело бы к слишком большому отступлению от темы, замечу только, что взгляд, брошенный на историю истории, лишней раз подтверждает оздоровительное действие заблуждения, что оно не Калибан, а, скорее, Ариэль, который дышит, где хочет, зовет и волнует, но неуловим, ибо нематериален. Имея в виду те общие формы, каковые я до сих пор исследовал, скажу, что ошибочной, безусловно, является полемическая, тенденциозная историография, преобладавшая в эпоху Просвещения и сводившая историю к памфлету, направленному против духовенства и тиранов; но захочет ли кто-нибудь просто взять и возвратиться от нее к высоколобой и апатичной истории бенедиктинцев и других ученых авторов ин-фолио? Поле-

мика и тенденциозность выражали, хотя и не удовлетворяли полностью, потребность в живой истории, и эта потребность привела к созданию новой историографии в эпоху романтизма. Вне всяких сомнений, ошибочным был тип чисто филологической истории, получивший развитие в Германии после 1820 года и распространившийся повсеместно; однако и этот тип истории стал средством освобождения от более или менее фантастических и предвзятых историй, придуманных философами, — и захочет ли кто-нибудь просто возвратиться от него к «философиям истории»? И ошибочным был (ибо лишил нас исторического беспристрастия) тип тенденциозной, а чаще поэтической истории, вызванный к жизни уже не раз помянутым итальянским национальным движением; но поэтическое сознание, изменившее самому себе в попытке овладеть исторической истиной, рано или поздно должно было породить (как это случилось в XVIII веке, только в более широком масштабе) историю, вскормленную жизненными интересами, но не ставшую их рабой и не позволившую увлечь себя призраками любви и ненависти, которые этими интересами навеяны. Примеров можно привести множество, но всем примерам пример — то, что происходит в каждом из нас, когда мы рассматриваем историческую материю и время от времени замечаем, как пробуждаются в этом процессе наши симпатии или антипатии (наша поэтическая история), наши практические интересы (наша ораторская история), наши личные воспоминания (наша филологическая история); по мере того, как мысленно мы все эти формы преодолеваем, мы мало-помалу овладеваем новой, более глубокой исторической истиной. Так утверждается история, отмежевываясь от не-историй и усваивая порожденные ими диалектические моменты. Словом, как я уже сказал, в истории абсолютно нечего реформировать в абстрактном плане и абсолютно все нужно реформировать в плане конкретном.

III. ИСТОРИЯ КАК ИСТОРИЯ ВСЕОБЩЕГО. КРИТИКА «ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ»

I

Возвращаясь после такого диалектического обзора к понятию истории как «истории современной», мы встречаемся с новым мучительным сомнением. Ведь если приведенные доказательства и освободили данное понятие от одной из самых навязчивых форм исторического скептицизма (скептицизма, порожденного недоверием к «свидетельствам»), то едва ли оно освободилось и когда-либо сможет освободиться от другой формы скептицизма, который принято называть «агностицизмом» и который, не отказывая истории в истине, отказывает ей в полной истине, что в конечном счете означает отказ от возможности познания, поскольку ущербное познание, познание наполовину фактически обесценивает и ту половину, которую мы якобы познали. Согласно общепринятому суждению, из истории нам известна только часть, ничтожная малость, и этот слабый огонек знания лишь сгущает сумерки, нас обступающие.

В самом деле, что мы знаем, несмотря на все ухищрения эрудитов, о происхождении Рима, или греческих полисов, или тех народов, на смену которым пришли греки и римляне? А если какой-то стертый след жизни тех народов и сохранился — до чего же недоверенны его толкования; если какая-нибудь нить до нас и дотянулась, то до чего же она тонка и запутанна! Еще меньше мы знаем о народах, что были до тех народов, о переселениях из Азии и Африки в Европу и наоборот, о землях за океаном, не говоря уже о легендарной Атлантиде. А моногенез и полигенезис человеческой особи — и вовсе головоломка, доводящая до отчаяния, каких только измышлений она не породила! Точно так же дает обильную пищу для пустых измышлений появление на земле *genus homo*¹ и его близость или родство с животными; а история Земли, солнечной системы, космического пространства и давно теряется в так называемой тьме истоков. Но тьма окутывает не только «истоки», но и всю историю, даже наиболее близкую к нам; даже современная история Европы, и та покрыта мраком. Кто, например, сможет с точностью сказать, чем руководствовались в своих действиях Дантон или Робеспьер, Наполеон или русский царь Александр? А в самих действиях, то есть во внешних проявлениях воли, сколько темных пятен и провалов! О сентябрьских днях, о восемнадцатом брюмера или о пожаре в Москве написаны груды томов, но кто с уверенностью скажет, как

¹ Рода человеческого (лат.).

на самом деле разворачивались события? Даже те, кто были их очевидцами, дают разные и противоречивые версии. Но оставим в стороне великую историю и рассудим, возможно ли познать целиком хотя бы малую — не нашей страны, не нашего города, не нашей семьи, но хотя бы самого себя: чего я на самом деле желал (много лет назад или вчера), когда предавался той или иной страсти и произносил те или иные слова; как я пришел к этой мысли или к этому практическому намерению; какой мотив лежит в основе моего поступка — высокий или низменный, благородный или эгоистический, чистый или подлый, продиктованный чувством долга или тщеславием? Голова идет кругом: людям, любящим копаться в себе, хорошо известно, что чем больше пытаешь свою совесть, тем сильнее запутываешься, так что им можно лишь посоветовать не слишком усердствовать и глядеть вперед, а не назад, а если и оборачиваться, то лишь в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы увереннее смотреть в будущее. Мы, конечно, знаем собственную историю и историю окружающего нас мира, но как плохо, как скудно по сравнению с нашей бесконечной жаждой знания!

Самый короткий путь к освобождению от этих мук — тот, которого все время придерживался я; представьте на минуту, что все упомянутые и вообще все вопросы, число которых бесконечно, вдруг разрешились, причем так, как только и возможно разрешить вопросы, уходящие в бесконечность, то есть находя готовый ответ на все вопросы по очереди и открывая перед духом путь головокружительного и бесконечного удовлетворения всех запросов. Так вот, если бы нам удалось разрешить все вопросы, получить на каждый соответствующий ответ — что бы мы тогда стали делать? Что бы нам оставалось делать, если бы мы достигли такой легкости и бьющей через край полноты знаний? Дорога к бесконечности так же широка, как и дорога в ад, и если ведет не в ад, то в сумасшедший дом — уж точно. А нам, временным жителям этого мира, пока еще не превратившегося в сумасшедший дом, не по нраву, более того — нас пугает бесконечность, которая удаляется по мере того, как мы приближаемся к ней, нам по душе конечное во всей его скромности, определенное, конкретное, то, что можно охватить мыслью, то, что может служить основой нашего существования и отправным пунктом наших действий. Поэтому, едва наша жажда до бесконечных частных бесконечной истории была бы утолена, ничего бы нам не осталось, как забыть их, выбросить из головы, и сосредоточиться на той единственной частности, в связи с которой возникает проблема, стоящая в центре живой, действующей, современной истории.

Это как раз и осуществляет дух в своем развитии, ибо нет такого факта, который не был бы познан в порождающем его действии, благодаря тому сознанию действия, которое присутствует в единстве духа; и нет такого факта, который рано или поздно не был бы забыт, и он остается

² Кроче Б.

забытым до тех пор, пока не возникнет в нем потребность и он снова не появится на свет, подобно тому как по воле жизни оживает мертвая история и прошлое, воскрешенное современностью, становится нынешним. Толстой упорно проповедовал мысль о том, что не только никто, даже Наполеон, не мог предвидеть ход сражения, но и никто не мог знать, как оно на самом деле происходило, потому что в тот самый вечер, когда оно завершилось, возникла и стала распространяться вымышленная, легендарная история, какую только легионер может принять за действительную историю, но тем не менее над нею корпят ученые историки, дополняя и проверяя один вымысел другим. Но пока сражение идет, совершается и его познание; когда же прекращается его пыл, рассеивается и сумятица этого познания, и отныне значение имеют лишь новый распорядок фактов и новое расположение духа, выливающееся в поэтические легенды и находящее опору в причудливых фантазиях. Каждый из нас ежеминутно забывает большую часть своих мыслей и дел (не дай Бог, если бы было иначе, ведь тогда он только и делал бы, что мучительно анализировал малейшее свое побуждение!); однако мы не забываем, а напротив, долго храним те мысли и те чувства, которые обозначают кризисные моменты или указывают на проблемы, разрешимые в будущем, и порой в крайнем недоумении замечаем, как возрождаются в нас чувства и мысли, которые мы считали невозвратимыми. Следовательно, мы в каждый миг знаем всю историю, которую нам важно знать; что до остальной истории, поскольку она для нас не важна, значит нет условий к тому, чтобы ее знать, хотя по мере необходимости они могут возникнуть. Эта «остальная» история представляет собой вечный призрак «вещи в себе», которая не является «вещью», не содержится «в себе», а лишь в фантастическом образе отражает бесконечность наших действий и нашего познания.

Фантастический образ вещи в себе вместе с сопряженным с нею агностицизмом привнесли в философию физические науки, полагающие действительность внешней, материальной и потому непознаваемой; исторический же агностицизм является следствием натуралистического момента истории, исходит из хроники, которая полагает историю мертвой и непознаваемой; тот, кто позволит себя увлечь этими играми и сойдет с пути конкретной истины, сразу почувствует, как душа его наполняется бесконечными, тщетными, отчаянными вопросами. И по аналогии: кто сойдет с плодотворного пути деятельной жизни или так на него и не ступит, тот обречен вечно строить невыполнимые планы, испытывать бесконечные желания и бесплодные наслаждения, одним словом, танталовы муки. Но мудрость жизни учит нас не предаваться абсурдным желаниям, а мудрость мысли — не углубляться в **празд-ные проблемы.**

II

Но если мы способны познать одно лишь конечное и частное, причем только **данное** конечное и **данное** частное, значит, надо (как это ни горько) навсегда отказаться от познания всеобщей истории? Да, несомненно, однако с двумя оговорками: во-первых, мы отказываемся от того, чего никогда не имели, ибо не могли иметь, а, во-вторых, ничего горького в таком отказе нет.

Ведь «всеобщая история» тоже не конкретное действие и не факт, а лишь «претензия», происходящая из увлечения хроникой и «вещью в себе», из нелепого стремления к бесконечному завершению бесконечного, изначально ошибочного процесса. По сути дела, всеобщая история претендует на создание общей картины всех деяний рода человеческого — от происхождения его на земле до нынешнего момента; вернее даже, от происхождения вселенной или от ее сотворения до конца света, иначе она не будет в полном смысле всеобщей; отсюда ее стремление заполнить бездну предыстории от самых истоков теологическими или натуралистическими романами и так или иначе очертить будущее; либо по примеру христианской всеобщей истории с помощью откровений и пророчеств вплоть до Антихриста и Страшного Суда; либо прогнозами позитивистских, демократических и социалистических всеобщих историй.

Таковы претензии, но результат не совпадает с намерением: достичь можно лишь достижимого, и перед нами оказывается либо хроника, более или менее сумбурная, либо поэтическая история, выражающая какой-нибудь душевный порыв, либо история как таковая, но ни в коем случае не всеобщая, а **частная**, хотя и охватывающая жизнь многих народов в различные времена; и часто эти разнородные формы соседствуют в одном и том же литературном организме. И, оставляя в стороне более или менее пространные (но всегда недалекие) хроники, поэтические истории и смешанные формы, заметим, что всякому непредубежденному взгляду, без опоры на логические выкладки, очевидно, что любая из «всеобщих историй», если она подлинная, является самой что ни на есть «частной историей», которая вызвана к жизни частным интересом, посвящена частной проблеме и содержит факты, отвечающие только этому интересу и способствующие разрешению только этой проблемы. Для античности достаточно примера Полибия, наиболее энергично настаивавшего на необходимости «всеобщей истории» (καθολικὴ ἱστορία, ἢ τῶν καθόλου πραγμάτων σύνταξις²), для христианского периода — «Civitas Dei»³ Августина, для нашего времени — «Философии истории» (или всеобщей истории, «philosophische Weltgeschichte»⁴, как он ее назы-

² Всеобщей истории, или собрания общих предметов (греч.).

³ «О граде Божием» (лат.).

⁴ «Философской всемирной истории» (нем.).

вал) Гегеля. Всеобщая история, как ее понимал Полибий, была именно той обширной, сложной, серьезной политической историей, какая нужна была для римского владычества и формирующегося римского мира, поэтому она рассказывала только о тех народах, которые были связаны с Римом и враждовали с ним, и почти не выходила за рамки истории политической и военной. В свою очередь Августин стремился объяснить возникновение христианства в языческом мире и с этой целью использовал образы двух враждебных городов, земного и небесного, где первый выступал то противником, то предвестником второго. И, наконец, Гегель использовал свою всеобщую историю для рассмотрения частной проблемы истории философии, или же пути, на котором дух от рабского подчинения природе или трансцендентному Богу возвысился до осознания свободы; из философии истории, равно как и из истории философии, он выбрасывал предысторию, а историю Востока брал лишь в самом общем виде, поскольку она не представляла большого интереса для его целей.

Вдохновенные авторы будут и впредь сочинять натуралистические или космологические романы, зная, что всегда найдут жадную до них, восторженную аудиторию, особенно среди ленивых читателей, которые были бы рады в нескольких словах, на нескольких страницах узнать «тайну мира». И никогда не будет недостатка в более или менее обширных компиляциях по истории Востока и Запада, обеих Америк, Африки и Океании; и, поскольку одному компилятору с таким тяжким трудом не справиться, этим ныне заняты (словно для того, чтобы показать всем отсутствие в них какой бы то ни было внутренней связи) целые собрания ученых мужей; в последнее время есть даже поползновения на создание всеобщей истории по географическому принципу: европейская, азиатская, африканская и так далее, — одним словом, нечто вроде исторического словаря. И всегда ту или иную частную историю можно окрестить «всеобщей» в том смысле, какой придавал этому названию Полибий, то есть по контрасту с менее актуальными, менее серьезными, менее всеобъемлющими книгами «авторов, пишущих о частностях» (οἱ τὰς ἐπὶ μέρους γράφοντες πράξεις), склонных ввиду ущербности критерия (δὲ ἀκριβῶν) выдавать малое за великое (τὰ μικρὰ μεγάλα ποιεῖν) и пространно рассуждать на смехотворные, не достойные даже упоминания темы (περὶ τῶν μηδὲ μνήμης ἀξίων). В этом смысле стоило бы по отношению к эпохам и нациям, находящимся в центре политической и социальной истории, выходить за узкие рамки частных историй ради «всеобщего», то есть более широкого взгляда. Эта рекомендация подходит, например, для Италии: в эпоху Возрождения она, осознавая свою универсальную задачу, достигла универсального обзора и по-своему пересказала историю всех народов, затем ее история сузилась до региональной, с ходом времени выросла в национальную, а теперь, по идее, должна вновь расширяться до всеохватной истории всех времен и стран.

«Универсальность» возможна только в этом смысле и никак не в смысле «всеобщей истории». Подобная «история» принадлежит миру иллюзий вместе с аналогичными утопиями, среди которых образцовое для всех времен искусство или не способное устареть универсальное право.

III

Однако понимание иллюзорности универсального искусства и универсального права не может поколебать внутреннюю универсальность конкретного искусства и конкретного права (к примеру, «Илиады» или римского семейного уложения). Точно так же отвергать всеобщую историю не значит отвергать познание всеобщего в истории. Здесь надо вновь повторить, как в отношении Бога, которого бессмысленно искать в бесконечном ряду конечных явлений, но можно обрести в каждом отрезке этого ряда: *Und Du bist ganz vor mir!*⁵ Частное и конечное в своей частности и конечности детерминировано мыслью, а потому одновременно познается как всеобщее в форме частного. Конечное и частное в чистом виде существуют только как абстракции: скажем, в поэзии или в искусстве, которые принадлежат к сфере индивидуального, нет конечности абстрактной, но есть конечность непосредственная, то есть неразрывное единство конечного и бесконечного, которые в сфере мысли подвергнутся различению и достигнут, таким образом, более высокой формы единства. История — это мысль, и следовательно, мысль о всеобщем, о всеобщем в его конкретности и оттого в его детерминированности частным. Нет явления, сколь бы незначительным оно ни казалось, которое можно было бы воспринять (то есть пережить и осмыслить) иначе, как явление всеобщее. Самой простой, то есть основной, формой выражения истории служат суждения, представляющие собой нерасторжимый синтез индивидуального и всеобщего. В старой школьной терминологии, которую, может быть, стоит сохранить, индивидуальное называется **субъектом** суждения, а всеобщее — его **предикатом**. Но для всякого, кто привык в своих высказываниях руководствоваться мыслью, **истинный субъект** истории как раз является **предикатом**, а **истинный предикат** — **субъектом**; иначе говоря, в суждении всеобщее определяется путем индивидуализации. Возможно, это положение выглядит чересчур заумной философической тонкостью, но можно сделать его очевидным, с тем чтобы оно перестало казаться исключительной принадлежностью так называемых философов, — достаточно лишь отметить, что ни один разумный человек на вопрос, что есть субъект истории поэзии, конечно, не ответит: Данте или Шекспир, итальянская или английская поэзия или собрание известных нам стихотворений, он ответит: **Поэ-**

⁵ И ты весь для меня! (нем.)

зия, то есть нечто всеобщее; а рассуждая о субъекте социальной и политической истории, не назовет ни Грецию, ни Рим, ни Францию, ни Германию, ни даже все их вместе взятые, а скажет: **Культура, Цивилизация, Прогресс, Свобода** или что-либо иное, относящееся к всеобщему.

И здесь необходимо убрать с дороги один тяжелый камень преткновения, препятствующий признанию **тождества философии и истории**: подробную аргументацию, с помощью которой я пытался обновить, видоизменить и подкрепить эту мысль читатель найдет в другом томе данного труда⁶. Понимание ее, однако, часто встречается с трудностями и опирается не на внутреннюю достоверность, а на логическую принудительность; доискиваясь причин этих трудностей, я нашел одну, которая представляется мне принципиальной и основополагающей, и заключена она в концепции истории не как истории живой и современной, а как истории мертвой и прошедшей, как **хроники** (или филологической истории, которая, как мы знаем, сводится к хронике). Есть непреложный факт: едва история оборачивается хроникой, как **единство философии** с нею поневоле распадается. Но если свести хронику к ее практическому и мнемоническому назначению, а задачу истории возвысить до познания **вечного настоящего**, тогда история вновь обретет единство с философией, которая, в свою очередь, занимается именно осмыслением вечного настоящего.

Разумеется, в том случае, если удалось преодолеть дуализм идей и фактов, *vérités de raison* и *vérités de fait*⁷ вместе с представлением о философии как о созерцании идей, или *vérités de raison*, а об истории — как о сборе неосмысленных, необработанных фактов, *vérités de fait*, этот дуализм продемонстрировал свою живучесть в недавно прозвучавшем утверждении: «*le propre de l'histoire est de savoir, le propre de la philosophie de comprendre*»⁸, — абсурдное отделение знания от понимания и понимания от знания, обрекающее человека на безрадостную раздвоенность его теоретической способности. Именно этот дуализм и его идейные следствия, а не настоящая философия являются вечным источником тех незрелых потуг на философствование, которые именуется **религией**, когда они находятся внутри ее магического круга, и **мифологией**, когда лежат вне его. Стоит ли и дальше вести полемику против трансцендентности и отстаивать имманентный характер действительности и философии? Разумеется, стоит, но я, по крайней мере здесь и сейчас, не чувствую такой потребности.

Подобно тому, как верно понятая история уничтожает идею **всеобщей истории**, так и имманентная философия в своей тождественности истории уничтожает идею **всеобщей философии**, или замкнутой систе-

мы; оба отрицания соответствуют друг другу и, по сути, сливаются в одно (поскольку и замкнутые системы, и всеобщие истории не что иное, как космологические романы), и оба находят эмпирическое отражение в тенденции лучших умов нашего времени отмежеваться от «**всеобщих историй**» и «**конечных систем**», предоставив те и другие компиляторам, а также верующим и легковерным всех сортов. Такая тенденция была заложена в последней великой философии — философии Гегеля, — но, встретившись с сопротивлением старых схем не смогла осуществиться: в итоге и эта философская система вылилась в космологический роман. То, что в начале XIX века было простым **предчувствием**, в начале XX переросло в твердое убеждение: именно такой подход к проблеме всеобщего не только обеспечивает его познаваемость, но и сообщает познанию вместе с динамической формой непрерывность. Таким образом, история, ставшая **актуальной историей**, освободилась от боязни не познать всего: оно не познано только потому, что уже было или еще будет познано, а философия, ставшая **исторической философией**, избавилась от отчаяния перед лицом вечно недостижимой, конечной истины. То есть обе освободились от призрака «вещи в себе».

⁶ «Логика», в особенности часть II, гл. 4.

⁷ Истин рассудочных... истин фактических (франц.).

⁸ Истории надлежит знать, философии надлежит понимать» (франц.).

IV. ГЕНЕЗИС И ИДЕАЛЬНЫЙ РАСПАД «ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ»

I

Детерминистская концепция истории постоянно оспаривает и отрицает так называемую «философию истории», что логически неизбежно, поскольку «философия истории» представляет трансцендентную точку зрения на реальность, а детерминизм — имманентную. Но факты говорят, что тот же самый исторический детерминизм непрерывно порождает «философию истории»; и с логической точки зрения этот факт не менее неизбежен, чем предыдущий, так как детерминизм есть натурализм и потому имманентен, но это неполная и в итоге ложная имманентность; можно даже сказать, что он стремится к имманентности, но не достигает ее и, сколько бы он к ней ни стремился, неумолимо превращается в трансцендентность. Понять все это не составит трудности для тех, у кого сложилось в уме четкое представление об имманентном и трансцендентном, о философии истории как трансцендентности и о детерминистской, натуралистической концепции истории как о ложной имманентности. Однако следует подробнее остановиться на том, как эти совпадения и противоречия проявляются по отношению к проблеме истории.

«Сначала собрать факты, потом объединить их причинными связями», — так детерминистская концепция представляет себе труд историка, или, если повторить дословно известнейшую формулу одного из самых изобретательных и красноречивых теоретиков этой школы Тэна: «Après la collection des faits, la recherche des causes»¹. Грубые, размытые факты хотя и реальны, но не озарены светом науки, не сделаны достоянием интеллекта, а исследование причин позволит придать им необходимую познаваемость. Но ни для кого не секрет, что происходит при соединении двух фактов с помощью причинной связи, то есть при выстраивании причинно-следственной цепочки: начинается бесконечное регрессивное движение, и вам уже никогда не доискаться той последней причины, на которой в конце концов завершится с таким трудом составленная цепочка.

Впрочем, эту сложность большинство историков-детерминистов преодолевает довольно простым способом: в определенный момент они разрывают или бросают плести свою цепочку, которая и так уже оборвана в другом звене, с другого конца (в следствии, с которого начался процесс анализа), и рассматривают этот обрывок цепи как нечто закон-

ченное и замкнутое, как будто отрезок прямой является фигурой и занимает место в пространстве. Кстати, отсюда произошла и теория, популярная в исторической методологии и пытающаяся подвести под этот процесс логическую базу: якобы истории надлежит исследовать лишь «ближайшие» причины. Но кто должен определять, каковы эти «ближайшие причины»? Мысль, которую насильно заставляют следовать по цепочке причин, не хочет знать ничего, кроме причин «истинных» — и не важно, ближние они или дальние, в пространстве или во времени (пространство, как и время, *ne fait rien à l'affaire*²). По сути, эта теория не более чем фиговый листок, призванный прикрыть то, чего критически мыслящий человек, каким положено быть историку, не может не стыдиться, — произвол, который остается произволом, даже будучи выгодным. А фиговый листок все-таки говорит, что стыд потерян не до конца, и в этом его достоинство, ведь если потерять стыд совсем, то можно дойти до утверждения, что «причины», взятые произвольно, в силу нашей прихоти, являются «последними истинами»: слово историка приравнивается таким образом слову, творящему мир, и воле Бога, в которой, по суждению некоторых теологов, и есть истина. Не хотелось бы после таких речей цитировать все того же Тэна (автора, все же достойного уважения — правда, не за форму его мышления, а за страстную веру в науку), не хотелось бы, да придется. Так вот, добравшись после долгих поисков до некой причины, которую именует то «расой», то «моментом» — скажем, в своей истории английской литературы — до понятия «северянин» или «германец» с присущим ему характером и умом, хладнокровием, пристрастием к абстрактным идеям, непритязательным вкусом и пренебрежением к заведенному порядку, Тэн торжественно заявляет: «Là s'arrête la recherche: on est tombé sur quelque disposition primitive, sur quelque trait propre à toutes les sensations, à toutes les conceptions d'un siècle ou d'une race, sur quelque particularité inséparable de toutes les démarches de son esprit et de son cœur. Ce sont là les grandes causes, les causes universelles et permanentes...»³ Что уж в них такого первобытного и постоянного — то ведомо одной лишь фантазии Тэна, но не критике: критика требует генезиса фактов или групп фактов, обозначенных понятиями «момент» и «раса», и уже этим требованием показывает, что они не могут быть ни «всеобщими», ни «постоянными», поскольку «всеобщих и постоянных фактов», как известно, не существует; оными не являются не только *le Germain* и *l'Homme du Nord*⁴, но даже мумии, которые сохраняются

² К делу отношения не имеет (франц.).

³ «На том поиск и прекращается: мы попали на некую первобытную наклонность, на некую черту, присущую всем ощущениям, всем понятиям момента или расы, на некую деталь, неотделимую от всех проявлений характера и души. Это и есть великие, всеобщие и постоянные причины...» (франц.)

⁴ Германец... северянин (франц.).

¹ «После сбора фактов — поиск причин» (франц.).

пусть несколько тысячелетий, но не вечно, и перемены в них все же происходят, хотя и очень медленно.

Таким образом, тому, кто придерживается детерминистского понятия истории, но желает все же оградить предпринятое исследование от натяжек и домыслов, непременно придется признать, что с помощью такого метода невозможно достичь поставленной цели; но, с другой стороны, раз, несмотря на ущербность метода, работа уже начата, у исследователя нет иного выхода, кроме как начать сызнова и пойти иным путем либо продвигаться вперед, сменив направление. Несгибаемая натуралистическая предпосылка («сперва собрать факты, потом доискиваться причин» — что может быть очевиднее и неотвратимее?) поневоле толкает ко второму. Но избрать второй путь значит отречься от детерминизма, перешагнуть природу и ее причинность, выдвинуть метод, противоположный предыдущему, то есть отказаться от категории причины ради иной категории, которая может быть только целью, причем целью внешней и трансцендентной, или причиной наоборот. Так вот, поиск трансцендентной цели и есть «философия истории».

От этого поиска последовательный натуралист (я называю таким натуралиста, который несмотря ни на что «продолжает мыслить», или, как принято говорить, «делает выводы») устранился не может и никогда, по сути дела, не устраняется, каков бы ни был его новый замысел; не может, даже когда пробует устранился, объявляя цель или «последнюю» причину непознаваемыми, ибо (как всем известно) объявленное непознаваемым в какой-то мере уже познано. Натурализм всегда стремится увенчать себя философией истории, независимо от формы ее выражения: либо представляет вселенную хаосом соединенных меж собой атомов, и из этого беспорядочного соединения, из этой их пляски выводит ход истории, которой те же атомы могут положить конец, вернувшись к первобытному распаду; либо называет скрытого Бога Материей, Подсознанием или чем-то в этом роде; либо, наконец, понимает его как Ум, который прибегает к причинно-следственной необходимости для осуществления своих замыслов. И напротив, всякий философ истории является натуралистом в силу своего дуализма, ибо мыслит понятиями Бога и мира, Идеи и факта, внешнего или подчиненного этой Идеи; царства целей и подвластного ему царства причин, града небесного и града земного, всегда в той или иной степени сатанинского. Возьмите любое построение исторического детерминизма, и вы обнаружите явную или скрытую трансцендентность (к примеру, у Тэна она носит имена «Race» или «Siècle»⁵, которые наделяются поистине божественным всемогуществом); возьмите любое построение «философии истории», и вам откроются ее дуализм и натурализм (скажем, у Гегеля в допущении мятежных и бессильных фактов, которые сопротивляются

⁵ Раса... момент (франц.).

ся или не достойны власти Идеи). Таким образом, из лона натурализма неизбежно выходит на свет «философия истории».

II

Но «философия истории» столь же противоречива, сколь и понятие детерминизма, из которого она происходит и которому противостоит. Приняв и вместе с тем преодолев метод соединения грубых фактов, она более не находит фактов для соединения (так как все они уже художественно соединены причинной связью), и этим грубым фактам необходимо сообщить уже не связь, а «значение», представив их как аспекты трансцендентного процесса, некоей теофании. Ведь по причине своей грубости факты эти являются бессловесными, а чтобы осознать и представить данный процесс в его трансцендентности, требуется не мысль, которая полагает или порождает факты, а иной экстралогический орган (например, мысль, оперирующая априорными понятиями: Фихте), который, если и содержится в духе, то лишь как негативный момент, как пустота действительной логической мысли. Эту пустоту немедленно заполняет *praxis*, иначе говоря, чувство, которое в теоретической рефлексии получает имя поэзии. Поэтический характер самоочевиден во всех «философиях истории», как в античных, которые изображали исторические события в форме противоборства богов — защитников и покровителей того или иного народа или индивида, либо противоборства Бога света и истины с силами тьмы и лжи и так выражали стремления народов, этнических групп или индивидов к господству или человека — к истине и высшему благу; так и в самых современных, которые черпают вдохновение в разного рода национализме и этноцентризме (италийском, германском, славянском и т. п.) и представляют ход истории как стремление к царству Свободы или как переход от рая первобытного коммунизма через средневековое рабство, крепостничество, наемный труд к вновь обретенному коммунизму, только уже не бессознательному, а сознательному, не райскому, а человеческому. В поэзии уже нет фактов, а есть слова, нет реальности, а есть образы, и так и должно быть, если мы остаемся в рамках чистой поэзии. Но мы там не остаемся, так как образы и слова предстают здесь в виде идей и фактов, а точнее, мифов: о Прогрессе, Свободе, Экономике, Науке, Технике, — если они понимаются как внешние двигатели событий, то мифического в них не меньше, чем в Боге и Дьяволе, в Марсе и Венере, в Иегове и Ваале или в других, более примитивных образах божества. Вот почему исторический детерминизм, породив как своего антагониста «философию истории», тоже принужден отрестить от своей дщери, отвергнув мир целей ради мира причинных связей, воображение ради наблюдения, миф ради факта.

Взаимное опровержение исторического детерминизма и философии истории, превращающее обоих в одно и то же пустое место, эклектики обычно воспринимают как сосуществование двух сущностей, которые укрепляют или должны укреплять свой союз, с тем чтобы поддерживать друг друга. Поскольку эклектика, *mutato nomine*⁶, свирепствует в современной философии, ничего удивительного нет в том, что она нередко вменяет в обязанность истории, помимо поиска причин, исследование «значения» или «генерального плана» исторического развития (см. труды по «философии истории» Лабриолы, Зиммеля, Риккерта); и поскольку составители методик, как правило, подвержены эмпиризму, а следовательно, и эклектике, они также пристрастились делить историю на ту, что занята сбором и критическим анализом документов и воссозданием событий, и на «философию истории» (достаточно хотя бы пролистать пособие Бернхайма); наконец, поскольку даже здравый смысл эклектичен, нет ничего легче, как объединить его приверженцев вокруг следующего тезиса: простой истории, предлагающей ряд фактов, недостаточно — мысль должна вернуться к выстроенной ею цепочке фактов, чтобы обнаружить в них скрытый смысл и найти ответ на вопрос, откуда мы пришли и куда идем; иными словами, рядом с историей должна стоять «философия истории». Эклектика, субстантивирующая два этих пустых места, иногда тщится превзойти саму себя и сплавить воедино эти фиктивные науки или разделы науки. Тогда слышатся осторожные голоса в защиту «философии истории»: дескать, к ней нужен «научный» и «позитивный» подход, необходимо исследование причин, призванное вскрыть механизм действия разума или божественного Провидения⁷, — программа, которую также всегда готова принять вульгарная мысль, но которая потом оказывается невыполнимой⁸. Для

⁶ Изменив имя (лат.).

⁷ Можно рассмотреть в качестве типичного примера труды Флинта; но поскольку Гегель и гегельянцы, менее радикальные, чем Флинт, в конце концов тоже признали сотрудничество двух противоположных методов, следы этого заблуждения можно отыскать и в их «философиях истории». При этом надо подчеркнуть проведенную Гегелем ложную аналогию: якобы между априорными и историческими фактами существует та же связь, что между математикой и естественными науками: «*Man muß mit dem Kreise dessen, worin die Prinzipien fallen, wenn man es so nehmen will, a priori vertraut sein, so gut als Kepler mit den Ellipsen, mit Kuben und Quadraten und mit den Gedanken von Verhältnissen derselben a priori schon vorher bekannt sein musste, ehe er aus den empirischen Daten seine unsterblichen Gesetze, welche aus Bestimmungen jener Kreise von Vorstellungen bestehen, erfinden konnte*». (Cfr. Vorles. üb d. Philos. D. Gesch., ed. Brunstäd, S. 107—8). — «Круги, по которым проходит развитие всех начал, если нам угодно так их называть, можно априорно уподобить тем эллипсам, кубам и квадратам в одних и тех же пропорциях, коими мыслил Кеплер; ему они должны были быть известны априори до того, как он из эмпирических данных вывел свои бессмертные законы, которые дают представление о назначении тех кругов» (нем.).

⁸ Не выполнил ее даже вышеупомянутый Флинт: заплутал в предварительных исторических обзорах книг по так называемой «философии истории», а к обещанному построению так и не приступил.

людей понимающих и в этом ничего нового нет: «философия истории», которую надо построить «позитивными методами», трансценденность, которую надо обнаружить методами ложной имманентности, являются в области исторической науки точными эквивалентами «метафизики, которую надо построить экспериментальным методом», согласно рекомендациям неокритиков (Целлера и других), и которая тоже претендовала не просто на преодоление двух взаимоотталкивающихся пустот, но и на примирение их друг с другом, на слияние, после субстантивации каждой, в единую сущность. Не стану называть это чудесами алхимии (по-моему, слишком лестная аналогия), скорее, сюда подходит сравнение со стряпней бездарных поваров.

III

Не таков должен быть способ разрешения противоречий исторического детерминизма и «философии истории»; чтобы найти его, надо осознать результат взаимного опровержения, сводящего на нет и тот, и другую, и отказаться как от «планов» философии истории, так и от «причинных цепочек» детерминизма. Прогнав обоих призраков, мы вновь окажемся в отправном пункте — перед фактами грубыми и бессвязными, прочно стоящими на ногах, но не осмысленными, чтобы справиться с которыми детерминизм пустил в ход цемент причинности, а «философия истории» — волшебную палочку целесообразности. Что нам делать с этими фактами? Как превратить их из туманных в ясные? Из распадающихся в органичные? Из нечленораздельных в осмысленные? С ними и впрямь довольно трудно что-либо сделать, а уж тем более произвести упомянутое превращение. Дух бессилен перед тем, что ему чуждо, — чуждо и на деле, и лишь предположительно. Когда воспринимаешь факты в таком виде, есть соблазн усвоить презрительное отношение философов к истории, почти не изменившееся с античных времен (Аристотель считал историю «менее философичной» и «менее серьезной» по сравнению с поэзией, а Секст Эмпирик называл ее «неметодической материей») едва ли не до конца XVIII века (Кант истории не понимал и не чувствовал): философам — идеи, историкам — грубые факты, сосредоточимся на серьезных вещах, а игрушки оставим детям.

Но прежде чем поддаться этому соблазну, следует, предосторожно ради, подвергнуть его методическому сомнению (это всегда полезно) и обратить внимание как раз на те грубые и бессвязные факты, от которых и отправляется, по собственному утверждению, исторический детерминизм и к которым мы, расставшись с детерминизмом и с его дополнением — философией истории, — кажется, вернулись. Методическое сомнение прежде всего наведет нас на мысль о том, что эти факты суть

недоказанное предположение, и заставит выяснить, возможно ли его доказать; а пустив в ход пробный камень доказательства, мы в конце концов придем к выводу, что **этих фактов в действительности не существует.**

Кто, собственно говоря, утверждает их существование? — Дух, и именно в акте поиска причин. Но разве дух в данном акте располагает **сначала** грубыми фактами («*d'abord, la collection des faits*»), а **потом** ищет причины («*après, la recherche des causes*»)? Нет, он самым этим актом **делает факты грубыми**, то есть полагает их такими, какие ему требуются. Поиск причин в истории ничем не отличается абстрактных классификаций и анализов, с которыми натурализм подходит к действительности. Но абстрактный анализ и классификация влекут за собой и абстрактные суждения, иными словами, факты воспринимаются не как творения духа, осознанные в мысли, их осмысляющей, а как нечто внешнее или грубое. Скажем, перечитывая «Божественную комедию», мы во всех частностях воссоздаем ее в нашем воображении, подвергая критическому осмыслению, понимаем как особую манифестацию духа и с учетом всех сопутствующих обстоятельств и связей отводим ей соответствующее место в истории. Но когда актуальность нашего воображения и нашей мысли остается в прошлом и мыслительный процесс завершается, мы получаем возможность абстрактно проанализировать все его элементы в процессе нового духовного акта; сконструировав, к примеру, такие классифицирующие рубрики, как «флорентийская культура» или «политическая поэзия», мы скажем, что «Божественная комедия» укоренена во флорентийской культуре, а та в свою очередь — в политической борьбе коммун, и тому подобное. И одновременно нам откроется дорога к тем абсурдным проблемам, которые так раздражали Де Санктиса в отношении поэмы Данте; он блестяще их охарактеризовал, сказав, что они возникают только тогда, когда остывает живое эстетическое впечатление и поэзия попадает во власть тупых любителей шарад. Тут важно вовремя остановиться, не ступить на путь, ведущий к абсурду, не выйти за рамки чисто натуралистического подхода, простых классификаций и классифицирующих суждений (или, что то же самое, установления причинных связей), не уклониться от практической цели; поступив так, мы не допустим ничего противозаконного, напротив, осуществим свое право и вместе с тем обязанность — следовать натурализму в границах его разумности и уместности. Ибо при таком подходе вполне допустима и материализация фактов, и их внешнее или каузальное объединение; оправданно даже требование придерживаться «ближайших» причин и не заходить в классификации так далеко, что она теряет всякий практический смысл. Возможно, «Божественную комедию» и уместно классифицировать в терминах «флорентийской культуры», но классификация ее в терминах «индоевропейской культуры» или «культуры белого человека» лишена смысла.

IV

Итак, вернемся уже с большим доверием к началу всех начал, то есть не к беспорядочным, натурализованным фактам, а к уму, что осмысляет и конструирует факт; облагородим несчастные и оболганные «грубые факты» светом мысли. Тогда начало станет для нас не только отправным пунктом, но и местом назначения, не первым шагом в создании истории, а всей историей в процессе ее созидания, то есть самым созидательным процессом. Исторический детерминизм и — с еще большей неизбежностью — «философия истории» отворачиваются от **исторической реальности**: их путь к ней оказывается порочным кругом.

Истинность этого нашего утверждения поневоле подтверждает **наивный Тэн**, объясняя, что он подразумевает под «*collection des faits*»: по его утверждению, сбор включает в себя два этапа или момента; на первом документ служит тому, чтобы открыть «*à travers la distance des temps, l'homme vivant, agissant, doué de passions, muni d'habitudes, avec sa voix et sa physionomie, avec ses gestes et ses habits, distinct et complet comme celui qui tout à l'heure nous avons quitté dans la rue*»⁹, а на втором пытается открыть «*sous l'homme extérieur l'homme intérieur*», «*l'homme invisible*», «*le centre*», «*le groupe des facultés et des sentiments qui produit le reste*», «*le drame intérieur*», «*la physiologie*»¹⁰. Иными словами, какой там «*collection des faits*»! Если то, о чем говорит наш автор, происходит в действительности, если воображение способно оживить людей и события, более того — осмыслить внутреннюю природу тех и других, то есть, если достигнут синтез ощущения и понятия, являющийся собою мысль в ее конкретности, тогда история создана, — чего еще желать? Большого мы и не ищем. «Надо искать причины!» — добавляет Тэн. То есть надо убить живой осмысленный «факт», с тем чтобы вычленив из него некие абстрактные элементы, — дело, без сомнения, полезное, но лишь для памяти и практики; а к тому же (что блестяще удается Тэну) исказить задачи абстрактного анализа, блуждая в мифологии расы и момента или в какой-либо другой, но очень на нее похожей мифологии. Но, если мы хотим мыслить исторически, давайте все же остережемся убивать несчастные факты; историку действительно мыслящему нет необходимости прибегать ни к поверхностной связи причин (исторический детерминизм), ни к столь же внешней и поверхностной связи трансцендентных целей (философия истории). Причина и цель факта, осмысленного в его конкретности, могут находиться толь-

⁹ «Преодолев разделяющую нас дистанцию времени, человека — живого, действующего, наделенного страстями, привычками, голосом, внешностью, жестами, одеждой и всеми прочими, отчетливо узнаваемыми чертами, — точь-в-точь как у того человека, с которым вы только что расстались на улице» (франц.).

¹⁰ Под внешним человеком внутреннего, невидимого, сердцевину, конгломерат способностей и чувств, откуда происходит все остальное, внутреннюю драму, физиологию (франц.).

ко внутри и никогда вне этого факта, они совпадают с его реальным количеством или с его качественной реальностью. Поскольку (заметь мимоходом) определение факта как **реального**, но с **неведомой природой**, констатированного, но непознанного, — опять-таки иллюзия натурализма (предвестница еще одной иллюзии — «философии истории»): в мысли действительность и качество, существование и сущность — одно целое, и нельзя объявить факт реальным, не зная, что это за факт, то есть одновременно не квалифицируя его.

Когда мы обращаемся к конкретному факту, пребываем в нем, движемся в его пределах или, лучше сказать, осмысливаем данный факт в его конкретности, это значит, что мы переживаем постоянное возникновение и постоянное развертывание нашей исторической мысли и одновременно проясняем для себя историю историографии в ее таком же постоянном развертывании. И убеждаемся (ограничусь всего одним примером, чтобы взгляд не слишком рассеивался), что от времен Древней Греции до наших дней историческое сознание все более развивалось и углублялось — не потому, что нами были обнаружены абстрактные причины и трансцендентные цели человеческого бытия, а потому, что понимание его становилось все более полным; представления о политике и морали, религии и философии, искусстве и науке, культуре и экономике усложнялись и вместе с тем обретали внутреннюю устойчивость и определенность; и, соответственно, усложнялись и обретали более прочное единство истории этих форм деятельности. «Причины» цивилизации нам известны так же мало, как и грекам, и не более греков знаем мы о Боге или о богах, которые управляют человеческими судьбами. Однако теорию цивилизации мы знаем лучше греков и вдобавок знаем (греки этого не знали или, во всяком случае, их знание было неясным и неопределенным), что поэзия есть вечная форма теоретического духа, что регресс или упадок — понятие относительное, что нет раздельно существующих мира идей и мира их теней или потенции и акта, что рабство не является категорией бытия, а представляет собой историческую форму экономики, и так далее. Потому нам уже не приходится (разве что неким ископаемым, которые еще попадают среди нас) излагать историю поэзии, перечисляя воспитательные цели, которые ставили перед собой поэты, мы ищем форму, в которой выражается чувство; мы не теряемся при виде так называемого «упадка», а стремимся отыскать то новое и перспективное, что диалектически развивается благодаря ему; мы не считаем убогими дела рук человеческих, а единственно достойными восхищения и подражания — воздыхание о небе и аскезу, враждебную всему земному; но в акте мы видим реальность потенции, в тенях — осязаемость идеи, на земле — небо; и, наконец, мы не отчаиваемся в перспективах общественной жизни в связи с отмиранием рабовладельческой экономики — это стало бы

действительной катастрофой, если бы в действительности существовали рабы по природе своей; и так далее, в том же духе.

Такое понимание истории и внутреннего смысла историографического труда дает нам также возможность отдать справедливость историческому детерминизму и «философии истории», которые, то и дело возрождаясь, указывают нам на пробелы в наших знаниях, как исторических, так и философских, и своими иллюзорными решениями опережают диалектическое и историческое разрешение вновь и вновь возникающих проблем; надо полагать, что и впредь они не перестанут служить той же цели (которая, по сути, есть благая цель всех утопий). Несмотря на то, что в силу своего абстрактного и сугубо негативного характера исторический детерминизм и «философия истории» собственной историей не имеют, ибо не развиваются, благодаря отношениям, в которые они вступают с историей, приобретают содержание, способное к развитию; историческое развитие, иными словами, совершается и здесь, невзирая на отрыв формы от содержания, и принуждает мыслить даже тех, кто способен лишь бездумно фантазировать и схематизировать. Ясно, что между детерминизмом, который может возникнуть сегодня, после Декарта и Вико, Канта и Гегеля, и тем, что возник после Аристотеля, зияет пропасть, равно как между философией истории Гегеля или Маркса, с одной стороны, и гностицизма или христианства, с другой. Всем им свойственна трансцендентность и ложная имманентность, но любые абстрактные формы, любые мифологии, рожденные в эпоху более зрелой мысли, включают в себя эту новую зрелость; довольно бросить взгляд (оставляя в стороне натурализмы различного толка) только на «философию истории», чтобы почувствовать огромный шаг вперед от гомеровской философии истории к философии истории Геродота, чья зависть богов являет собой как бы подступ к идее нравственного закона, милостивого к малым мира сего и попирающего надменных; и далее к судьбе стоиков, то есть закону, которому подвластны даже боги; к идее Провидения, развившейся в поздней античности, к премудрости, что правит миром; затем от языческого провидения к христианскому, заключающему в себе идеи божественного правосудия, благой вести и попечения о роде человеческом; и постепенно к провидению теологов, которое избегает чудес и действует через естественную причинность, к провидению Вико, совпадающему с диалектикой духа, к идее Гегеля, то есть к поэтапному обретению свободой полноты самосознания, и, наконец, к еще бытующим мифам о Прогрессе и Цивилизации, чьей конечной целью признается искоренение всех предрассудков и суеверий на основе неуклонно растущей и крепнущей позитивной науки.

Таким образом, «философия истории» и исторический детерминизм временами становятся тонкими и прозрачными, как вуаль, покрывающая и вместе обнажающая конкретность реальной мысли; меха-

нические «причины» выглядят идеализированными, трансцендентные «божества» — очеловеченными, а факты сбрасывают большую часть своих грубых одеяний. Но как бы тонок ни был покров, он остается покровом, какой бы чистой ни казалась правда, она все же не совсем чиста, ибо где-то в глубине таится ложное убеждение в том, что для строительства истории необходимы: «материал» в виде грубых фактов, «цемент» причин и «магия» целей как три последовательных или противостоящих друг другу метода. То же самое происходит и с религией, которую высокие умы почти начисто освобождают от примитивных суеверий, а высокие души почти совсем избавляют ее этику от гетеронимии божественной власти и утилитаризма награды и наказания. Почти, но не совсем; оттого-то религии никогда не стать философией, если она не отречется от себя; оттого «философия истории» и исторический детерминизм тоже станут историей только ценой самоотречения. Воспроизводятся они, воспроизводится и дуализм, а вслед за ним — мучительный скептицизм, или агностицизм.

Философия истории самоуничтожается в истории конкретной; и поскольку так называемая «философия» не что иное, как абстрактный и негативный момент, нетрудно понять, почему мы утверждаем, что **философия истории мертва**: мертва в своей позитивности, мертва как доктрина, мертва вместе со всеми прочими идеями и формами трансцендентного. И мне бы не хотелось удлинять мое краткое (но, на мой взгляд, вполне исчерпывающее) изложение данной темы разъяснениями, которые многим (в том числе и мне самому) покажутся не слишком философскими и чересчур тривиальными. Тем не менее тривиальность для меня предпочтительнее неясности, поэтому добавлю, что, как критика «понятий» причины и трансцендентной целесообразности не запрещает употреблять эти «слова», когда они являются просто словами (например, именовать Свободу богиней или, берясь за изучение Данте, объявлять о намерении «вскрыть причину» или «причины» того или иного его поступка или творения), так же точно ничто не мешает говорить о «философии истории» и о «философствовании на предмет истории» в смысле разработки или углубления той или иной исторической проблемы. Равным образом не запрещено называть «философией истории» исследования исторической гносеологии, хотя в данном случае разрабатывается философия не столько **истории**, сколько **историографии**: эти два понятия в итальянском и в других языках принято обозначать одним словом. И, наконец, вполне допустимо (по примеру, данному несколько лет назад одним немецким профессором), подходить к «философии истории» как к «социологии», то есть увенчивать этим старым титулом эмпирическую науку о государстве, обществе и культуре.

Все эти обозначения допустимы в силу того же права, к которому апеллировал перед судьями авантюрист Казанова, оправдываясь в том, что сменил имя, — «права, которое каждый человек имеет на все буквы алфавита». Но рассмотренный выше вопрос касается отнюдь не букв алфавита; «философия истории», чей генезис и распад мы в сжатой форме показали, не просто название, которое можно употреблять по-разному, а совершенно определенная историческая концепция — трансцендентная концепция.

V. ПОЗИТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ИСТОРИИ

По примеру известного афоризма Фюстеля де Куланжа о том, что есть «история и философия, но нет философии истории», мы выведем свое определение: нет ни философии, ни истории, ни философии истории, а есть история, являющаяся философией, и философия, являющаяся историей, заключенной в ней. Поэтому все разногласия (и прежде всего споры по поводу **прогресса**) философов, методологов истории и социологов для нас сводятся к одним и тем же исторически мотивированным проблемам философии, которые связаны со всеми прочими рассматриваемыми философией проблемами.

В спорах по поводу прогресса обсуждаются вопросы о том, плодотворны или бесплодны творения человека; сохраняются они или исчезают; есть ли у истории цель и какова она; достижима ли эта цель во времени или только в бесконечности; чем является история — прогрессом или упадком, или сменой прогресса и упадка, взлетов и падений; что в ней преобладает — добро или зло; и тому подобные. Вопросы эти, если рассмотреть их внимательно, по сути, вращаются вокруг трех основных пунктов: понятий **развития**, **цели** и **ценности**, то есть вокруг понятий, которые охватывают действительность целиком, а историю только в той мере, в какой она совпадает с действительностью; то есть они принадлежат не частным наукам, философии истории, эмпирической исторической методике или социологии, а только философии и истории, в той мере, в какой она является философией.

Если перевести расхожие формулы на язык философии, они сразу же преобразуются в виде тезиса, антитезиса и синтеза, то есть так, как они осмыслились в ходе истории философии, — к ней-то и надо отсылать читателя, жаждущего разъяснений. И только мимоходом можно напомнить, что концепция действительности как развития не что иное, как синтез двух противоположно односторонних представлений: постоянства без изменения и изменения без постоянства, тождества без различия и различия без тождества, ибо развитие есть вечное преодоление и вместе с тем вечное сохранение. Под этим углом зрения одно из наиболее распространенных понятий в исторической литературе — понятие **исторических кругов** — раскрывается как неосознанная попытка избавиться от односторонности и повторное впадение в нее именно в силу ее неполной продуманности, потому что круги либо понимаются как тождественные, и мы имеем постоянство в чистом виде, либо как различные, что дает нам в чистом виде изменение. Если же понимать цикличность как вечное тождество и одновременно вечное различие, то в этом своем значении она совпадает с самой идеей развития.

Точно так же противоположные тезисы о цели в истории, о ее достижимости или недостижимости обнаруживают общий недостаток —

цель оказывается **вне** истории и в том случае, когда она считается достижимой во времени (*progressus ad finitum*¹), и в том, когда к ней можно только бесконечно приближаться (*progressus ad infinitum*²). Но если цель понимать правильно, как **внутреннюю целесообразность**, совпадающую с развитием, то в каждом его моменте она оказывается и достижимой, и недостижимой, так как любое достижение — это открытие нового горизонта, и, следовательно, в каждом моменте мы испытываем удовлетворение от обладания и неудовлетворенность, которая устремляет нас к новому обладанию³.

Наконец, та же самая ошибка лежит в основе превращения добра и зла, счастья и горя (составляющих структуру реальной диалектики) в самостоятельные структуры и порождает понимание истории как перехода от зла к добру (прогресс) или от добра к злу (упадок, регресс), где эклектически соединены два тезиса в форме чередования добра и зла, прогресса и регресса. Верное понимание — это прогресс не в форме перехода от зла к добру, как будто из одного состояния в другое, а от хорошего к лучшему, где зло есть добро, представшее в свете большего добра.

Философские решения всех этих проблем в той же степени отличны от поверхностных ответов, предлагаемых участниками спора (и обремененных своим возникновением всплеску чувств или игре воображения), в какой согласуются с глубокими убеждениями каждого человека, с его нравственным сознанием, имеющим опору в неустанном труде, вере, отваге.

Для практической и критической историографии больше значения имеют те выводы, которые можно извлечь из диалектического понятия прогресса. Именно из него происходит известнейшая историографическая максима, которую зачастую толкуют неверно и которой неверно следуют: истории надлежит не **судить**, а **объяснять**, и она должна быть не **субъективной**, а **объективной**.

Ошибочное толкование состоит в следующем: «суд» часто понимают в смысле логического суждения, того суждения, которое и есть мысль как таковая, субъективность же, которая в этом случае подлежит исключению, есть ни больше ни меньше как субъективность мысли. Именно историкам советуют отбросить теории, прекратить дискуссии по этому поводу и придерживаться фактов — собирать их, выстраивать, выжимать из них сок (например, статистическим методом). Этим советам на поверку никто не в состоянии последовать; «оборона от мысли» выливается, по существу, в оборону от «серьезной мыс-

¹ Конечный прогресс (лат.).

² Бесконечный прогресс (лат.).

³ Подробное изложение этой концепции см. в моем очерке «Concetto sul divenire» в кн.: «Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia» (4a ed., Bari, 1948), pp. 145—72.

ли» и в попытку под шумок протащить самые вульгарные и противоречивые продукты традиционного, праздного, вычурного мышления. Короче, понятая таким образом максима ошибочна, и необходимо заменить ее на противоположную: история должна высказывать суждения и обязана быть решительно субъективной. При этом ей не грозит опасность запутаться в противоречиях, которые на каждом шагу подстерегают мысль, так как мысль сама (и только она на это способна) преодолевает собственные противоречия и опасности, не отвергая соблазна эклектики и ту пресную и **нейтральную** форму суждения, которую эклектика предлагает как средство уравновесить и примирить противоположности.

Но изначальный смысл вышеупомянутой сентенции, истинное и законное значение понятий «суждение» и «субъективность», которые ею отвергаются, состоят в том, что история не должна квалифицировать факты и персонажей, являющихся ее материей, с позиций добра и зла и тем самым как будто населять мир добрыми и злыми делами, добрыми и злыми персонажами. И нельзя, разумеется, не видеть того, что бесчисленные историографы, либо претенденты на это звание и впрямь положили и кладут немало сил на этот бессмысленный и претенциозный труд: на награждение добрых и наказание злых, на навешивание историческим свершениям ярлыков прогресса или упадка и, наконец, на отделение добра от зла, словно бы речь шла о разложении химического соединения на отдельные элементы, скажем, об отделении водорода от кислорода.

Кто хочет следовать истинному смыслу этой максимы и тем самым обрести диалектическое понимание прогресса, должен считать дефектом любую встреченную в исторических сочинениях попытку объявить зло, регресс или упадок реальными фактами; иными словами, должен считать таковым малейшее проявление **негативных** суждений. Коль скоро историческое движение не переход от зла к добру и не чередование добра и зла, а переход от добра к большему добру и коль скоро задача истории объяснять, а не оглашать приговоры, то она должна формулировать только позитивные суждения и связывать одно добро с другим так прочно, чтобы между ними не оставалось места ни для зла, даже самого малого, ни для пустоты, которая, будучи таковой, также представляет не добро, а зло. Если некий факт кажется злом в чистом виде, а некая эпоха — исключительно временем упадка, то это значит, что перед нами факт не **исторический**, то есть еще не развитый исторически, не проникнутый мыслью и оставшийся во власти чувства и воображения.

А где, собственно говоря, рождается феноменология добра и зла, греха и искупления, разложения и возрождения, как не в сознании

⁴ См. по этому поводу мой очерк «Giudizi di valori» в указанной выше книге, pp. 396—410.

субъекта действия, как не в акте сотворения новой формы жизни?⁴ И в этом акте тот, кто нам противостоит, всегда не прав; то, от чего мы отрекаемся, плохо; то новое, к чему мы стремимся, воплощает для нас счастье, которое можно обрести в будущем или найти в прошлом, сохранившемся в нашей памяти (вернее, не в памяти, а в воображении) ослепительно прекрасным. Хорошо известно, какое выражение находили и находят эти иллюзии в истории и как проявлялись в поэзии, утопии, тенденциозном рассказе, злословии, апологе, легендах о любви и ненависти и так далее. Прекраснейшей и святейшей представлялась жизнь ранних христиан средневековым еретикам и деятелям Реформации и гнусной, отвратительной — жизнь папского Рима; якобинцы восхищались Спартой Ликурга и Римом Цинцинната и Брута и приходили в негодование от Франции Каролингов и Капетингов; гуманистам жизнь античных мудрецов и поэтов казалась полной света, а средневековье — погруженным во тьму; и даже в близкие нам времена мы могли наблюдать прославление ломбардских коммун и ниспровержение Священной Римской империи, и наоборот, в соответствии с тем, как преломляются одни и те же исторические факты в сознании итальянца, мечтающего о независимости Италии, или немца, ратующего за священную немецкую империю во главе с Пруссией. И так будет всегда, ибо такова феноменология практического сознания; так или иначе эти практические оценки всегда будут проникать в книги историков, поскольку именно в качестве книги они никогда не смогут представить историю в чистом виде, ее идеальную сущность и хотя бы в своей фразеологии, в своем образном строе будут отражать практические нужды и проекты. Но историческое сознание как таковое есть сознание логическое, а не практическое, имеющее последнее одним из своих предметов; история, которая была жизнью, теперь становится мыслью, где больше нет места противоположностям воли и чувств. Для истории нет хороших и плохих фактов, для нее все факты хороши, когда осмыслены во всей своей глубине и конкретике; в ней нет враждующих партий, в ней все входит в одну партию — в этом и состоит суть исторического взгляда. Поэтому для нее равны церковь катакомб и церковь Григория VII, римские трибуны и феодальные бароны, ломбардская лига и император Барбаросса. История не **судья**, но **адвокат**; судьей она стать не может без того, чтоб не стать несправедливой, не смешать мысль с жизнью, не подменить логические суждения симпатиями и антипатиями чувства.

Выражением чувств довольствуется поэзия; и тут нелишне заметить, что такой прославленный историк, как Шлоссер, оставивший за собой право и обязанность с кантианской строгостью и отвлеченностью судить исторические факты, считал своим научным идеалом поэтическое творение — «Божественную комедию». Поскольку поэтические элементы присутствуют во всех мифах, неудивительно, что явление, именуемое историческим **дуализмом** (имеется в виду история, составлен-

ная как бы из двух течений, которые, сливаясь, никогда не смешивают своих вод, — добра и зла, истины и заблуждения, рационализма и иррациональности), характерно не только для христианской религии, но также для мифологий и теологий (таковы они и есть) гуманизма и Просвещения. К осознанию проблемы дуализма ценностей и к формулировке понятия развития, снимающего ее в своем высшем единстве, пришел только XIX век, который именно поэтому (а вовсе не благодаря своим филологическим и археологическим открытиям, в которых он не слишком превосходит четыре предыдущих столетия) получил название «век историзма».

Следовательно, 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 своем 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. Явление, вызывающее негодование, не может служить достоянием истории, в лучшем случае предпосылкой пока еще не сформулированной исторической проблемы. Негативная история — это еще не история, ее негативность должна уступить место положительной мысли, она должна отказаться от этических и практических суждений, от поэтических образов, от эмпирической иллюстративности, от всего, что допустимо для речи (но не для мысли) наравне с понятиями плохого человека и эпохи упадка.

Если недостаток негативной истории берет начало из закрепления диалектической антитезы добра и зла, из гипостазирования идеальных моментов развития, то из неверного понимания другой стороны этого понятия, а именно вечного постоянства, вечного сохранения накопленного, рождается другое историческое отклонение, именуемое *элегической историей*, ложное, как и первое, по определению. То, что хранится и обогащается в ходе истории, и есть сама история, жизнь духа; прошлое живет лишь в настоящем, преображаясь в нем как его сила. Всякая частная форма (индивид, действие, установление, творение, мысль) обречена погибнуть, гибнет даже искусство, хотя его называют вечным (каковым оно в некотором смысле и является), но оно живо только в той мере, в какой воспроизводится, преображается, освещается новым светом в душе потомков; гибнет даже истина в своей конкретной определенности, поскольку сохранена она может быть только включенной в систему более широкой истины и, следовательно, измененной. Но те, кто не в состоянии подняться до исторического осмысления, те, кто со всем пылом души прилепляются к индивиду, произведению, верованию, установлению, будучи не в силах помыслить отстраненно, склонны

переносить бессмертие духа в его всеобщности на одно из частных и конкретных явлений духа; а поскольку эти явления, несмотря на все их старания, погибают, притом часто у них на глазах, то мир для них окутывается сумраком и печальная история агонии и смерти всего прекрасного становится единственной историей, какую они способны изложить. Это тоже поэзия, и едва ли не высочайшая — поэзия, создаваемая теми, кто, навсегда потеряв дорогое существо, способен на большее, чем только слезы, и, подобно Данте, узнавшему о смерти возлюбленной, что «так была прекрасна», сможет видеть, как гаснет солнце, и дрожит земля, и птицы, прерывая свой полет, падают с небес. Но история не может быть *историей смерти*, она может быть только *историей жизни*; и всякому понятно, что нет более достойного поминовения усопших, чем изучение их дел при жизни, того, что они произвели на свет и что живет в нас, — истории их жизни, а не их смерти, которую чистые души стремятся скрыть под покровом, а грубые и жестокие, напротив, представляют в уродливой наготе и смакуют с нездоровой настойчивостью. Вот почему все истории, излагающие смерть, а не жизнь людей, государств, установлений, обычаев, литературно-художественных идеалов и религиозных убеждений надо считать ложными (или, в лучшем случае, поэтическими, если они обладают достоинствами поэзии); всякая историческая скорбь, всякий плач по тому, что было и чего больше нет, сводились бы к обычной тавтологии (ведь если было — ясно, что уже нет), когда бы не вели к игнорированию того факта, что в этом прошлом не все погибло, что прошлое живо, и живо вечной жизнью, поскольку стало настоящим; именно в этом, в ложной перспективе, которая здесь выстраивается, и состоит принципиальная ошибочность подобных историй.

Порой случается, что историков, живописующих мрачными красками сцены агонии и похорон, коим они присваивают имя истории, вдруг повергает в полнейшую растерянность изучаемый ими документ: до них вдруг явственно доносятся взрыв смеха, вздох удовлетворения или торжествующий крик радости. Как же так (спрашивают они себя), как могли эти люди жить, любить, плодиться, петь, рисовать, рассуждать, когда с востока и запада раздавалась трубная весть о конце света? Но они не отдают себе отчета, что конец света существует лишь в их воображении (оно богато элегическими мотивами, да скудно умом), а в действительности его нет и никогда не было, о чем как раз и свидетельствуют эти неуместные звуки; с другой стороны, они более чем уместны, так как напоминают чересчур забывчивым о том, что история продолжает свой неутомимый труд и что ее мнимая агония — лишь родовые схватки, а ее мнимый последний вздох — лишь крик новорожденного, к которому надо прислушаться, ибо он возвещает рождение нового мира. В отличие от индивида, который умирает, поскольку (как говорил Алкмеон Кротонский) не может *τῆν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι* — связать свое начало и конец, история не умирает никогда, ибо в ней эта связь неразрывна.

VI. ГУМАНИЗМ ИСТОРИИ

Освобожденная от рабского подчинения потусторонней воле и слепой естественной необходимости, от трансцендентности и ложной имманентности (которая в свою очередь есть трансцендентность), мысль воспринимает историю как творение человека, как продукт человеческого ума и стремлений; так возникает форма истории, которую мы назовем **гуманистической**.

Сначала этот гуманизм выражается в простом противостоянии природе или потусторонним силам и несет в себе дуализм. С одной стороны, человек с его силами — умом, знаниями, осмотрительностью, волей к добру; с другой — нечто ему не поддающееся, мешающее, путающее самые блестящие замыслы, рвущее сотканное им полотно, заставляющее ткать его снова. История в таком ее понимании принимает односторонний вид, поскольку вторая сторона не вступает с первой в диалектическое взаимодействие, а представляет собой нечто совершенно чуждое, постороннее, случайное, палку в колесе. Только та часть истории, которая занимается человеком, проникаема для разума и потому открывает возможность рациональных объяснений. Все, что идет от противного, может быть названо, но не объяснено: это материал не для истории, а в лучшем случае для хроники.

Ранняя форма гуманистической истории имеет несколько названий: **рационалистская, интеллектуальная, абстрактная, индивидуалистическая, психологическая**, но самое употребляемое из всех (не будем дознаваться, посредством каких метафор и какого метабазиса она его заслужила) — **прагматическая** история. И форма эта в целом подвергнута осуждению современной мыслью, которая под такими названиями, в особенности под **рационализмом и прагматикой**, постепенно стала понимать историографическую недостаточность и ущербность, а самые характерные прагматические объяснения сделала притчей во языцех, превратив в иллюстрацию того, чего должен избегать всякий серьезный историк. Но в истории культуры и науки часто случается, что приговор вынесен и единодушно одобрен, из него сделаны практические выводы, а ясного сознания причин, этот приговор породивших, и всего мыслительного процесса, который к нему привел, нет. В данном случае этот процесс можно кратко охарактеризовать следующим образом.

Прагматика обнаруживает причины исторических явлений в человеке, но человек **воспринимается как абстрактный индивид** и противопоставляется не только вселенной, но и другим людям, тоже абстрактным; таким образом, история предстает как механическое действие и противодействие непроницаемых друг для друга сущностей. При подобной механической схематизации никакой исторический процесс не

будет понятен: сумма всегда оказывается больше слагаемых, и чтобы свести концы с концами, приходится искать помощи у теории «малых причин», порождающих «великие следствия». Абсурдная теория, поскольку очевидно (даже если не спорить с правомерностью таких понятий, как малое и великое, причина и следствие), что великие следствия могут быть порождены только великими причинами, и потому эта формула, вместо того чтобы указывать на исторический закон, поневоле выражает ущербность теории, не способной удержаться на уровне своих претензий. Поскольку рационального объяснения, к которому она стремилась, так и не последовало, возникает целый рой домыслов, его замещающих; все они нанизываются на мотив абстрактного индивида. Не менее знаменательной и не менее знаменитой является прагматическая характеристика религий как сказок, которые слагают и распространяют жадные попы, пользующиеся невежеством и доверчивостью черни. Но прагматическая история в своих измышлениях не всегда сохраняет эгоистический колорит и пессимистическую интонацию; ее напрасно обвиняют во внутреннем эгоизме и утилитаризме, вместо того чтобы предъявить истинное обвинение — в уже упомянутом абстрактном индивидуализме. Этот абстрактный индивидуализм можно, впрочем, считать высоко нравственным, ведь и в самом деле прагматика изобилует образами мудрых законодателей, добрых монархов и благодетелей человечества, даровавших ему научные открытия, изобретения, образцовые общественные установления. Если жадный священник обманывал паству, грубый деспот тиранил беззащитные и ни в чем не повинные народы, укоренившееся заблуждение порождало самые странные и нелепые обычаи, то благодеяния просвещенного монарха и законодателя порождали эпохи счастья, способствовали процветанию искусств, оберегали поэтов, пробуждали научную мысль и ускоряли развитие промышленности; об этой прагматической концепции до сих пор напоминают такие ставшие нарицательными выражения, как «век Перикла», «век Августа», «век Льва X», или «век Людовика XIV». И так как предметом вымышленных объяснений могут быть не только индивиды, но и большие и малые события, превращенные наравне с индивидом в абстракции, в то, что Вико назвал бы «фантастическими универсалиями», то та же прагматика порождает способы объяснения, которые принято называть «катастрофическими»: они состоят в поисках некоего события, которому приписывается решающая роль в счастливом или несчастном повороте истории. Примеры такого рода объяснений также широко известны, поскольку в наше время встречаются с настойчивой критикой: это падение Римской империи как следствие варварских нашествий, европейская цивилизация XII и XIII веков как следствие крестовых походов, возрождение классической литературы как следствие завоевания турками Константинополя и эмиграции ученых византийцев в Италию и тому подобное. Как действие отдельно взятого

индивида оказывалось слишком слабым объяснением исторического события, в связи с чем приходилось привлекать множество индивидов в их совместных или враждебных действиях, так и одна-единственная причина выглядела малоубедительно, и прагматики исправляли этот дефект своего метода, составляя целые списки исторических причин: такое перечисление причин могло продолжаться до бесконечности, но никогда ничего не объясняло по той всем известной причине, что прерывное (сколько к нему ни прибавляй и сколько его ни умножай) никогда не порождает непрерывного. Так называемая теория причин или исторических факторов, продолжающая наряду с многими другими умственными склонностями прагматики жить в современном сознании (вообще говоря, враждебном этой традиции), превратилась из теории в признание неспособности подчинить историю посредством индивидуализированной причинности; словом, мы имеем не столько решение, сколько новую проблему.

Упорно держась за человеческую сторону истории, противопоставляя ее природной и сверхприродной, прагматика, как мы убеждаемся, не способна оставаться в границах человеческого, то есть сохранять рациональность; начав с дегуманизации индивида, превращенного в абстракцию, она мало-помалу начала обращаться к другим историческим факторам и дошла наконец до естественных причин, которые столь же абстрактны, как и причины индивидные. Это значит, что прагматика, утверждавшаяся как гуманизм, увязла в натурализме, от которого так решительно отрецировалась. И, как мы успели заметить, увязает в нем тем глубже, чем большей абстракцией становятся человеческие индивиды не только в отношениях между собой, но и по отношению к остальной, враждебной им, вселенной. Кто же на самом деле управляет историей в данной системе взглядов? Человек или нечеловеческие силы, либо природные, либо божественные? Утверждение, что историю делают только люди, последовательно провести не удастся: прагматическая концепция не может обойтись без иного, наряду с человеком, творцом истории, которого в разные времена нарекают Роком, Случаем, Фортуной, Природой, Богом или каким-либо иным именем. Именно во времена господства прагматической историографии, когда только и говорилось, что о разуме и мудрости, с уст короля и его друга философа сорвалось выражение, окрашенное в монархические тона или в тона придворной лестницы: *Sa Majesté le Hasard!*¹ И тут не обошлось без компромиссов и эклектики; и прагматика, дабы избавиться от неловкости, охотно твердит, что делами человека наполовину правит осмотрительность, а наполовину случай, что ум это, конечно, важно, но нельзя не принимать во внимание фортуны, и так далее. Но кто с точностью определит, какая каждому принадлежит доля? Кто определит, тот, может, и есть един-

¹ Его Величество Случай! (франц.)

ственный истинный творец истории? А поскольку человеком он быть не может, прагматика неизбежно увлекается своим натурализмом прямо к трансцендентности и иррациональности. Притом она влачит за собой шлейф всех своих противоречий, всех видов дуализма, являющихся ее частными аспектами: невозможность развития, регресс, торжество зла. Индивид в схватке с чужеродной силой, как бы она ни называлась, иногда одерживает победу, а чаще терпит поражение, но и победа его ненадежна: в итоге победителем всегда оказывается враг, наносящий поражения и делающий ненадежными победы. Индивиды — это муравьи, раздавленные глыбой, и если какой-нибудь муравей вдруг спасется и произведет себе подобных, а те вновь примутся за работу, глыба упадет на них снова; она будет обрушиваться на каждое новое поколение и когда-нибудь придавит его совсем; одним словом, она, эта глыба, правит жизнью трудолюбивых муравьев, приносит им много зла и никакого добра. Взгляд, прямо скажем, пессимистический.

После многих попыток преодолеть эти трудности прагматическая историография была подвергнута пересмотру, целью которого было сохранить изначальный гуманистический пафос, но освободить его от абстрактного атомизированного индивидуализма — тем самым уменьшался риск возвращения к натурализму и повторного впадения в трансцендентный агностицизм и мрачное отчаяние пессимизма. Ключевое понятие, возникшее в ходе критики прагматики и возрождения гуманизма, называлось когда так, когда иначе, но удачнее всего — историческим умом или разумом, «провиденциальным» умом или «предусмотрительным» разумом.

Высокая ценность этого понятия состоит в изменении характера гуманизма: из абстрактного он превращается в конкретный, из монистического или атомистического в идеалистический, из приземленного в космический, из бесчеловечного, то есть берущего человека в его противостоянии другому, в истинно человеческий, общий для всех людей и для всей вселенной, которая от начала до конца человекна, ибо духовна. История же в этой концепции не является более ни творением природы или потустороннего Бога, ни жалким созданием нереального, эмпирического индивида; теперь ее творец — индивид реальный, то есть дух в процессе его вечного самоопределения. Поэтому для нее нет противников, а каждый противник одновременно ее подданный, то есть одна из сторон той диалектики, которая составляет ее внутреннюю сущность; и принцип объяснения она ищет не в каком-либо частном акте мысли или воли, не в отдельном индивиде и не в их совокупности, не в событии, причинно обусловившем другие события, и не в скоплении событий, ставшем причиной одного события; нет, она ищет его внутри самого процесса мысли, процесса, в котором мысль открывает себя перед самой собой, ибо, чтобы понять самое себя, ей нет нужды апеллировать к тому, что ей чуждо. Объяснение истории в этом случае совпадает с ее

развертыванием, тогда как объяснение с помощью абстрактных причин убивает процесс, — это все равно что пытаться возратить жизнь труп, приставляя отрезанную голову к телу.

Когда в наши дни историки и просто здравомыслящие люди, не имеющие отношения к философии, твердят о том, что мировая история не зависит от воли отдельных индивидов, от таких случайных вещей, как длина носа Клеопатры, от анекдотов; что никакое историческое событие не может быть следствием обмана или недоразумения, а только необходимости и сознательного убеждения; что область духа не отдельный индивид, а весь мир; что объяснение факту всегда надо искать во всем организме, а не в части, оторванной от целого; что история могла развиваться только так, как развивалась, и в своем развитии она повинуется собственной железной логике; что каждый факт имеет свою причину и нет индивида, ошибающегося во всем, — и приводят другие, подобные этим соображения, из числа которых я взял наугад лишь малую часть, они, должно быть, не ведают, что тем самым лишней раз подвергают критике прагматическую (и косвенно — натуралистическую и теологическую) историю и высказываются в пользу истории идеалистической. Если бы они это делали сознательно, то не стали бы допускать других, прямо противоположных, высказываний — о причинах, случайностях, упадке, климате, расе и тому подобных, в которых заявляет о себе отброшенная точка зрения. Но, видимо, тянуть за новым понятием отбросы старых и отживших — злая участь сознания, именуемого обыденным или вульгарным, однако в данном случае главное то, что сознание вынуждено иметь дело с новым понятием и ориентироваться на него в своих оценках.

Поскольку все вопросы историографической философии снимаются в рамках общей философии, невозможно проиллюстрировать то новое понятие истории, которое XIX век противопоставил прагматическому понятию, без подробного изложения философских доктрин, а такое изложение, помимо обилия ненужных подробностей, привело бы к повтору того, что уже было объяснено в других работах. Я же намерен только, считая это понятие известным (а именно, что история есть творение не абстрактного индивида, а Разума или Провидения), исправить порок, на мой взгляд, заложенный в форме, данной ей Вико или Гегелем, утверждающими, что провидение, или разум, играя на частных целях и страстях людей, подводит их к более высокому состоянию духа и в этом проявляет некую благодушную хитрость.

Если понимать эту форму буквально (а не просто как образное выражение истины), то, боюсь, даже в лоне идеалистического понятия появится призрак дуализма и трансцендентности. Потому что для индивида такое положение относительно идеи и Провидения оборачивается если не разочарованием (напротив, своего рода принудительным удовлетворением), то уж во всяком случае заблуждением, хотя и

благодетельным, индивид и провидение или индивид и разум предстают не единством, а двойственностью; индивид занимает низшее положение, идея — высшее, иными словами, сохраняется дуализм и обоюдная трансцендентность Бога и мира; давно подмечено, с другой стороны, что мысль Гегеля, а тем более Вико, сохраняет теологическую основу. С точки зрения последовательного идеализма индивид и идея — это единое целое, они равны и тождественны друг другу и только в метафорическом смысле можно говорить о мудрости идеи и о безумии и заблуждениях индивидов.

Однако кажется несомненным, что фактически индивид подвержен бесконечным заблуждениям: он то и дело ставит перед собой недостижимые цели, а достигает тех, которых не ставил. Шопенгауэр (следующий в этом за Гегелем) развил теорию любовной иллюзии, посредством которой воля влечет индивида к увековечению человеческой особи; всем известно, что не только отношения мужчины и женщины связаны с иллюзией (*le tromperies réciproques*²), иллюзии сопровождают нас повсеместно, каждое наше дело выступает в окружении надежд и миражей, далеких от реальности. Главной же иллюзией оказывается следующая: индивид полагает, что трудится в поте лица ради своей жизни, ради того, чтобы сделать ее полнее, на самом же деле он трудится, чтобы умереть; он желает, чтобы завершение его трудов стало утверждением жизни, а оно становится свидетельством его кончины; он стремится обрести покой в жизни, но покой можно обрести только в смерти. Как же в таком случае отрицать дуализм иллюзии и реальности, индивида и идеи? И можно ли отвергнуть единственное объяснение, способное в какой-то степени сгладить их разногласие, а именно признать, что идея использует иллюзии индивида в своих целях, даже если при этом нельзя избежать допущения трансцендентности идеи?

В действительности же все высказанное означает, что заблуждается не тот индивид, который любит, трудится, жаждет покоя, а тот, который считает, что все это иллюзия: иными словами, иллюзорна сама иллюзия. В плане феноменологии мысли она возникает в результате процесса абстрагирования, который, как известно, разрушает единство, а в данном случае отделяет результат от процесса или акт от деятельности, где только первый реален, сопровождение от сопровождаемого, составляющего с ним единое целое (ведь нет отдельно духа и его свиты, а есть единый дух в своем развитии), отдельные этапы процесса от его последовательности, которая есть сама его суть, и так далее. Зарождается эта иллюзия в самом индивиде, едва он принимается размышлять о себе, в самом начале этих размышлений, которые в свою очередь представляют собой диалектический процесс. Но в конкретном размышлении или, лучше сказать, в конкретном сознании нет целей, которые не

² Взаимные заблуждения (франц.).

осуществлялись бы в самом процессе, где цель никогда не является абсолютной, или же абстрактной, а целью и средством одновременно. Возвращаясь к популярной теории Шопенгауэра: только тот, кто принимает людей за животных или того хуже, может считать любовь процессом, предназначенным для биологического размножения особи, в то время как всякий знает, что любовь оплодотворяет душу, а не только лоно, и порождает образы и мысли, мечты и действия, а не одних детей. Разумеется, в ходе действия мы сознаем лишь его моменты или его протекание; для осознания процесса его целокупности необходима новая духовная ситуация, необходимо отрешиться от действия и обратиться к нему взгляд историка. Но иллюзии нет сейчас и не было тогда, как не было и нет абстрактного индивида, которого морочит Провидение, выступающее в отношении его в роли скорее сострадательного лекаря, нежели вдумчивого наставника, и третирующего весь людской род как сборище животных, подлежащих дрессировке и не способных к просвещению.

После Вико и Гегеля есть ли смысл останавливаться на концепциях, которые являются предметом спора для историков и методологов нашего времени и которые возвращают нас, но в вульгарной (то есть натуралистической и потому бесплодной) форме к проблемам соотношения индивида и идеи, прагматической и идеалистической истории? Быть может, следует проявлять больше терпимости, быть может, из исследования этих споров можно извлечь нечто полезное, но я прошу меня уволить от таких трудов и ограничусь лишь замечанием по поводу уже некоторое время дебатированного вопроса: является ли история историей «масс» или «индивидов». Конечно, он выглядел бы попросту нелепо, если бы под «массой» понималось то, что это слово и означает, то есть сборище индивидов. И поскольку не слишком хорошо вкладывать в уста противников смехотворные идеи, допустим, что под «массой» в данном случае понимается нечто совсем иное — например, «дух», движущий массой индивидов; в таком случае мы возвращаемся к той проблеме, которую только что рассматривали. Противоречие между «коллективистской» и «индивидуалистической» историографией примирить нельзя, пока первая считает источником идей и институций общности, а вторая — гениального индивида, ведь оба утверждения истинны в том, что утверждают, и ложны в том, что отвергают, причем не только когда явно отвергают идеи своего противника, но и когда тайно отвергают сам принцип единства.

Уместнее будет призыв к осторожности в связи с другим историографическим направлением, которое внешне до того схоже с отстаиваемым мною, что их легко спутать: это направление, именуемое то социологическим, то институциональным, то ценностным, при всем разнообразии своего содержания и различии умственного уровня его приверженцев, сохраняет общую и постоянную черту — считает подлинной историей историю обществ, институтов, человеческих ценностей, а не просто ис-

торию индивидов. Последней отводится в лучшем случае второстепенная роль, либо потому, что она не вызывает к себе особого интереса, либо из-за ограниченности ее познавательных возможностей; в этом случае (как бы возвращая по обратному адресу высокомерие, проявленное прагматической историей) ее приравнивают к хронике или роману. Но в подобном дуализме, в подобном неистребимом противоречии заложено глубокое различие между эмпирической или натуралистической концепцией ценностей, институций и обществ и концепцией идеалистической. Последняя ставит своей целью не создание рядом с абстрактной индивидуалистической и прагматической историографией абстрактной истории духа, некоей всеобщей абстракции; идеалистическая концепция исходит из того, что индивид и идея, взятые в отдельности, есть две разнозначные абстракции и как таковые не пригодны для того, чтобы составить предмет истории, а подлинная история — это история индивидуального в его всеобщности и всеобщего в его индивидуальности. Вопрос не в том, чтобы забыть о Перикле ради политики, о Платоне — ради философии или о Софокле — ради трагедии, а в том, чтобы осмыслить и представить политику, философию и трагедию через Перикла, Платона и Софокла, а последних, напротив, как воплощение политики, философии и трагедии в определенный исторический момент. Ведь если вне связи с духом индивид не более, чем сонный морок, то таким же сонным мороком является и дух вне его индивидуализации, а стать универсальным исторический взгляд может, только став индивидуализированным: всеобщее опирается на индивидуальное и наоборот. Если существование Перикла, Софокла и Платона нам безразлично, разве не станет нам от этого безразличным и существование Идеи? А кто выбрасывает из истории индивида, пусть хорошенько приглядится — он непременно заметит, что либо, вопреки своим намерениям, никого не выбросил, либо вместе с индивидом выбросил и саму историю.

VII. ОТБОР И ПЕРИОДИЗАЦИЯ

Так как факт является историческим в той мере, в какой он осмыслен, и так как ничто не существует вне мысли, вопрос, какие факты являются историческими, а какие нет, не имеет никакого смысла.

Факт не исторический означает факт не осмысленный и, следовательно, не существующий, а несуществующие факты вряд ли кому-либо встречались. За исторической мыслью всегда следует другая связанная с ней мысль, а за ней еще одна и еще, — и до тех пор, пока мы бороздим великое море бытия, нам никуда не уплыть из четко определенного моря мысли.

Однако не худо бы объяснить, каким образом возникает ложное положение о существовании двух разных категорий фактов — исторических и не исторических. Объяснить это легко, если вспомнить то, что было сказано о процессе превращения истории в хронику, которая как история умирает, оставляя за собой немые следы своей жизни, а также о задаче эрудиции или филологии которые ради культурных целей сохраняют эти следы и собирают разрозненные сведения, документы, памятники. Но сведениям, документам и памятникам несть числа, и собрать их все не только невозможно, но и противно целям все той же культуры, которой приносит пользу умеренный или пусть даже значительный запас фактов, но от их избытка, чтобы не сказать — бесконечности — она бы просто задохнулась. Поэтому собиратели одни данные переписывают, другие отбрасывают; одни бумаги складывают по порядку в пачки, другие рвут, или жгут, или отправляют в утиль, причем последних гораздо больше; антиквар кое-какие предметы выставляет в витрине, кое-какие складывает, а прочие без сожаления уничтожает или выбрасывает, иначе он будет уже не собирателем, а маньяком, представляющим тип, неоднократно осмеянный в фельетоне или комедии. Поэтому в обязанности архивариусов входит не только собирать, тщательно хранить документы и составлять описи, но и проводить их отбор и выбраковку; поэтому в рецензиях филологов рефреном проходит хвала разумному эрудиту и хула тому, кто, вопреки разуму, включает в состав своих анналов архивные подборки и коллекции документов в количестве, граничащем с бессмыслицей. Словом, все — и эрудиты, и филологи — **отбирают**, и всем этот **отбор** показан. Каков логический критерий этого отбора? Его не существует: нет логического критерия, указующего нам, какие сведения или документы полезны и важны; нет именно потому, что отбор имеет практический, а не научный характер. Более того, отсутствие логического критерия дало пищу известному софизму, который пользуется популярностью у собирателей-маньяков: они, вполне обоснованно утверждая, что сгодиться может все, с полным

безрассудством загромаждают пространство всяким хламом и с ревнивой нежностью любят им. Критерий состоит в самом отборе, обусловленном, как любое экономическое предприятие, знанием ситуации, а в данном случае практическими и научными нуждами определенного момента или эпохи. Поэтому отбор ведется хотя и с умом, но без применения философского критерия; его обоснование и оправдание только в нем самом; оттого-то мы и твердим то и дело о такте, чутье, инстинкте собирателя и эрудита. Помочь этому отбору можно, проведя логическое разграничение между общественными и частными фактами, основными и вспомогательными документами, прекрасными и безобразными, замечательными и незначительными памятниками; но окончательное решение о том, что сохранить, а чем пренебречь, все равно принимают исходя из практических соображений. Эти практические соображения нельзя считать **объективным** качеством фактов: разделение фактов на «достойные» и «не достойные» войти в историю, на «исторические» и «неисторические» — это дело воображения, дело лексики и риторики, и к сути отношения не имеет.

Тот кто путает историю с эрудицией, необоснованно приписывает истории методы последней и понимает в буквальном смысле только что упомянутое метафорическое разграничение, тот не может не оставаться в недоумении перед вопросом: как не заплутать в бесконечности фактов, как выработать критерий отделения «исторических фактов» от «не достойных войти в историю»? Но опасность заблудиться в истории никому не грозит, поскольку, как мы могли убедиться, ее проблемы выдвинуты самой жизнью и мысль разрешает их по мере перехода от смуты жизни к ясности сознания. В истории всегда есть проблема, есть решение, есть переход к другой проблеме, но нет проблемы выбора между двумя или многими фактами: нужный ей факт она создает сама, его осмысляя. В ней нет места отбору, как нет ему места в искусстве, которое от тьмы чувства восходит к ясности изображения и никогда не теряется среди избытка образов, поскольку само создает образ в его единстве.

Смешение истории с эрудицией не только порождает неразрешимую проблему отбора, но и лишает смысла проводимое эрудицией разделение фактов на значительные и незначительные. Незначительные факты — это тоже факты, вернее, следы фактов, сведений, документов и памятников; так или иначе их можно рассматривать как отдельный класс, наряду с классом значительных фактов. Факты же неисторические, или не осмысленные, суть ничто и, если поставить их рядом с историческими, осмысленными фактами как явление того же рода, они сообщат последним свою призрачность и уничтожат не только разграничение фактов, но и саму историю.

После чего анализ принципов, отличающих факты исторические от неисторических, в глазах сторонников такого деления теряет всякий

смысл: если тезис признается ложным, то нет необходимости входить в детали его обоснования. Может случиться (явление вполне обычное), что указываемые разграничительные признаки не лишены некоторой основательности или по меньшей мере дают повод для различий: например, когда под историческими фактами подразумевают общие, а под неисторическими — частные факты, и в этой связи ставится вопрос о соотношении всеобщего и индивидуального; или под историческими фактами — те, которыми оперирует собственно история, а под неисторическими — разрозненные события хроники, и тогда возникает вопрос о соотношении истории и хроники. Но это перечисление признаков сразу обнаруживает свою ошибочность, если рассматривать его как попытку логическим способом разграничить, какие факты история должна разрабатывать, а какими пренебречь, и определить качества, присущие первым и вторым.

Таким же превратностям подвержена и **периодизация** истории. Несомненно, осмысление истории включает в себя ее периодизацию, поскольку мысль есть организм, диалектика, драма и, как таковая, имеет периоды: начало, середину, конец и все прочие идеальные паузы, которых требует драма. Но эти паузы идеальны, а потому неотделимы от мысли; они соединены с нею, как тень с телом, как молчание со звуком, они следуют за нею, когда она неизменна и когда она меняется. Христианские мыслители делили историю на предшествующую и последующую Спасению; эта периодизация не была приложением к христианской мысли, а была самой христианской мыслью. Мы, современные европейцы, делим историю на античность, средневековье и современную эпоху, и хотя к этой периодизации упорно придираются критики, говоря, что она введена незаконно, неизвестно как, не освящена авторитетом великих имен, без учета мнения философов и методологов, но периодизация все-таки держится и не исчезнет на данном этапе нашего сознания; а то, что возникла она стихийно, неосознанно, следует отнести скорее к ее достоинствам, чем к недостаткам, ведь это означает, что она была порождена на свет не по чьей-то прихоти, а следовала за развитием современного сознания. Когда античность перестанет играть такую важную роль, как в наши дни, когда исчезнет потребность изучать греческий и латынь, эллинскую философию и римское право; когда для средневековья действительно наступит закат (а он еще не наступил), когда новая общественная форма, отличная от той, что возникла на руинах средневековья, вытеснит нашу, тогда и основная историческая проблема, и определенный ею исторический кругозор изменятся; тогда-то, возможно, античность, средневековье и современность сольются в одну эпоху, и драматические паузы распределятся иначе. Это справедливо не только в отношении великих эпох, но и всех прочих исторических периодов, которые отличаются друг от друга историческим материалом и способами его восприятия. Иногда можно услышать, что

всякая периодизация имеет «относительную» ценность, но надо добавить: «относительную и абсолютную одновременно», — как и всякая мысль, ибо периодизация имманентна мысли и приобретает определенную форму в соответствии с ее формой.

Однако же практические нужды хроники и эрудиции проникли и в эту область; как внутренний ритм поэзии в трактатах по метрике становится внешним, дробится на слоги и стопы, долгие и краткие гласные, тоническое и ритмическое ударение, строфы и стиховые группы, так и внутреннее время исторической мысли (то время, которое и есть сама мысль) хроника превращает во внешнее время, во временную последовательность, чьи элементы пространственно отделены друг от друга. Схема и факты уже не едины, а разъединены; факты располагаются по схеме и складываются в большие и малые циклы (например, часы, дни, месяцы, годы, века и тысячелетия, где берутся за основу обращения Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца). Такова **хронология**, благодаря которой мы знаем, что история Спарты, Афин и Рима имела место в первом тысячелетии до Рождества Христова, а история лангобардов, вестготов и франков — в первом тысячелетии нашей эры и что теперь идет второе тысячелетие; тем же способом мы устанавливаем, что конец Западной Римской империи настал в 476 году н. э. (хотя на самом деле либо раньше, либо позже); что франк Карл был коронован в Риме папой Львом III в 800 году; что в 1492-м была открыта Америка, а в 1648-м окончилась Тридцатилетняя война. Нам очень важно все это знать, или, точнее (поскольку знаний все это не дает никаких), важно располагать этим способом обозначения сведений, чтобы при случае легко и быстро отыскать их; никто не думает охаивать хронологию, хронику и синхронистические таблицы, хотя есть опасность (но в каком человеческом деянии нет той или иной опасности?), что добрые люди вообразят, будто цифра порождает событие, подобно тому как стрелка часов, доходя до часовой отметки, включает механизм боя; или (как говорил мой старый профессор), что в году 476-м опустился занавес после представления античной истории, чтобы тут же подняться для представления истории средневековой.

К сожалению, такие фантазии приходят в голову не только людям наивным и рассеянным; они же лежат в основании бесплодных и бесполезных поисков так называемой **объективной и естественной** периодизации. Именно христианские хронисты сообщили хронологии это онтологическое значение, сопоставив тысячелетия истории мира с днями его сотворения и возрастными годами жизни; даже в XIX веке Феррари в Италии и Лоренц (независимо от итальянского предшественника) в Германии выдвигали теорию исторических периодов в соответствии с поколениями, исчисленными в тридцать один с небольшим или в тридцать три с небольшим года каждое и сгруппированными в тетрады или триады, которые составляют сто двадцать пять или сто лет. Но дело не

в числах и не в хронологических схемах: той же самой ошибке — превращению периодизации в нечто внешнее и натуралистическое — подвержены все учения, утверждающие, будто история народов проходит те же стадии, что и индивид в своем биологическом и психологическом развитии, или дух в его становлении, или что-либо иное. И все эти учения, будучи натуралистическими, являются вместе с тем и мифологическими, если только не используют эти сопоставления в эмпирических целях, то есть так же, как используется хронология хроникой и эрудицией, и если не проявляют разумную осторожность (которая и здесь необходима) в подходе к проблемам, которые и при неверной постановке исследования могут продемонстрировать всю свою важность. И это освобождает нас (точно так же, как в отношении вышеупомянутых критериев отбора) от разбора подобных доктрин во всех деталях, ведь если их основные допущения фантастичны, следовательно, их научная ценность ничтожна. Ничтожна в той же мере, как ценность псевдокритических методов, которые, выдвигая претензии на объяснение природы искусства и оценку творений человеческого воображения, берут за исходный пункт те абстрактные элементы, на которые в чисто практических целях дробится живой организм произведения искусства.

VIII. РАЗЛИЧИЕ (СПЕЦИАЛЬНЫЕ ИСТОРИИ) И РАЗДЕЛЕНИЕ

Понятие истории, которое вы выработали, — истории, которая имеет внутри, а не вне себя все нужные ей документы, внутри, а не вне себя свои причины и цели, которая составляет одно целое с философией и из самой себя определяет свое строение и свой ритм, — это понятие предполагает тождество истории и акта мысли. Тем самым она избегает от всяких припарок и пластырей, которые предлагались ей в целях излечения от воображаемого недуга и вызвали недуг действительный.

Спору нет, завоеванная самостоятельность — великое преимущество, но она тут же встречается с весьма серьезной трудностью. Со всеми сложными и легко принимаемыми на веру дистанциями покончено, и возникает впечатление, что история как мыслительный акт тождественна сознанию универсального индивида, в котором уничтожаются все различия. А это есть не что иное, как мистицизм, который прекрасно подходит для единения с Богом, но не годится для осмысления мира и деятельности в этом мире.

Едва ли уместно добавлять, что единение с Богом не исключает сознания различия, изменения, становления. В таком случае источником этого сознания является индивидуальная интуиция (но при этом непонятно, как подобная форма интуиции может сочетаться со всеобщностью мысли), либо сам акт мысли (но при этом различие, считавшееся устраненным, вновь выносится в мысль и разрушает ее простоту). Мистицизм, который выдвигает на первый план особенное и различное, или же **исторический мистицизм**, был бы терминологическим противоречием, ибо мистицизм антиисторичен, внеисторичен по своей природе.

Но все эти противоречия возникают именно тогда, когда акт мысли воспринимается мистически, то есть не как действительный акт мысли, а как нечто негативное, как простое снятие эмпирических различий, что освобождает мысль от иллюзий, но оставляет ее не заполненной самой собой. Таким образом, мистицизм, выступающий яростным противником трансцендентности и натурализма, сохраняет в себе отпечаток того, что им отвергнуто, поскольку ему нечем его заменить, и поддерживает их существование, хотя и в негативном плане. Но воистину действенного отрицания эмпиризма и трансцендентности, отрицания позитивного, достигает не мистицизм, а **идеализм**; достигает не в непосредственном, а в **опосредованном** сознании; не в недифференцированном тождестве, а в тождестве, которое есть **различие** и, следовательно, **мысль** как таковая.

Акт мысли есть сознание духа, идентичное сознанию, вследствие чего этот акт является актом самосознания. А самосознание привно-

сит в тождество различие: различие субъекта и объекта, теории и практики, мысли и воли, общего и частного, воображения и ума, пользы и нравственности, иными словами, все возможные различия тождества при всех возможных исторических конфигурациях вечной системы различий — *perennis philosophia*¹. Мысль — это суждение, а высказывать суждение значит различать, объединяя; и различие здесь не менее реально, чем тождество, а тождество — не менее, чем различие; они реальны не как две разные реальности, а как единая реальность, представляющая собой диалектическое единство (или диалектическое различие).

Из такого понятия духа и мысли в первую очередь следует, что история, преодолев эмпирические различия, не отказывается от различий и, загасив блуждающие огни, не остается в темноте, поскольку в ней самой горит огонь различия. Будучи предметом мысли, история есть предмет суждения, такого суждения, которое, как мы могли видеть, является не просто реакцией чувства, но познанием фактов в их внутренней сути. И здесь ее единство с философией проявляется во всей конкретности, поскольку чем больше философия углубляет и оттачивает свои дистинкции, тем более углубляется в частное; и чем крепче она охватывает это частное, тем прочнее овладевает собственными понятиями. Прогресс философии и прогресс историографии осуществляется в неразрывном единстве.

Другой вывод, следующий из вышесказанного, стоит еще ближе к практике историографии — это отказ от ошибочной идеи **общей истории**, возвышающейся над **специальными историями**, то есть истории, которая одна якобы является истинной и потому главенствует над историей политической, историей экономической или социальной, историей морали или нравственных чувств и идеалов, историей поэзии и искусства, историей мысли и философии. Будь это так, мы вновь оказались бы в плену дуализма и его обычных последствий: один из двух терминов плохо проведенной их дистинкции лишается в этом случае содержания — либо общая история, которой нечего делать, так как специальные истории все сделали за нее, либо специальная история, которой остается только подбирать крошки с пиршественного стола. Можно, конечно, присвоить общей истории содержание одной из специальных, а прочие задвинуть куда-нибудь подальше; лучшее, что можно сказать о таком неловком приеме — то, что это просто игра слов, не имеющая опоры в логических дистинкциях и противопоставлениях; много хуже — принимать эту искусственную историю всерьез, закрывая тем самым путь к пониманию реального течения истории. Наверное, нет такой специальной истории, которую бы не пытались поднять до уровня общей истории: когда ее называют **политической** и **социальной**, то приложением к ней служат картины литературы, искусства, философии, ре-

¹ Вечная философия (лат.).

лигии и других малых жизненных сфер; когда — **историей идей** или **умственного прогресса**, то на низшую ступень помещается социальная история и все остальные; когда — **экономической историей**, то все прочие становятся историями или хрониками «надстроек», то есть, по сути, миражей, создаваемых развитием экономики, необъяснимым и непонятым развитием, вне мысли, вне воли, которые лишь вскипают на поверхности воздушными пузырьками и лопаются. Никакой другой **реальной** истории, кроме **специальной**, не существует: мысль осмысляет явления постольку, поскольку различает их в их особенности и потому не создает никакой иной истории, кроме истории идей, фантазий, политических действий, апостольских миссий и тому подобного.

Но столь же справедливо и правомерно обратное утверждение: **не существует ничего, кроме общей истории**, — утверждение, направленное против представления о множестве историй, обладающих каждая своим особым предметом и выстраивающихся одна за другой, по очереди, по порядку или по ранжиру: политическая история, история промышленности и торговли, история обычаев, история религии, история философии и науки, история литературы и искусства и так далее, часть за частью, глава за главой. В литературном плане, для удобства читателя это может оказаться полезным, но историческому пониманию только вредит, ибо совершается без учета логического взаимоотношения частей, их диалектической связи. После всех этих **историй историю** еще только надлежит создавать (это всем ясно). Абстрактная дистинкция и абстрактное тождество в равной мере далеки от конкретных дистинкции и тождества, то есть от их взаимоотношения.

Когда эта взаимосвязь не рвется и история осмысляется в своей конкретности, то сразу обнаруживается, что одну ее сторону нельзя помыслить без другой. Невозможно, например, полностью понять учение философа, не изучив в какой-то мере его как человека и не разделив человека и философа, не охарактеризовав как философа, так и человека и не сведя две эти характеристики в одну, отражающую двуединство жизни и философии. Точно так же необходимо различать в философе философа как такового и оратора или художника, человека, подверженно-го своим личным страстям или поднявшегося до осознания долга, и так далее. Отсюда следует, что история есть одновременно история социальная, и политическая, и литературная, и религиозная, и этическая, — здесь и берет начало вера в то, что одна из этих историй главная, а именно та, которую лучше знает и больше ценит автор; не случайно «историю философии» часто называют «философией истории» или «социальную историю» — «подлинной историей философии» и так далее. На самом деле продуманная до конца история философии есть всеобщая история (и точно так же история литературы и всякого иного проявления духа) не потому, что не нуждается в остальных, а потому что обязана им всем; поэтому-то и нужно историкам развивать в себе уни-

версализм и быть универсально образованными, поэтому-то и плохи историки-специалисты — чистые философы, чистые филологи, чистые политики или чистые экономисты, которые в силу своей однобокости не понимают даже своей специальности, а лишь «владеют» ею как чем-то абстрактным и мертвым.

Теперь мы подходим к основной дистинкции, без которой невозможно обойтись в осмыслении истории: к различению **формы** и **материи**. Именно благодаря ему мы, например, понимаем искусство — через материю (переживания, ощущения, страсти и тому подобное), которой художник сообщил форму; понимаем философию — через события и явления, породившие проблемы, которые сформулировал и разрешил мыслитель; понимаем действия политика — через идеи и стремления, которым он внял и которые, подобно гениальному художнику, претворил в жизнь; мы понимаем все это и благодаря умению отличить **внешнюю** историю от **внутренней**, то есть от внешней истории, которая становится внутренней. Различие материи и формы, внешнего и внутреннего является различием диалектическим и тем самым оберегает нас, его вводящих, от риска впасть в дуализм самого худого толка и от прагматических фантазий о человеке, борющемся против враждебной природы. Ибо наша мысль заключается в том, что внешнее и внутреннее не есть две реальности или две формы реальности, но что внутренним и внешним, материей и формой предстают время от времени все формы в отношении друг друга и материализация каждой для идеализации другой есть вечное круговое движение духа в его всеобщей относительности, движение, которое является прогрессивным, поскольку ни одна из этих форм не имеет привилегии оставаться только формой, и ни одна не обречена вечно пребывать в плену материи. Что является материей истории философии и искусства? Обычно говорят — история общества и этики. А что является ее материей? История философии и искусства. Стоит установить истинную связь материи и формы, как немедленно падает тот исторический метод, который располагает факты по одной стороне, а идеи по другой, как соперников и врагов, и потому не способен решить свою задачу, то есть показать, как из фактов рождаются идеи, а из идей — факты, как один ряд вечно переливается в другой.

Если история основана на различии (тождестве) и составляет одно целое с философией, то вполне понятна та важность, какую для развития историографии имеют исследования самостоятельного значения той или иной специальной истории, поскольку они являются не чем иным, как отражением, зачастую смутным и неточным, исследований философов. Всем известно, какой мощный толчок получила историография благодаря новому пониманию искусства и воображения и вместе с тем мифологии и религии; в XVIII веке оно с трудом пробивало себе дорогу, но восторжествовало в начале XIX; у истоков нового видения поэзии и

мифа обычно помещают Вико, а вслед за ним Гердера и других; у истоков новой истории изобразительных искусств — Винкельмана и других. Более ясное понимание философии, права, традиций и языка привело к обновлению соответствующих областей историографии, за что славят Гегеля, Савиньи, Гумбольдта и всех, кто внес вклад в развитие специальных историй. Понятно теперь, отчего велось столько споров о том, что важнее, история государства или история культуры, и представляет ли история культуры отдельную и, может быть, даже более широкую область, чем история государства, и является ли прогресс, о котором повествует история, только прогрессом разума или также практическим и моральным, и тому подобное; все эти споры являются ответвлением фундаментального философского исследования форм духа, их связи и различия и точного соотношения каждой из них с прочими².

Но хотя историк различает и объединяет, он никогда не **разделяет**, а **разделения**, которые делались и делаются в истории, есть результат процесса абстрагирования, который (как мы видели) противостоит актуальности живой истории и лишь подводит ее неодоушевленные остатки под хронологическую, то есть вполне внешнюю схему. Именно таким образом написанные и, следовательно, ушедшие в прошлое истории получают название (всякая историческая мысль в ее вечной действительности названия не имеет: ее название — это она сама), и отделяются одна от другой, и классифицируются с помощью эмпирических понятий. Примеры таких классификаций в виде пространных таблиц в изобилии встречаются в книгах методологов, и составлены они, как и следовало ожидать, в соответствии с одним из двух общих критериев: критерием качества объектов (история религии, обычаев, идей, установлений и т. д.) и критерием **пространственно-временного** расположения (европейские, азиатские, американские истории, истории античности, средневековья, нового времени, Древней Греции, Древнего Рима, новой Греции, средневекового Рима и т. д.), что вполне согласуется с процессом абстрагирования, который, разделяя понятия, на одной стороне помещает **абстрактные формы духа** (объекты), а на другой — **абстрактные ощущения** (пространство и время). Не стану называть бесполезным не только это разделение, но и эти таблицы, ограничусь лишь замечанием, что даже истории философии и искусства или какой-либо иной идеальной формы духа, воплотившись в книгу или трактат, превращаются в явления эмпирические, ибо содержат в себе не только различие, но также единство и всеобщность. Замечу также, что, подобно тому, как существуют истории философии или искусства в эмпирическом смысле, точно так же нет препятствий к тому, чтобы в аналогичном смысле говорить об общей истории, отделенной от специальных, и даже — об истории прогресса, истории упадка, истории добра и зла, истины и заблуждения.

² См. Приложение, II и там же, последняя сноска.

Смешивающие разделение и различие, то есть эмпирический подход, который дробит историю на специальные истории, и философский, который всегда объединяет и только в объединении различает, обречены на ошибки, аналогичные тем, которые мы уже разбирали. Среди них — бесконечный спор по поводу «проблемы» и «пределов» той или иной истории или группы специальных историй: проблемы такой не существует, пределы логически определить невозможно ввиду их условности, с чем в конце концов все после бурных волнений и соглашаются; волнений могло бы быть меньше, если бы за исходный пункт взяли не периферию, а центр, то есть гносеологический анализ. Более серьезную ошибку представляет собой сотворение бесчисленных *entia imaginationis*³, которым присваиваются те же права, что и метафизическим сущностям и духовным формам; отсюда попытки создавать историю абстракций, как будто они являются живыми частями единого духа; отсюда же — бесчисленные надуманные проблемы и фантастические решения, которые встречаются в книгах историков и которые здесь упоминать не стоит. Читатель уже в состоянии сам дать им правильные оценки. Очевидно также, что *entia imaginationis* наравне с «отбором» фактов и хронологической их схематизацией или датировкой входят как вспомогательные элементы в любое конкретное изложение исторической мысли, поскольку и различие между мыслью и абстракцией есть различие идеальное и действительно только в единстве духа.

IX. «ИСТОРИЯ ПРИРОДЫ» И СОБСТВЕННО ИСТОРИЯ

Надо вернуться к упомянутому нами процессу классификации и связанному с ним заблуждению натурализма, превращающего воображаемые сущности в исторические факты и в принцип исторической классификации, — вернуться, чтобы до конца понять разницу между собственно историей и историей, принадлежащей к области так называемых естественных наук; ее тоже принято называть историей, — «**историей природы**», — но она является историей только по названию.

Недаром несколько лет назад был выражен горячий протест¹ против смешения этих двух форм умственного труда, одна из которых предлагает подлинную историю, какой может быть, например, история Пелопоннесской войны, или Ганнибаловых войн, или древнеегипетской цивилизации, а другая — ложную историю вроде так называемой истории животных организмов, строения Земли (геология), образования солнечной системы (космогония). Не случайно многие отмечают, как плохо одна согласуется с другой, например, история цивилизации с историей природы, — их во многих трудах помещают рядом, как будто одна исторически продолжает другую; на самом деле между ними непреодолимый разрыв, который все смутно ощущают, и лучше всех — историки по духу и призванию, которые держатся от нее подальше, ибо она вызывает у них инстинктивное отвращение. По этому поводу не раз высказывались замечания такого рода: история историков всегда имеет в качестве своего предмета нечто индивидуально детерминированное и идет по пути внутренней реконструкции, тогда как история натуралистов изучает типы и абстракции и идет по пути аналогий. И, наконец, не случайно эту ложную историю, или **квазиисторию**, обвиняли в том, что она сводит в общую хронологическую схему объекты, не имеющие единого местоположения в пространстве, — так что самое подходящее для нее название **Метаистория**.

Такого рода построения в основном составляют на основе номенклатуры классов, от самого простого до самого сложного, — эта классификация, результат абстрактного анализа и обобщения, выстраивается затем в воображении как история развития от простого к сложному. Право классификационных таблиц на существование неоспоримо, и так же неоспорима их польза, поскольку, опираясь на воображение, они облегчают понимание и запоминание.

¹ Со стороны профессора экономики Готтля на VII Конгрессе немецких историков, состоявшемся в Гейдельберге. Материалы его можно прочесть в печати под не слишком ясным и не слишком точным названием: «Die Grenzen der Geschichte» («Границы истории»), Leipzig, Duncker u. Humblot, 1904.

³ Воображаемых сущностей (лат.).

Спорными они становятся, лишь когда отдаляются от самих себя, теряют свою суть, претендуют на решение несвойственных им задач и принимают всерьез их воображаемую историчность. Это весьма характерно для метафизики натурализма, а особенно для **эволюционизма** — самой поздней ее формы; и виной тому не столько ученые (они, как правило, осторожны, и более или менее отчетливо сознают ограниченность своих схем), сколько дилетанты от науки и от философии, коим мы обязаны множеством книг, где излагается без всякой тени сомнения происхождение мира, гладко и беспрепятственно совершается переход от клетки или даже туманности прямо к Французской революции, а то и к социалистическим движениям XIX века. Так возникают «всемирные истории», а лучше сказать, космологические романы (тот же случай, что и со всеобщими историями), в основе которых лежит не чистая мысль, всегда носящая критический характер, а мысль пополам с воображением, что дает в итоге миф. То, что нынешние эволюционисты являются творцами мифов и без устали переписывают в современном стиле первые главы книги Бытия (описание становится более изощренным, но с той же наивностью, что была свойственна вавилонским или израильским священнослужителям, это описание выдается за историю), нет нужды доказывать во всех подробностях, это ясно само собой, стоит только указать на их место в системе логических категорий.

Приговор этим научным чудищам уже произнесен: и тем скептическим отношением, с которым они столкнулись среди критических умов, и тем фактом, что свою фортуна они искали и нашли среди плебса или «широкой публики», опустившись до орудий пропаганды. Нам же для наших дальнейших целей необходимо самым четким образом определить, как возникают и функционируют системы классификаций, имеющие видимость исторических. С этой целью отметим, что системы классификаций и мнимые истории используются не только в области так называемых естественных наук или наук, изучающих мир живых организмов, но также и в этике, в науках о человеческом мире. Возьмем самый простой и очевидный пример: когда производится отвлеченный анализ языка и выделяются части речи, такие, как существительное, глагол, прилагательное, местоимение и так далее, когда слово раскладывается на звуки и слоги, когда исследуется стиль и метафоры разделяются на классы, тогда приходится иной раз выстраивать последовательности, идущие от простого к сложному, и это порождает иллюзию, что у языка есть история: либо история постепенного обретения новых частей речи, либо история перехода от звука к слогу (односложные языки), от слога к соединению слогов (многосложные языки), от слова к предложению, метру, ритму и так далее. Воображаемые истории, они происходили только в кабинетах ученых. И точно так же литературные жанры, абстрактно вычлененные и сгруппированные по возрастающей сложности (лирика, эпос, драма), кладутся в основу истории поэзии,

состоящей из трех эпох: в первой, самой ранней, доминирует лирика, затем эпос и, наконец, драма. То же самое происходит с классификациями абстрактных политических, экономических, философских и прочих форм, также дающих фактические проекции в историю. Историки с одинаковой неприязнью смотрят как на естественнонаучные и мифологические прологи, что напоминает им сожительство с трупом, так и на соединение конкретной истории с историей абстрактной, которая даже по виду своему с ней не сочетается. Сколько раз на Де Санктиса сыпались со всех сторон упреки в том, что он не предварил свою «Историю итальянской литературы» очерком о происхождении итальянского языка и его связях с латинским, а быть может, и с индоевропейскими языками, либо о населявших Италию народностях; примером вопиющей исторической и научной слепоты нужно считать попытку исправить композицию этого классического труда и внести в него никому не нужные добавления. Сам же Де Санктис, много размышляя над тем, откуда концов избрал в качестве исходного пункта обзор культуры при швабском дворе и сицилийскую поэтическую школу и безо всяких колебаний отложил в сторону языковые и этнические абстракции, которые его тонкому историческому чутью представлялись совершенно не сочетаемыми с тенцоной Чулло, ритмами фра Якопоне или балладами Гвидо Кавальканти, то есть с явлениями вполне конкретными.

Надо также учитывать, что системы классификаций и псевдоисторические или подобные им построения опираются не только на живые, то есть воспроизведенные современной мыслью, истории, но и на мертвые, то есть на архивные сведения, документы, памятники; тем самым ложные истории, берущие начало из естественных наук, ничем принципиально не отличаются от ложных историй, происходящих из гуманитарных наук. Таким образом, в их основе часто лежит непонимание истории, а целью тех и других — не непосредственной, что есть поддержание жизни живой истории, а опосредованной — являются манипуляции с прахом, с останками почившего мира, с инертными отбросами истории.

Уместность такого расширения понятия абстрактной, аналогизирующей или натурализующей истории на сферу, которую эмпирически обозначают как «духовную» (в отличие от той, которую эмпирически обозначают как «природную»), не вызовет сомнений у тех, кто знает и учитывает великое благо, воспоследовавшее для философии от замены реалистического понятия «природы» идеалистическим понятием «конструирования», которое человеческий дух производит с действительностью, представляя ее как «природу»; над этим понятием неутомимо и кропотливо трудились философы, начиная с Канта, сделавшего первый шаг, до наших дней. Вывод из этого, важный для нас, для проблемы, теперь нас занимающей, таков: под влиянием вполне законного

требования отделить историю абстрактную от истории конкретной, историю натурализующую от истории мыслящей, историю фиктивную от истории подлинной можно ступить на ошибочный путь агностицизма, ограничив историю человеческой областью, которая одна якобы познаваема, и объявив все остальное предметом метаистории, лежащим за пределами человеческих знаний; тем самым воспроизводится, только на более высоком уровне, определенный вид дуализма. Но если метаистория, как было указано, проявляется и в человеческой области, то значит, эта формулировка неточна и для агностицизма попросту нет почвы. Не может быть у мысли двойного объекта — человека и природы, не может быть применительно к ним двух разных методов, не может один быть познаваем, а второй как чистая абстракция — нет; мысль всегда направлена на историю, на историю действительности, которая едина, и вне мысли нет ничего, поскольку природный объект, взятый именно как объект, есть не более чем миф, а в реальности своей он не что иное, как все тот же человеческий дух, который налагает свои схемы на прожитую и осмысленную историю или на оставленные ею следы. Утверждение, что природа не имеет истории, надо понимать в таком смысле, что природа как произведение разума и абстрактная конструкция истории не имеет, ибо сама не является ничем, в ней нет ничего реального; а противоположное утверждение — что и природа есть историческое образование и историческая жизнь — включает в себя человека и природу, которых можно разделить лишь эмпирически, лишь абстрактно) вся есть развитие и жизнь.

Какое существенное различие имеется между, с одной стороны, геологическими слоями или растительными и животными останками, которые поддаются систематизации, но не осмыслению в живой диалектике их генезиса, а с другой стороны, — останками так называемой человеческой истории, и не только теми, что именуются доисторическими, но даже документами нашей вчерашней истории, которую мы забыли и уже не понимаем, которую мы можем при желании классифицировать, выстраивать в хронологическом порядке, дописывать с помощью воображения, однако совершенно не способны превратить в предмет мысли. Эти два внешне различных случая имеют одно и то же логическое основание. В так называемой «человеческой истории» тоже есть «история естественная», а так называемая «естественная история» тоже была когда-то «человеческой», то есть историей духа, хотя теперь, отодвинувшись от нас на такое расстояние, она предстает пред нашим не способным проникнуть внутрь ее взором как мумия, как механизм. Вы хотите понять подлинную историю лигулов или сиколов времен неолита? Попробуйте, по мере возможности, мысленно перевоплотиться в лигура или сиколов времен неолита, а если такой возможности нет или вам это не нужно, довольствуйтесь описанием, классификацией и рас-

кладыванием по порядку черепов, утвари и обломков наскальных росписей, которые вы обнаружили. Хотите понять подлинную историю травинки? Прежде всего попытайтесь перевоплотиться в эту травинку, а если не удастся — довольствуйтесь анализом ее частей и при желании сочиняйте их псевдоисторию. Мы вернулись тем самым к понятию, с которого я начал эти историко-логические размышления, — к понятию **современной** истории и хроники как истории **прошлой**; мы опираемся на это понятие и вместе вновь подтверждаем его правильность, разрешая в его свете антиномию «собственно истории» и «истории природы», которая, заявляя претензии на это имя, почему-то подчиняется законам, отличным от законов единой и единственной истории. Понятие истории и хроники помогает разрешить эту трудность, присваивая «истории природы» статус **псевдоистории**.

I. ДОСТОВЕРНЫЕ СВЕДЕНИЯ

Если подлинная история — та, что прошла внутреннюю верификацию и потому есть история в идеальном плане современная, история настоящего, если, с другой стороны, в истории, основанной на свидетельствах, нет истины, но нет и прямой лжи, она ни истинная, ни ложная (*hoc est, a fertur*¹), возникает законный вопрос по поводу происхождения и задачи тех бесчисленных допущений, на которых основывается любое самое серьезное историческое исследование, хотя их соответствие истине не установлено и они лишь «признаются» истинными.

Когда мы создаем историю учения, которое называется *coincidentia oppositorum*², или поэмы под названием «Гробницы», латынь кардинала из Кузы и стих Фосколо нам понятны, как наши собственные мысли, как слова, обращенные нами к нам самим, и достоверность этих исторических фактов одновременно является логической истиной. Но то, что трактат «*De docta ignorantia*»³ был написан в конце 1439 — начале 1440 года, а поэма Фосколо — по возвращении поэта в Италию после долгой военной службы во Франции — это сведения, основанные на свидетельствах, о которых мы не можем сказать иного, кроме того, что их можно считать достоверными, ибо они в некотором роде засвидетельствованы, но утверждать, что они истинны, мы не можем, и сколько бы историческая критика ни трудилась над их обоснованием, она не в силах помешать вновь появившемуся документу или новому прочтению старого документа их опровергнуть. И при этом никто не станет изучать творения Николая Кузанского или Уго Фосколо, не заглянув в биографические данные, которые сохранились об их авторах.

Один хваленый методолог наших дней даже создал удивительную теорию, объясняющую наше доверие к вышеупомянутой группе сведений чем-то вроде телепатии, едва ли не спиритическим возрождением прошлого. Но в этой доверии нет ничего загадочного, тут не требуется столь головоломное объяснение, которому не поверил бы даже Горацийев иудей. Напротив, речь идет о том, что мы изо дня в день наблюдаем в нашей частной жизни, в быту. Мы пишем в дневнике о том, что сделали, или заносим в книгу расходов свой дебет и кредит, а потом, спустя какое-то время, эти факты целиком или частично выпадают у нас из памяти, и единственный аргумент в пользу того, что они действительно имели место и надо их считать истинными, — наше собственное пись-

¹ Не «так есть», а «так говорят» (лат.).

² Единство противоположностей (лат.).

³ «Об ученом незнании» (лат.).

менное свидетельство: что написано пером... И с таким же доверием мы относимся к дневникам или расходным книгам других: предполагаем, что если написано, значит было. Без сомнения, такое предположение, как всякое предположение вообще, может быть фактически ошибочным: возможно, запись сделана в момент рассеянности или прострации или слишком поздно, когда воспоминание о происшедшем уже стерлось в памяти и стало неточным, а может быть, его заведомо сделали неточным, чтобы обмануть других. Именно поэтому мы не привыкли принимать на веру всякое письменное свидетельство: как правило, мы устанавливаем его достоверность, сравнивая с другими записями, проверяем надежность и добросовестность писателя или свидетеля; именно поэтому в уголовном кодексе предусмотрены наказания за подлог и фальсификацию документов. И хотя эти строгие предосторожности не могут полностью пресечь мошенничество, обман или заблуждение (подобно тому как суды, учрежденные для того, чтобы карать виновных, нередко отпускают преступников на свободу и подчас осуждают невиновных), тем не менее практика документальных свидетельств в целом считается надежным способом установления истины, и, поскольку потенциальный вред здесь все же гораздо меньше пользы, эту практику ценят, сохраняют и развивают.

Тем же, что делают люди в повседневной жизни, можно сказать, занят и род людской в целом: освобождает свою память от бремени бесчисленных сведений и сохраняет их вовне, где они становятся документальными свидетельствами, не поддающимися верификации, но все же в целом не утрачивающими статус достоверности. Следовательно, историческое доверие — продукт не телепатии или спиритизма, а разумной экономии, осуществляемой духом. Отсюда активное неприятие искажений и извращений исторической критикой, равно как и ее приверженность достоверным свидетельствам, «тому, что должно считать истинным при нынешнем состоянии науки», и разделение прочих сведений на недостоверные, вероятные, весьма вероятные, что могут иногда пойти в ход за неимением более надежных; и, наконец, отсюда же идет недовольство «гиперкритикой», когда та, постоянно оттачивая свое критическое острие, оспаривает ценность любого самого непосредственного и авторитетного свидетельства и в этом случае нарушает, так сказать, правила игры, которая должна идти *sub regula*⁴ (и гиперкритика полезна, но польза от нее сводится к тому, чтобы, как уже было сказано, напоминать, что история, основанная на свидетельствах, — это, по сути, история чисто внешняя и никогда не станет историей фундаментальной, истинной, современной, историей настоящего).

Выяснив происхождение или природу «достоверных» свидетельств, мы получаем ответ и на вопрос об их предназначении: оно, разумеется,

⁴ По правилам (лат.).

не в том, чтобы создавать или подменять подлинную историю, а в том, чтобы держать для нас наготове всякого рода малозначительные подробности, которыми не стоит труда загромаждать память: это помещало бы делам более насущным. Точное время написания «*De docta ignorantia*» хотя и может повлиять на толкование той или иной частности в философии Николая Кузанского, но не имеет никакого отношения к той роли, которую учение о единстве противоположностей играет в развитии логики; и если бы замысел «Гробниц» возник еще до отъезда Фосколо во Францию, это, несомненно, в чем-то изменило бы наше представление о душевном и умственном развитии поэта, но никак, или почти никак, не отразилось бы на толковании нами великой поэмы. Те, кто из-за обуявшей их неуверенности и сомнений в правдоподобии второстепенных деталей вообще разуверились в существовании исторической правды, уподобляются человеку, выпустившему из памяти события собственной жизни за тот или иной год и на этом основании сделавшему вывод, что он ничего уже не знает о себе и в настоящем, которое подытоживает прошлое и сохраняет в себе все, что в нем действительно представляет интерес. С другой стороны, такого рода свидетельства — стимул покопаться в самих себе, дополнение к тому, что мы обнаружим в результате этих размышлений и самоанализа, а также проверка нашей мысли на истинность, что происходит, если свидетельства истинные и достоверные не противоречат друг другу. Отказаться от облегчения и помощи, которые подают нам достоверные свидетельства, из опасений, что некоторые из них могут быть ложными, или из-за того, что все они носят внешний, общий и расплывчатый характер, значило бы (повторяя ошибку Декарта и Мальбранша) отвергнуть **авторитет рода человеческого**. Впрочем, здравому историческому мышлению не страшна даже такая великая жертва, для него важно, чтобы авторитет — пусть даже авторитет рода человеческого — никогда не подменял собой мысль человечества, за которой в любом случае остается первенство.

II. АНАЛОГИЯ И АНОМАЛИЯ СПЕЦИАЛЬНЫХ ИСТОРИЙ

В ходе предыдущих теоретических разъяснений мы отвергли идею **всеобщей** истории (во времени и пространстве)¹, равно как и идею **общей** истории (духа в его неограниченной обобщенности и единстве)², и взамен выдвинули противоположный двойной тезис: история всегда является **частной** и всегда **специальной**, и как раз эти два определения представляют собой подлинную и конкретную **всеобщность**, подлинное

¹ См. выше, с. 35—37.

² См. выше, с. 72—74.

и конкретное **единство**. При этом мы ничего не потеряли, поскольку отвергнутая нами всеобщность является фиктивной, или **воображаемой**, а отвергнутое нами единство — **абстрактным** или, если угодно, непросветленным. Так называемые всеобщие истории — это, по существу, либо частные истории, присвоившие себе такое имя на правах литературного произведения, либо собрания, своды, сопряжения частных историй, либо, наконец, романы; и точно так же общие и сводные истории либо являются таковыми лишь по названию, либо внешним образом соединяют разные истории, либо сводятся к метафизическим и метафорическим игрушкам.

Отказ от этих двух типов историй влечет за собой также и отказ от довольно распространенного и прочно укоренившегося предрассудка (коему мы сами отчасти отдали дань)³, негласно восстанавливающего в своих правах мифическую всеобщность: согласно ему, среди специальных историй, отражающих в своем различии различные формы духа (их всеобщность и единство состоит лишь в том, что всякая форма духа есть весь дух в этой форме), некоторые имеют универсальный характер, прочие же — только монографический. Типичный случай — различие между историей философии и историей поэзии или искусства; предмет первой — великая, единственная и общая для всех людей философская проблема, предмет второй — проблемы чувства и воображения, затрагивающие отдельный момент духовного развития или в лучшем случае отдельных художников; и поэтому первая последовательна, вторая дискретна, первая поднимается до общего, универсального видения, вторая ограничивается своим особым взглядом. Но более «реалистическое» представление о философии отнимает у нее эту привилегию по отношению к истории искусства и поэзии и всякой иной специальной истории; неверно, что человечество вечно решает одну и ту же философскую проблему и что ее новые, все полнее отражающие истину решения образуют единый путь прогресса и составляют всеобщую историю человеческого духа, которая служит опорой для остальных историй. Верно как раз противоположное: философские проблемы, с которыми сталкивались или еще столкнутся люди, бесконечны, и каждая имеет частное, индивидуальное выражение; а ложное впечатление единственности проблемы порождено логической ошибкой, совершению которой способствовали исторические обстоятельства: например, проблема, считавшаяся высшей по религиозным соображениям, рассматривалась как основная и единственная, а группировки и обобщения, которые делаются из чисто практических целей, воспринимались как реальная общность и единство⁴. Даже «всеобщие» истории философии при ближайшем рассмотрении оказываются наравне со всеми прочими либо

³ В «Эстетике», I, гл. XVII (десятое издание, с. 149).

⁴ См. в этом Приложении, III.

историей определенной проблемы, интересующей данного философа-историографа, либо надуманной и произвольной конструкцией, либо сводом разнообразных исторических рассказов на манер хрестоматии или философской энциклопедии. Сводить воедино историко-философские проблемы, их классифицировать, показывать, как виднейшие мыслители всех наций и эпох решали тот или иной класс проблем, — дело не только не запрещенное, а напротив, весьма полезное. Но при этом мы остаемся в рамках натуралистического подхода к истории философии, который преодолевается, лишь когда очередной мыслитель увязывает с занимающей его проблемой те, что были уже выдвинуты в прошлом и ее готовили, временно отстраняя другие, с ней не соотносящиеся, — не отбрасывая, разумеется, а именно отстраняя, чтобы обратиться к ним, когда новая проблема сделает такое обращение необходимым. Ведь даже в компендиумах, которые кажутся самыми полными, самыми «объективными» (то есть «вещественными»), имеет место определенный отбор в соответствии с теоретическими интересами составителя, который, несмотря на все свои старания, всегда хотя бы отчасти остается философ-историографом. Словом, все происходит точно так же, как в истории поэзии и искусства, где живым и полнокровным историческим исследованием является лишь критическое осмысление отдельных поэтических индивидуальностей, а все остальное — абстрактная классификация художников по времени, месту, предмету, характеру и по степени художественного мастерства. И не надо ссылаться на то, что, в отличие от поэзии и искусства, всякая философская проблема непременно смыкается с другими и отсылает к общефилософской проблематике; как раз в этом смысле различия меж ними нет: в каждом отдельном произведении искусства заключены вся история и весь космос. Отсюда видно, насколько противоречат современному взгляду на философию и историю требования или попытки распространить на историю поэзии и искусства обобщающий, универсальный метод истории философии. Методологическая задача наших дней состоит как раз в том, чтобы придать историям поэзии и искусства более гибкую структуру, освободить их от тирании отвлеченных концепций и социологических теорий и использовать их усовершенствованную форму как образец для истории философии.

С помещением истории философии в разряд частных историй едва ли есть необходимость доказывать, что другое требование, которое и поныне звучит со всех сторон — требование «общей» и «всеобщей» истории науки, — также лишено основания: подобная история была бы невозможна, даже если историю науки допустимо было бы рассматривать наравне с историей философии, но она невозможна вдвойне — и потому, что под одним названием объединяются такие разные явления, как науки естественно-испытательские и науки математические, и потому, что даже в одном классе наук отдельные дисциплины не связа-

ны между собой в силу неустранимой разнородности данных и постулатов, от которых они отталкиваются. Если всякая частная философская проблема смыкается и звучит в унисон со всеми остальными философскими проблемами, то всякая научная проблема, наоборот, тяготеет к замкнутости в себе, и нет более деструктивной тенденции для науки, чем тенденция к «единому принципу» объяснения всех фактов: известно немало попыток подменить плодотворную науку бесплодной метафизикой, в которой одно пустое слово действует наподобие волшебной палочки и, «объясняя все», ничего не «объясняет». Единство, допустимое в истории наук, не в том, чтобы соединить одну теорию с другой и одну науку с другой в рамках фантастической общей истории Науки, а в том, чтобы связать каждую науку и каждую теорию с интеллектуальной и социальной обстановкой того времени, в которое они возникли. Хотя и тут необходимо оговориться: цель предложенных разъяснений не в том, чтобы оспаривать права лексиконов и энциклопедий по истории наук, и уж тем более не в том, чтобы бросить тень недоверия на современное научное движение, которое под эгидой создания истории науки предприняло очень нужные, давно назревшие изыскания. Во всяком случае, чтобы отвергнуть эту систематическую и энциклопедическую историю недостаточно простого указания на то, что ни один ученый не может быть одинаково компетентен во всех науках; точно так же нет на свете философа, в равной мере интересующегося всеми философскими проблемами и их постигающего (напротив, углубление в одну проблему, как правило, влечет за собой отдаление от другой); нет такого критика и историка поэзии и искусства, который, как бы широки ни были его интересы, одинаково бы разбирался во всех формах искусства и поэзии. У каждого своя, более или менее узко очерченная область, и лишь в этой частной сфере труд его универсален.

Не станем повторять то же самое применительно к истории политики и этики, поскольку здесь реже заявлялись претензии на то, чтобы указать истории ее единственно верный путь, чаще признавалось, что каждая история носит частный характер, то есть определяется той политической и этической проблемой, которую в соответствии с обстоятельствами времени и места пытается разрешить историк, и поэтому всякий раз пишется заново.

Таким образом, **аналогию** специальных историй можно назвать абсолютной, и всякая **аномалия** одной по отношению к другой исключается: их основной принцип (что бы против этого ни возражали) — принцип частности (общности-частности). Но если как истории они подчиняются общему принципу историографии, то как истории **специальные** выражают принцип своей специальности; в этом и только в этом смысле каждая по отношению к другим аномальна, то есть сохраняет свой неповторимый характер. В чем ошибочность подхода к истории поэзии и искусства с теми же мерками, что и к истории философии?

Не только в искажении истинного смысла истории, но и в искажении истинной природы искусства, которое, воспринятое как философия, растворяется в диалектике понятий; иными словами, в истории искусства игнорируется именно то, что делает искусство искусством, либо ему отводится второстепенная роль, либо — того хуже — оно не исключается полностью, но помещается в один ряд с другими, совершенно посторонними, понятиями. Этой ошибке точно соответствует та, что лежит в основе так называемой «психологической» реформы истории философии: история философии объясняется исходя из психологии философов и общественных групп и начинает напоминать то историю чувств, то историю фантазий и утопий, иными словами, все то, что не есть история философии. В этом случае отсутствует представление о том, что есть философия; в предыдущем — понятие поэзии и искусства. Кто хочет убедиться в разнице между историей философии и историей поэзии, пусть обратит внимание, что одна по характеру своего предмета рассматривает теории как творения чистого ума и потому создает рассказ, в котором мысли выступают как *dramatis personae*⁵, тогда как другая по характеру своего предмета призвана рассматривать произведения искусства как продукты фантазии, дающей возможность для выражения чувств, и потому она создает рассказ о способах выражения чувства и воображения; если первая, не пренебрегая действиями, событиями и фантазиями, считает их лишь почвой чистой мысли и оттого остается историей понятий, а не личностей, как реальных, так и вымышленных, то вторая, также не пренебрегая действиями, событиями и мыслями, в свою очередь считает их удобрием для цветов фантазии и в силу этого становится историей идеально-фантастических личностей, стяхнувших с себя гнет практических интересов и цели идей. Даже их схематизм, без которого никакие человеческие рассуждения не могут обойтись, отвечает этой отличительной тенденции: в одной это схематизм или общая типология способов мышления, в другой — схематизм идеальных личностей.

История философии не раз пыталась поглотить историю поэзии и искусства, и такова же ее позиция в отношении истории практики, истории политической и этической, или «социальной», как в наши дни предпочитают ее называть. Считается, что, дабы освободить ее от влияния хроники и придать строго научную форму, надо превратить ее в историю «идей», которые и представляют собой в конечном итоге практические акты, ибо их порождают. Тем самым повторяется ошибка, о которой говорилось выше применительно к истории поэзии и искусства: все специфическое в практических актах устраняется, и остаются только «идеи», являющиеся их antecedентами и следствиями. Но ведь в свое время «идеи», к которым пытались свести практические акты,

⁵ Действующие лица (лат.).

не были в полном смысле идеями, то есть явлениями интеллектуальными, а были теми же практическими актами — чувствами, склонностями, привычками; а раз так, то за самобытность политической и этической истории можно не опасаться. Ее предмет состоит как раз в том, что можно определить одним словом **институции**, вкладывая в него самый широкий смысл, то есть включая сюда все практические отношения между индивидами и человеческими сообществами — от самых сокровенных чувств до наиболее открытых жизненных проявлений (которые всегда являются актами воли); и все они в равной мере продукты исторической деятельности, и только их практическая форма духа воспринимает как реальные. Если совокупность суждений (то есть тот капитал, который нам достался и который дает пищу для работы нашей сегодняшней мысли) есть результат долгой истории, в чем мы отдаем себе отчет, только когда обращаемся к тому или иному ее разделу под воздействием вновь возникшей потребности, — если это так, тогда то, на что мы ныне способны практически, все наши чувства так называемых цивилизованных людей: смелость, честь, достоинство, любовь, целомудрие и прочее, — и все наши в прямом смысле установления (которые также восходят к утилитарным или нравственным проявлениям духа): семья, государство, торговля, промышленность, военная служба и так далее, — имеют долгую историю; и по мере того, как те или иные из этих чувств и установлений в силу новых потребностей переживают кризис, мы пытаемся понять их истинную «природу», то есть их исторический генезис. Кто внимательно следил за состоянием дел в современной социальной историографии, мог со всей ясностью удостовериться, что она прежде всего нацелена на приведение хаотичной хроники разрозненных фактических сведений к упорядоченной последовательности истории общественных ценностей и что область ее исследований — история человеческой души в практическом аспекте, чем бы она ни занималась — общей историей культуры (которая, тем не менее, всегда имеет свои частные мотивации и ограничения), либо созданием истории классов, народов, общественных течений, чувств, установлений и тому подобного.

Даже биография (разумеется, когда она не ограничивается простым составлением жизненной хроники личности или поэтическим портретом, необоснованно внесенным в разряд исторических трудов) является историей «институции» в философском понимании этого слова и принадлежит истории практики, ибо личность представляет собой наравне с народом или общественным классом определенный характер или совокупность конкретных установок, приводящих к соответствующим действиям; именно из этого характера, а не из внешней, или частной, или физической индивидуальности складывается историческая основа биографии.

Чтобы как-то завершить этот беглый обзор специальных историй, в которых время от времени реализуется общая история (вне их она вообще существовать не может), нам остается указать место и предназначение истории науки и истории религии. Если наука, в отличие от философии, находится на стыке теории и практики, а религия — попытка объяснить действительность с помощью мифа и организовать практические действия человека с помощью идеала, из этого со всей очевидностью следует, что история науки частично входит в историю философской мысли, а частично в историю человеческих потребностей и общественных институтов; более того — поскольку специфической чертой науки является ее принадлежность к области конвенционального или практического, то, по сути и в самом широком смысле ее история принадлежит к истории институций; а история религии отчасти входит в историю институций, а отчасти в историю философии, и поскольку ее стержнем является мифология, имеющая черты философии, то по существу история религии — это история философии. Более подробное рассмотрение этих тем было бы не к месту в настоящей работе, в задачу которой не входит изучение теории и методологии отдельных специальных историй (соответствующих различным отделам философии — эстетике, логике и т. п.); здесь мы лишь хотели указать на единственно возможный для них угол зрения⁶.

⁶ В примечании надо бы обратить внимание на вышеупомянутое разделение (с. 88) истории практики на историю политики и этики, ибо только с его помощью можно унять споры, терзающие историографию, особенно с XVIII века и далее, между политической историей, или историей государств, и историей человечества или культуры. В Германии это один из аспектов запутанного спора между *Geschichte* и *Kulturgeschichte* (историей и историей культуры); он лежит в основе разногласий между французской историографией (Вольтер и последователи), принявшей вид *histoire de la civilisation* (истории цивилизации), и германской (Мёзер и последователи), выступавшей в качестве истории государства. Одна сторона стремится подчинить историю культуры или социальную историю истории государства, другая — наоборот, а эклектики, как обычно, не утруждая себя излишним пониманием, ставят рядом как инертные массы историю политики и историю культуры, раскаяывая тем самым единство истории. Суть же в том, что история политики и история культуры в практической области связаны между собой так же, как история поэзии или искусства с историей философии или мысли — в теоретической; они соответствуют двум вечным моментам духа — моменту чистой, или экономической, воли и моменту воли этической. Тем самым становится понятно, почему людей всегда будет привлекать либо та, либо другая история: выбор определяется преобладанием либо политического, либо этического интереса.

III. ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Итак, мы установили единство философии и историографии и показали, что разграничение их не имеет иной цели, кроме литературной и дидактической, поскольку эксплицирует то один, то другой из двух диалектических моментов этого единства; теперь следует выяснить, в чем, собственно, состоит предмет сочинений, традиционно именуемых «теорией» или «системой» философии — к чему (короче говоря) сводится Философия.

Философия, вследствие новых отношений, в какие она поставлена, не может быть ничем иным, как методологическим моментом Историографии, разъяснением основных категорий исторического суждения или основных понятий исторического толкования. И коль скоро содержание историографии представляет собой конкретную жизнь духа, которая включает в себя фантазию и мысль, действие и нравственность (или что-либо иное, если удастся таковое помыслить), будучи едина во всем разнообразии своих форм, задача философии состоит в выявлении различий эстетики и логики, экономики и этики и в объединении всех их в философии духа. Если некая философская проблема ничего не дает для исторического суждения, это доказывает, что данная проблема не имеет значения, неверно поставлена и вообще не существует. Если же решение некой проблемы, то есть философское высказывание, вместо того, чтобы углубить понимание истории, напротив, затемняет его, или игнорирует через него, или отвергает, значит, данное высказывание и сама философия, от которой оно отправляется, надуманны, хотя в иных отношениях, таких, например, как проявление чувства и фантазии, могут представлять некоторый интерес.

Определение философии как «методологии» вызывает сомнения даже со стороны тех, кто готов в целом принять такой ход мысли; ведь известно, что термины «философия» и «методология» нередко противопоставляют друг другу, а философия, которая переходит в методологию, как правило, слывет эмпирической. Но, конечно, в методологии, о которой пойдет речь, ничего эмпирического нет, напротив, она призвана заменить эмпирическую методологию профессиональных историков и иных специалистов, которая в значительной своей части представляет собой попытку, пусть и неудачную, философского решения теоретических проблем, вызванных изучением истории, то есть движение в сторону философской методологии и философии как методологии.

Но если спор философии и методологии разрешается без всякого труда, иначе обстоит дело с другим спором, где нашим наставником выступает давнее и широко распространенное представление о философии как о некоем ключе к познанию тайн вселенной, высшей реальности, мира первосущностей, находящегося по ту сторону мира явля-

ний, в рамках которого заключены наша повседневная жизнь и наше историческое познание. Едва ли есть смысл приводить здесь историю этой концепции, но по крайней мере надо сказать, что происхождение ее — религиозное и мифологическое и что ее можно обнаружить даже у философов, которые наиболее решительно указали мысли на ее истинный предмет — на человека и мир, которые стоят у истоков новой философии и методологии суждения или исторического познания. Концепция эта присутствует у Канта — в виде предела, поставленного им перед своим критическим методом; присутствует и у Гегеля, сделавшего свой изощренный анализ логики и философии духа частью своеобразной мифологии идеи.

Однако различие двух концепций ощущалось все острее и в течение XIX века вылилось в противопоставление **психологии метафизике, опытной и имманентной философии — априорной и трансцендентной, позитивизма — идеализму**, и хотя полемика не всегда велась наилучшим образом и чаще всего дело оканчивалось воссоединением с все той же метафизикой, с трансцендентным и априорным началом, с абстрактным идеализмом, который предполагалось разгромить, однако требования, лежавшие в ее основе, были вполне правомерны. Философия, определившая себя как методология, взяла их на вооружение и ниспровергла противника, сообщив своему психологизму умозрительный характер, а историзму и имманентности — характер диалектический. В этом ее отличие от позитивизма: если последний берет возможное как необходимое, то она необходимое берет как возможное, утверждая гегемонию мысли. Такая философия как раз и есть философия в качестве истории (а следовательно, и история в качестве философии), самоопределение философии в сфере методологических категорий.

Превосходство философии как **методологии** над философией как **метафизикой** проявляется в способности первой критически оценивать и разрешать проблемы второй; тогда как метафизика не только не разрешает проблемы методологии, она не способна разрешить даже собственные проблемы без фантазий и домыслов. Таким образом, вопросы о реальности внешнего мира, субстанциальности души, о границах познания, о дуализме и антиномиях оказались снятыми в новых гносеологических подходах: здесь эти вопросы понимаются как вечно возрождающиеся и вечно подлежащие преодолению аспекты диалектики или феноменологии познания.

Закоснелое и живучее понятие философии как метафизики до сих пор дает ростки в умах тех, кто в целом освободился от него, но не истребил окончательно во всех его проявлениях, не закрыл перед ним наглухо все двери, с тем чтобы оно не могло нежданно просочиться в какую-либо щель. И хотя его теперь нечасто встретишь в неприкрытом обличье, но надо научиться опознавать его и тогда, когда оно принимает вид интеллектуального каприза или иррационального пристра-

стия: опасность избрать для философии неверный путь далеко не миновала, и реставрация (пусть эфемерная) метафизики не исключена.

По поводу некоторых из этих пристрастий и капризов я считаю необходимым высказаться со всей ясностью и указать на ту ошибку, что они в себе заключают.

Первым среди пережитков прошлого нам предстает и поныне весьма распространенное понятие основной проблемы философии. Это понятие решительным образом несовместимо и с понятием философии как истории, и с представлением о философии как о методологии истории; для последней число философских проблем бесконечно, все они между собой связаны и ни одну нельзя считать «основной», точно так же как в организме никакая часть не является основой других частей, но каждая что-то основывает и на чем-то основана. Если методология занимает материю для своих проблем у истории, то история в скромной, но предельно конкретной форме нашей персональной истории, истории каждого из нас как индивида показывает нам, как мы под влиянием событий нашей жизни переходим от одной частной философской проблемы к другой и как в соответствии с периодами нашей жизни та или иная группа или класс проблем выдвигается на первый план. А если обозреть более широкое, но менее конкретное поле деятельности так называемой общей истории философии, мы увидим то же самое: в разное время и у разных народов главное внимание уделялось разным философским проблемам — на первом месте стояла то мораль, то политика, то религия, то естественные и математические науки; разумеется, каждая частная философская проблема заключала в себе явно или скрыто общеправовое значение, но никто и никогда не сталкивался, в силу невозможности этого, с особняком стоящей **общей проблемой** философии. Некую видимость ее действительно можно обнаружить, и объясняется это тем, что современная философия, вышедшая из лоно философии средневековья и сформировавшаяся в религиозных войнах Возрождения, сохранила и в своей дидактической форме, и в психологических наклонностях большинства своих ревнителей сильный отпечаток теологии; отсюда и огромное значение, узурпированное проблемой соотношения разума и бытия, проблемой, которая лишь излагает на языке гносеологии старую проблему того и этого света, земли и неба. Но те, кто разрушили или, по меньшей мере, начали разрушение неба, того света и трансцендентной философии ради философии имманентной, тем самым разрушили или начали подрывать понятие «основной проблемы», хотя в полной мере не отдавали в том себе отчета (выше уже говорилось о том, как их сковывала философия «вещи в себе» или мифология «идеи»). Конечно, без этой проблемы нельзя себе представить религиозное сознание, для которого все умственные и практические достижения этого мира не имеют ценности, если перед душой и мыслью не откроется истинно реальный мир первосущностей, но к чему она философам, пе-

ред которыми лишь мир или природа, где все из одного куска, где нет ни ядра, ни скорлупы? Если восстановить в правах «основную проблему», признать ее главенство над всеми остальными, что тогда будет? Остальные проблемы надо будет либо рассматривать только в связи с главной и считать решенными вместе с ней, либо считать не философскими, а эмпирическими. Иными словами, все ежедневно предлагаемые наукой и жизнью проблемы деградируют либо до частного варианта «основной», либо до чистой эмпирики; следовательно, мы опять вернемся к разделению философии и методологии, метафизики и философии духа, метафизика опять обретет трансцендентность, методология опять утратит свой философский статус.

Другая тенденция, идущая от старой метафизической концепции философии, ведет к тому, чтобы ради единства забыть о различии, — в полном согласии как с теологией, где все различия стираются в созерцании Бога, так и с религией, где в видении Бога меркнут мир и его нужды. Отсюда равнодушие пополам с беспечностью перед лицом частных проблем, отсюда же тайная симпатия к пагубному учению о двойном орудии познания: с одной стороны, умственная интуиция или иное высшее орудие познания, которым располагает философ и которое открывает перед ним истинную реальность, с другой — критика или мысль, занятая миром случайных явлений и потому не обладающая достоинством и умозрительной строгостью первой. Такая тенденция самым плачевным образом сказалась на судьбе гегельянской школы: ее последователи (в отличие от основателя) совсем или почти совсем не осознавали разнообразия духовных форм, охотно принимая вульгарные воззрения на этот счет и проявляя легкомыслие людей, уверенных, что они знают главное, а все остальное можно безжалостно кромсать и резать, дабы загнать в свои готовые схемы и на том успокоиться; оттого-то их философии так пусты и скучны, и ни один историк, то есть тот, кого интересует конкретная действительность, не умел почерпнуть из них ничего, что помогло бы ему найти путь исследования и верный взгляд на предмет. И поскольку мифология идеи возродилась в позитивизме как мифология эволюции, то и здесь частные проблемы (которые, собственно, и есть единственный предмет философии) толковались настолько схематично, что разрешение их не продвинулось ни на шаг. Философия как история и методология истории вновь воздаст должное способности к разграничению, которую пыталась обесценить метафизика в своем теологическом унитаризме: это разграничение прозаично, но строго, жестоко и мучительно, но плодотворно, порой в нем проступают не слишком приятные черты схоластики и педантизма, но оно и в таком виде полезно, как всякая дисциплина, и доказывает, что сглаживание различий в угоду единству несовместимо с концепцией философии как истории.

Третья тенденция (я позволю себе ради удобства и ясности присвоить порядковые номера различным сторонам одного и того же на-

правления мысли) характерна тем, что ее представители все еще пребывают в поисках **итоговой** философской системы: их не вразумил и исторический опыт, доказывающий, что ни одна философия никогда не была итоговой, иначе это положило бы конец мышлению, что если философия меняется вслед за вечно изменяющимся миром, то это не недостаток, а естественное свойство как мышления, так и действительности. Да, представители данной тенденции признают, что дух вечно перерастает самого себя, порождая новую мысль и новую ее систематизацию. Но поскольку они до сих пор держатся за понятие «основной проблемы», которая (как было отмечено) есть, по сути, все та же древняя и неизменная проблема веры и откровения и, как всякая четко определенная проблема, предполагает единственное решение, то это решение понимается как окончательный ответ на все философские проблемы. Новый ответ можно дать только на новую проблему (в силу логического единства проблемы и решения), но «основная проблема» остается неизменной. Так что понятие итоговой философии, тесно связанное с понятием «основной проблемы», вступает в противоречие с историческим опытом и в еще более жестокое (поскольку логически еще более неизбежное) с философией как историей, которая, допуская бесконечность проблем, снимает вопрос об итоговой философии. Всякая философия носит итоговый характер для той проблемы, которую решает в настоящий момент, но не для той, что родится сразу за ней, и не для других, ею порожденных. Оборвать эту последовательность значит вернуться от философии к религии и обрести мир и покой в Боге.

Четвертая тенденция, к которой мы переходим и в которой, как и в трех предыдущих, ощущается теологическая основа старой метафизики, отличается своим пониманием **фигуры философа**, которого, подобно Будде или «пробужденному», философия освобождает от иллюзий, волнений, страстей и возносит над другими людьми (и над ним самим, когда он не философ). Такое свойственно верующему, что, устремляя взор к Богу, отрясает прах земных забот, влюбленному, готовому ради обладания предметом своей страсти бросить вызов всему миру, хотя мир, чтобы восстановить свои права, не замедлит отыгаться и на верующем, и на влюбленном. Но эта иллюзия невозможна для философа-историка, который, в отличие от иного типа философа, необратимо вовлечен в ход истории и одновременно является ее субъектом и объектом, поэтому он отрицает счастье и блаженство, как всякую прочую абстракцию (потому что, как было хорошо сказано, *le bonheur est le contraire de la sensation de vivre*¹), и принимает жизнь такой, какова она есть, — как радость преодоления боли, как горечь новых страданий и новых мимолетных радостей. А история, которую он полагает единственной истинной, есть плод неустанной мысли и условие практических дел в той же

¹ Счастье противоположно ощущению жизни (франц.).

мере, в какой практические дела становятся условием новой работы мысли; оттого-то превосходство, которое некогда отдавалось созерцательной жизни, ныне присваивается не жизни деятельной, а жизни в ее целостности, жизни как мышлению и действию. Философом же (в своей широкой или узкой сфере) является каждый человек, и каждый философ — человек, неразрывно связанный с условиями человеческого существования, из которых никому и никогда не вырваться. Аполитичный философ-мистик эпохи заката греко-римской культуры мог отрешиться от мира; великие мыслители, предвестники современной философии, хотя и отрицали на практике примат абстрактного созерцания, могли в теории придерживаться этого заблуждения и постулировать, как Гегель, существование абсолютного духа, а также процесс его освобождения в искусстве, религии или философии; но образ философа, блаженствующего в Абсолюте, ныне выглядит не возвышенно, как прежде, а смехотворно. Сказать по правде, сатира в наши дни находит для себя мало пищи и потому изощряется в насмешках над «профессорами философии» (имеется в виду тип философа, распространенный в современных университетах и являющийся прямым наследником «магистра теологии» средневековых университетов), над теми, кто, механически повторяя замшелые сентенции, остается глух к страстям и проблемам, волнующим мир и требующим конкретных ответов. Однако задачи и социальный облик философа теперь в корне изменились, и кто знает, быть может, мало-помалу изменятся и «профессора философии»: иными словами, разразится долгожданный кризис и выбьет из университетской и школьной философии последние остатки средневекового философского формализма. Цель философского прогресса состоит в следующем: все, кто изучают человека, — юристы, экономисты, моралисты, литераторы, — все, кто изучают историю, станут сознательными и умудренными философами, а философу «вообще», *purus philosophus*² не останется места в штатном расписании науки. С исчезновением философа «вообще» канет в Лету теолог или метафизик, он же Будда или «пробужденный».

Еще одно заблуждение сказывается в представлении о культуре, которое составили для себя философы: культура, по их мнению, есть дотошное изучение философских трудов, причем почти исключительно принадлежащих философам «вообще», систематизаторам метафизики: таким же образом теолог ничего знать не хотел, кроме священных текстов. Этому представлению о культуре нельзя отказать в последовательности, когда оно отталкивается от постулата «основной» или единственной проблемы, попытки решения которой во всем их разнообразии необходимо знать, но оно совершенно не пригодно для имманентной и исторической философии, черпающей материал из самых разнообразных жизненных впечатлений, из всех интуиций и размышлений о жиз-

² Философу в чистом виде (лат.).

ни. Эта форма культуры — причина невыносимой сухости в изложении частных проблем, которые требуют постоянной подпитки из опыта частных фактов (искусство и художественная критика поставляют их эстетику, политика, экономика и юридическая практика — философии права, позитивные и математические науки — гносеологии наук и проч.), и такой же сухости в изложении тех разделов философии, которые традиционно относились к «общей философии»: они тоже вышли из жизни, и к жизни следует их вернуть, погрузить в жизнь, чтобы они восстали из нее обновленными. Фундаментом философии как истории является вся история, и ограничивать его одной лишь историей философии, «общей» философией или «метафизикой» можно разве по неосознанной приверженности устаревшему понятию философии — не методологической, а метафизической философии, в чем и состоит порок пятой из отмеченных нами тенденций.

Их перечисление можно продолжить и завершить указанием на шестой случай, касающийся философского изложения: от философии по-прежнему требуют то строгой формы, как будто речь идет о храме, где поклоняются вечности, то формы страстной и поэтической, словно это гимн или псалом во славу вечности. Но эти формы были связаны со старым содержанием, а теперь, когда содержание изменилось, когда философия стала объяснением исторических категорий, ей сделались не нужны ни грандиозная храмовая архитектура, ни священная лирика гимна, она выражает себя через дискуссии, полемику, строгую дидактику; ее форма, подобно всякой литературной форме, сможет, конечно, окрашиваться чувствами автора и брать высокие регистры (или, по мере надобности, лирические и шуточные), но она не обязана подчиняться правилам, которые диктовались теологическим или религиозным содержанием. Философия, понятая как методология, поэзию, что называется, заменила прозой.

Со всеми этими искажениями, извращениями, заблуждениями, которые я вкратце обрисовал, надо, на мой взгляд, вести решительную борьбу, поскольку именно они препятствуют философии найти себя в соответствии с обретенным ею осознанием своего единства с историей. Стоит хотя бы взглянуть на материал психологических наблюдений и моральных вопросов, который в течение XIX века накопили глашатаи нашего общества — поэзия, роман и драма — и который по большей части остается без критического осмысления, и уже можно будет составить некоторое представление о предстоящем философии гигантском труде. Или, с другой стороны, окинем взглядом ту массу тревожных вопросов, которые всколыхнула повсюду великая европейская война — о государстве, истории, праве, о предназначении тех или иных народов, о цивилизации, культуре, варварстве, о науке, искусстве, религии, о цели и идеале жизни и тому подобном, — тогда и вовсе не останется сомнений в том, что философам надо разорвать замкнутый теолого-метафизиче-

ский круг, где они продолжают пребывать в силу того, что над умом их и душою все еще довлеют устаревшие идеи, хотя сами они уже не желают ничего слышать ни о теологии, ни о метафизике и давно исповедуют новые понятия.

Даже **история философии** подверглась лишь незначительному обновлению в связи с новым представлением о философии. В этой связи стоило бы обратить внимание на те идеи и тех мыслителей, которые долго пребывали в забвении или числились во втором ряду из-за того, что прямо не рассматривали «основную проблему» философии — это великое *peut-être*³, — а занимались «частными проблемами», теми, которые наконец ниспровергли так называемую «общую проблему» и свели ее к «частной». Ну не косность ли считать Макьявелли, который формулирует понятия чистой политики и государства, или Паскаля, который критикует иезуитский легализм, или Вико, который обновляет все науки о духе и все представления об истории, или Беркли, который развенчивает идею материи, или Гамана, который так остро чувствует важность традиций и языка, — философами низшего уровня по сравнению не то что с каким-нибудь заурядным метафизиком, но даже, строго говоря, с Декартом или Спинозой, которые выдвигали другие проблемы, но того же уровня, ничуть не выше! Философии «основной проблемы» соответствовала схематичная и тощая история философии, а философии как методологии должна соответствовать гораздо более богатая, разнообразная и гибкая история философии, которая бы принимала во внимание не только рассуждения о трансцендентности и имманентности, о том и этом свете, но и все, что способствует обогащению запаса наших понятий, более глубокому пониманию истории и формированию той реальности мысли, в которой мы живем.

ВОКРУГ ИСТОРИИ ИСТОРИОГРАФИИ

³ Быть может (франц.).

I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

По истории историографии есть много трудов, как специальных, касающихся отдельных авторов, так и более общих, которые объединяют их в группы (по нациям, или по эпохам, или всех вместе во «всеобщих» историях); причем они носят не только библиографический и эрудитский характер, но и критический, особенно в немецкой научной литературе, самой дотошной, которая не оставляет без внимания ни единой области, ни единого уголка в сфере знания. Освещать тему с начала и до конца не входит в мои планы; я предполагаю дать нечто вроде приложения, критического комментария к собранию книг и очерков, которые мне довелось прочесть по данной теме; конечно, оно будет далеко не полным и даже не охватит всех мало-мальски значительных работ, и все же довольно представительным. В этом комментарии я намерен, во-первых, точно определить — в соответствии с проясненными ранее принципами — метод истории, в которой даже лучшие ее представители допустили изрядную путаницу, порождающую ошибочные оценки или, по меньшей мере, неверные выводы; и во-вторых, схематично обрисовать основные периоды, с тем чтобы разъяснить на примерах вышеизложенный метод и дать иллюстрацию понятий, которые иначе могут показаться слишком отвлеченными.

Начиная с вопросов методики, напомним прежде всего, что в истории историографии исторические сочинения нельзя рассматривать в том же ключе, что в **истории литературы**, то есть как выражение индивидуального чувства как явления искусства. Без сомнения, это им тоже свойственно, и они занимают полноправное место в литературных историях, как заняли его книги философов — Платона, Аристотеля, Бруно, Лейбница, Гегеля; но и те и другие в этом случае надо считать не историческими или философскими, а литературными и поэтическими произведениями, и эмпирическая шкала оценок, прилагаемых к одним и тем же авторам, в разных типах истории различна: скажем, в истории литературы роль Платона и Бруно ввиду их более ярких и живых индивидуальностей и большего богатства поднятых ими художественных проблем всегда будет важнее роли Аристотеля и Лейбница. То, что во многих книгах по истории литературы такое различие в истолковании не соблюдается и об историках и философах рассказывается не с литературной, а с историографической и философской точки зрения, означает, что в этих трудах критическое осмысление подменено беспорядочной компиляцией. Безосновательное перенесение шкалы оценок из одной истории в другую приводит к неверным суждениям, несправедливой критике или неоправданным восхвалениям; так, в античности и позже недооценивали Полибия, который, как считалось, «плохо писал» по срав-

нению с блестящим Ливием и страстным Тацитом, а в Италии, напротив, незаслуженные лавры доставались историкам, которые всего лишь обладали гладким слогом, тогда как у серьезных исследователей стиль бывал порой небрежным и шероховатым. В своей ранней книге по истории античной историографии, до сих пор не утратившей ценности несмотря на тяжелый язык и многословие, Ульричи¹, указав на «научное значение» этой историографии, столь же подробно рассуждает о ее «художественном значении»; здесь он остается в рамках эстетических представлений своего времени, но главное, что вторая тема никак не связана с первой, а просто поставлена с ней рядом. Точно так же просто поставлены рядом разделы книг по исторической методике, где за главами, посвященными формированию исторической мысли от сбора материала или «эвристики» до «понимания», следуют главы о форме «изложения» — в точном соответствии с методом ренессансных риторических трактатов по искусству истории, наиболее известный из которых принадлежит перу Фоссия (1623). Конечно, нельзя совсем не обращать внимания на литературную форму исторических книг или не указывать на незаслуженный почет, которым пользуются в историографии труды, чье достоинство ограничено литературной сферой, но подобные оценки являются для истории историографии привходящими и не составляют ее первоочередную задачу, ее предмет — **развитие историографической мысли**.

Менее очевидно, хотя столь же несомненно различие между историей историографии и историей **филологии** или **эрудиции** — различие, а не простое разделение. Подобная оговорка относится ко всем изъятиям, которые мы будем делать, не повторяя ее каждый раз: ибо связь между историей и филологией столь же неоспорима, как связь между историей и искусством или историей и практической жизнью. Тем не менее филология как таковая представляет собой сбор, упорядочение, оформление материалов, а не историю. В силу этого своего качества она скорее принадлежит истории культуры, чем истории мышления; в самом деле ее трудно отделить от истории библиотек, архивов, музеев, университетов, семинарий, *écoles de chartes*², академий, издательств и тому подобных учреждений ярко выраженного практического характера. Не случайно Фуэтер в своей недавно вышедшей истории современной историографии³ исключил из нее «историю филологических исследований и чисто филологической критики», что не помешало ему упомянуть при случае школу Бьондо или мавристов, а также усовершенствования, внесенные в методику изучения источников немецкой школой XIX века. Когда же данным различием пренебрегают, это, как правило,

¹ «Charakteristik der antiken Historiographie» (Berlin, 1833).

² Школ архивоведения (франц.).

³ «Geschichte der neueren Historiographie» (München u. Berlin, Oldenburg, 1911).

ведет к бессистемному нагромождению сведений, что, например, отличает старый фундаментальный труд Вахлера⁴ (как справочное пособие он до сих пор не потерял своего значения); называющийся «История исторических исследований и исторического искусства от начала возрождения словесности в Европе», он в значительной своей части представляет собой библиографический справочник и каталог.

Более тонкой работы требует разграничение истории историографии и истории практических явлений, или **социального и политического духа**, которая присутствует в трудах историков или по крайней мере оставляет в них свой отпечаток; но именно потому, что грань между ними так трудно различима, необходимо четко ее обозначить. Эти явления, этот социально-политический дух принадлежат материи, а не теоретической форме истории; это не **историография**, а актуальная **история**, история в ее становлении. Макьявелли — историк, когда пытается понять ход событий, и политический деятель или во всяком случае публицист, когда выдвигает идеал основателя сильного национального государства и помещает его в свою историю, которая, отражая этот идеал и вложенный в него пафос, то и дело превращается в басню (*fabula docet*)⁵; таким образом, Макьявелли, с одной стороны, принадлежит истории в эпоху Возрождения, с другой — практической истории. Подобное происходит не только в политической и социальной историографии, но также в литературной и художественной, ибо едва ли отыщется на свете критик настолько беспристрастный и обладающий такой широтой взглядов и мыслей, чтобы соблюсти объективность во всем и полностью отрешиться от желания сказать новое слово в литературе; в этом случае он, не выходя за границы одной и той же книги, одной и той же страницы, одного и того же абзаца перестает быть критиком и становится практическим реформатором искусства. Лишь в одном разделе истории невозможно такое мирное сосуществование истолкований и тенденций: в истории философии — ибо здесь расхождение исторической интерпретации и личных интересов философии указывает на неточность интерпретации. Иными словами, если историк философии противопоставляет свою теорию теориям, которые он взялся излагать в своей истории, то значит его теория ошибочна, ибо не объясняет историю теорий. Но этот исключительный случай не отменяет принцип различия в других областях, наоборот, укрепляет его, да, собственно, и не является исключением в эмпирическом смысле: мышление есть различие, в том числе самого мышления от чувства и воли, но — не мышления от него самого, ибо оно и есть принцип всякого различия. Из различия истории историографии и истории практики в плане

⁴ «Geschichte der historischen Forschung und Kunst seit der Wiederherstellung der litterarischen Kultur in Europa» (Göttingen, 1812—20).

⁵ Басня учит (лат.).

методологическом следует, что введение в первую соображений, относящихся ко второй, надо считать ошибочным; и этим, как мне кажется, отчасти грешит Фуэтер, когда в вышеупомянутой книге подразделяет историографию на гуманистическую, политическую, партийную, имперскую, партикулярную, протестантскую, католическую, иезуитскую, просветительскую, романтическую, образовательную, лирико-субъективную, национальную, государственную и тому подобные; из этих подразделений только некоторые принадлежат собственно историографии, большинство же относится к общественной и политической жизни. Вследствие чего в этой умной и живой книге чувствуется отсутствие стержня, а структура ее выглядит нелогично, непоследовательно и необоснованно, поскольку никак не связана с общей идеей. Если исключить из нее собственно историографические рубрики, прочие, несомненно, образовали бы некую целостность, но уже как социальная и политическая история, а не как история историографии, поскольку труды историков вошли бы сюда лишь как документы, свидетельствующие об особенностях эпохи, в которую они создавались; Макьявелли (возвращаясь к нашему примеру) фигурировал бы в ней как итальянский патриот и сторонник абсолютной государственной власти, а для Вико (историка гораздо более значительного, нежели Макьявелли) вообще не было бы места, так как его связь с политической жизнью своего времени носит чересчур общий и расплывчатый характер.

Из всего вышеизложенного можно, таким образом, сделать вывод, что история историографии не является ни **литературной** историей, ни историей культурных, социальных, политических, нравственных, то есть **практических** по своей природе, явлений. В силу самостождественности истории все они в ней присутствуют, но **акцент** делается не на практических манифестациях истории, а на ее субъекте — **историографической мысли**.

Отметив те дистинкции, пренебрежение к которым, как мы убедились, приводит к неблагоприятным последствиям, мы должны теперь остеречь читателя от других, не имеющих под собой рациональных оснований: не свет разума привносят они в историю историографии, а лишь дополнительно ее затемняют и запутывают.

Фуэтер (я снова обращаюсь к нему, хотя не он один тут не без греха) объявляет, что затрагивал в своей книге **историографические теории и историческую методiku** только в той мере, в какой они, по его мнению, имели отношение к собственно историографии. История исторических сочинений (это аргумент, который он приводит) столь же далека от истории историографии, как история драматических теорий от истории драмы; в подтверждение этого он ссылается на тот факт, что теория и практика нередко идут различными путями, как, например, теоретическое кредо Лопе де Вега и его драматические произведения: известно высказывание этого испанского драматурга о том, что, как бы

благоговейно ни относился он к поэтическому искусству, но, садясь сочинять, «запирал все правила на семь замков». Аргумент, прямо скажем, изобретательный — я в свое время тоже ему следовал, — но ошибочный, как я понял по здравом размышлении, и теперь заявляю о том со всей убежденностью и авторитетностью человека, критикующего собственное заблуждение. Ибо аргумент этот покоится на ошибочном уподоблении искусства истории. Искусство, являющееся плодом воображения, в корне отличается от искусства — продукта мышления; первое создает художественный гений, вторую — спекулятивный рассудок, и часто случается, что спекулятивный рассудок у художника не равен его таланту, что художник делает одно, а говорит другое, и наоборот, но это не значит, что его надо упрекать в логической непоследовательности, ведь непоследовательной может быть мысль в отношении другой мысли, но никак не мышление в отношении воображения. Но история и теория истории обе являются продуктом мышления и так же связаны между собой, как связано внутренним единством мышление; и нет историка, у которого не было бы более или менее осознанной теории истории, ведь каждый историк явно или неявно полемизирует с другими историками, оспаривая их «версии» и «оценки» одного и того же факта; а как бы он мог полемизировать, как бы критиковал их, если бы не имел **представления** о том, что есть и чем должна быть история, то есть о **теории** истории? Художник же на то и художник, чтобы не полемизировать, не критиковать, а **творить**. Нет ничего невозможного в сочетании ошибочной теории историографии и хорошего исторического сочинения; здесь действительно есть непоследовательность, но не большая и не меньшая, чем когда прогресс в историографии затрагивает одну ее ветвь и не касается другой. Или наоборот: теория истории великолепна, а сама история никуда не годится; и так же точно в одной области историографии, скажем, проявилась тяга к совершенствованию, улучшению, тогда как в остальных дело тормозят устаревшие методы. История историографии есть история исторического мышления; в ней невозможно разграничить теорию истории и саму историю.

Другое изъятие, на которое идет Фуэтер, касается **философии истории**; здесь он даже не приводит аргументов, хотя можно понять, что для него философии истории не имеют строго научного характера и грешат недостоверностью. Но ошибочными концепциями истории являются не только так называемые «философии истории», но и противостоящие им натуралистические или детерминистские концепции и все многообразные формы псевдоистории, которые были описаны выше: филологическая история, поэтическая история, риторическая история; их он почему-то не считает нужным исключать, как на деле не сможет исключить теологическую и трансцендентную концепцию (то есть философию истории). Справедливость и логика требуют либо все исключать, либо все сохранять — причем фактически, а не на словах. Но

исключать все неразумно: историю истории невозможно излагать в пустоте. Что такое история, как не борьба научной историографии против научно несостоятельных историографий, где первой, безусловно, принадлежит главная роль, а прочим — роли антагонистов, поскольку в истории, как во всякой драме, протагонистов без антагонистов не существует? Допустим, что филологической историей должна заниматься филология, поэтической — литература, риторической и практической — социальная и политическая история, но не надо забывать, что эти умственные конструкции нередко воспринимаются как нечто реальное, как подлинная история; как ее **детерминистские** или **трансцендентные** концепции, обе эти концепции, выступая представителями всех остальных, в конце концов диалектически отождествляются и неизменно предстают умственному взору историка, ибо в своем развитии исторической мысли, переходящей от трансцендентности или ложной имманентности к имманентности подлинной и вновь возвращающейся вспять, чтобы углубить понятие имманентности. Следовательно, исключать философию истории из истории историографии мне не следует по той же самой причине, по которой не следует исключать историографические теории, где история демонстрирует достигнутый ею уровень самосознания. Философии истории единственны, более того, тождественны с историей, они не внешние ее аксессуары и даже не ее фундамент, а сама ее суть. В доказательство можно привести «*Historical Philosophy in France*»⁶ Флинта, который, по-видимому, руководствуется предубеждением, прямо противоположным предубеждению Фуэтера, ставит своей целью рассмотрение не самой истории, а философии истории, но оказывается не способен соблюдать им же проложенные границы, так что его рассказ, снеся искусственные плотины, течет единым потоком, охватывая всю историю французской исторической мысли, к которой в равной степени принадлежат Боссюэ и Роллен, Кондорсе и Вольтер, Огюст Конт, Мишле и Токвиль.

Мне могут возразить (у Фуэтера такой мысли нет, но она лежит в основе его построений), что от истории историографии требуется не история **исторической мысли**, а история **конкретных исторических сочинений**: «Истории Флоренции» Макьявелли, «*Siècle de Louis XIV*»⁷ Вольтера или «*Römische Geschichte*»⁸ Нибура, — то есть не **общая**, а **специальная** история. Но давайте разберемся, к чему это требование нас приводит. Если я возьму исторический труд Макьявелли в плане его конкретного предмета и буду разбирать трактуемые им частные материи, то просто-напросто напишу новую историю Флоренции, подвергнув критике и

⁶ «Историческую философию во Франции» (англ.).

⁷ «Века Людовика XIV» (франц.).

⁸ «Римской истории» (нем.).

дополнив Макьявелли, как это сделали, скажем, Виллари, Дэвидсон или Сальвемини. Если я стану писать историю на материале вольтеровского труда, то опять-таки подвергну критике Вольтера, создам новый «*Siècle de Louis XIV*», как это сделал, например, Филиппсон. Точно так же, если я возьму тот же предмет во всей его конкретности, что и Нибур, то стану еще одним автором истории Рима — новым Моммзеном или (если брать нынешних) Этторе Паисом, Гаэтано Де Санктисом и т. д. Но разве это от меня требуется? Конечно, нет. А если требуется не это, если не конкретный предмет этих историй нас интересует, что же остается, как не «строй мысли», который лежит в их основе, не та «умственная форма», согласно которой Макьявелли, Вольтер и Нибур строили свой рассказ; иными словами, их «теория», их историческое «мышление»?

Если согласиться с этим утверждением (не вижу, как его можно оспорить), то надо принять и его следствие, которое при всей своей внешней парадоксальности ни в чем не противоречит нашей концепции тождества истории и философии. Можно ли себе представить мышление, которое не было бы мышлением? Позволительно ли разграничивать **мышление историка** и **мышление философа**? Разве существуют на свете два разных мышления? Настаивать на том, что историк осмысляет факты, а не теорию, не позволяет только что сделанный вывод: историк одновременно с **историческим фактом** всегда так или иначе осмысляет **теорию истории**. Но из этого вывода следует еще один: вместе с теорией истории он осмысляет теорию всего, о чем он рассказывает, ибо нельзя излагать, не понимая, а значит, не теоретизируя. Фуэтер превозносит заслуги Винкельмана, который первым создал историю не художников, а искусства, духовной деятельности в чистом виде, и Джанноне, который первым написал историю права. Однако они достигли таких успехов именно потому, что располагали новым, более точным представлением об искусстве и праве; а если допускали ошибки в своих исторических построениях, то лишь оттого, что не всегда продумывали эти представления до конца; к примеру, Винкельман овеществлял духовную деятельность художника, постулируя некий абстрактный и застывший идеал красоты и создавая абстрактную историю художественных стилей без учета исторической обстановки, темперамента и индивидуальности самих художников; Джанноне же не сумел преодолеть дуализм государства и церкви. Не будем приводить других частных примеров, поскольку ясно с первого взгляда, что античная историография соответствует античному пониманию религии, государства, этики и всей действительности; средневековая — христианской теологии и этике; историография первой половины XIX века — идеалистической и романтической философии, а второй половины — натуралистской и позитивистской. Так что *ex parte historicorum*⁹ никак нельзя развести исто-

⁹ С точки зрения истории (лат.).

рическое и философское мышление, которое в конкретном проявлении всегда едино. Но не держится такое разграничение и *ex parte philosophorum*¹⁰, поскольку всем известно (во всяком случае, все это утверждают), что каждая эпоха имеет философию, ей присущую, философия — это само сознание эпохи и как таковое — ее история, хотя бы в зародыше; или, по нашему выражению, философия и история едины. А если они едины, то едины и история философии с историей историографии; вторая не только неотделима от первой, но даже не может быть подчинена ей, ибо составляет с нею единое целое.

История философии уже начала приоткрываться трудам историков; мы все больше убеждаемся, что история греческой мысли была бы неполной без Геродота, Фукидида и Полибия, история римской мысли — без Ливия и Тацита, а ренессансной — без Макьявелли и Гвиччардини. Теперь ей нужно сделать следующий шаг и допустить в себя даже скромных средневековых историографов, авторов *Gesta episcoporum, Historiolae translationum, Vitae sanctorum*¹¹, которые составляют свидетельство христианской мысли, по-своему не менее яркое, чем труды великого Августина; и допустить также вместе с этими простодушными агиографами всех бестолковых историков-филологов и социологов, которые немало нас веселили в последние десятилетия и которые выражают кредо позитивизма не хуже, чем системы Спенсера и Геккеля. Благодаря этому расширению понятий и обогащению материала, история философии сможет показать философию как силу, действующую во всех сферах жизни, а не как частное дело и увлечение отдельных ученых мужей; она найдет те звенья, которых недоставало философии, чтобы воссоединиться с совокупным историческим движением.

История историографии в свою очередь только выиграет от этого слияния, поскольку в философии найдет руководящие принципы и уяснит для себя как общие проблемы истории, так и проблемы различных ее подразделов: истории искусства и философии, истории экономики и морали. Искать принцип объяснения вне философии — напрасный труд. Фуэтер в конце своей книги дает обзор историографии после 1870 года и выделяет в ней культ политической и военной силы, означающий конец старого либерализма, влияние на этот культ дарвиновской теории борьбы за существование, воздействие экономического и промышленного роста и мировой политики, ослабление европоцентризма, связанное с открытиями египтологов и востоковедов, подъем расовой теории и так далее. Все это верно, но все это остается на поверхности, не проникая в сердце современной историографии; а сердце — это, как уже говорилось, **натурализм**, новый, тщательно пестуемый идеал истории, пытающийся пристроиться в один ряд с естественными науками; тот же Фуэтер

¹⁰ С точки зрения философии (лат.).

¹¹ Деяний епископов, истории перенесения мощей, житий святых (лат.).

курит фимиам этому идолу, мечтая о такой истории, которая красива красотой хорошо отлаженной машины и может сравниться с книгой по физике, например, с «Теорией тонов» Гельмгольца. На самом деле естествознание в качестве идеала ведет историческую мысль не к совершенству, а к очередному кризису, ибо мысль является диалектикой развития, а не детерминистским поиском причин, который никуда не приводит, потому что ничего не развивает. Именно натурализм или его критика дают нам конец нити, схватившись за который можно размотать весь клубок историографии последних десятилетий, а все исторические события и явления, что были перечислены выше, лишь дают материал для подкрепления натуралистического образа мысли.

Разумеется, ничто не мешает (быть может, это даже полезно) исследовать историю философии и историю историографии по отдельности, руководствуясь соображениями чисто практическими: обширностью материала или спецификой подготовки, потребной для осмысления того или иного класса материалов. Но то, что практика **внешне разъединяет, мысль внутренне соединяет**; именно это реальное объединение я и стремился подчеркнуть, не имея смехотворной идеи предписывать кому бы то ни было правила сочинения исторических книг и не посягая на свободу авторов, имеющих полное право распоряжаться по своему усмотрению содержанием своих трудов.

II. ГРЕКО-РИМСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

После всего сказанного нами о природе периодизации¹ общее правило, которому и я подчиняюсь, — начинать историю историографии с греков, причем с греков пятого и шестого века до Рождества Христова, — будет воспринято как должно, не как признание того, что здесь лежит начало историографии, здесь она явилась на свет; речь идет только о том, что наш интерес к историографии, начиная с этого периода, становится более живым и острым. История, как и философия, не имеет исторического начала, а только идеальное или метафизическое, поскольку мышление существует вне времени, а в собственно хронологическом аспекте история уже была до Геродота, до логографов и даже до Гесиода и Гомера, потому что трудно представить себе людей, которые не мыслят и не рассказывают о том, что с ними происходит. Подобное разъяснение было бы излишне, если бы те, кто путают начало историческое и начало идеальное не строили бы фантазий о «первом шаге», совершенном философией в лице Фалеса или Зенона, о «первом философском понятии», с формулировкой которого был заложен фундамент здания философии, чье завершение откладывается до того момента, когда будет сформулировано последнее понятие. Но Фалеса и Геродота, пожалуй, следует именовать не столько «отцами» философии и истории, сколько «сыновьями» нашего интереса к развитию этих дисциплин; а мы наших сыновей почитаем как «отцов»! Тем, что происходило до них или у народов, менее нам близких по духу, мы обычно не интересуемся — не только потому, что о них остались скудные и отрывочные сведения, а главным образом потому, что это такие формы мысли, которые мало согласуются с проблемами, для нас актуальными.

С другой стороны, в силу различия, положенного нами между историей и филологией, не следует искать, как было принято до сих пор, истоки греко-римской историографии в практике составления списков магистратов с добавлением кратких сведений о войнах, договорах, основаниях колоний, религиозных празднествах, землетрясениях, наводнениях и тому подобном в *ἱστορίαις*² и *annales pontificum*³, в храмовых архивах и музеях, или, скажем, во вбитых в стены хронологических гвоздях, о которых писал Перизонио. Все это истоки не историографии, а хроники и филологии, зародившейся не в XIX, и не в XVII веке, и даже не в александрийскую эпоху, но существовавшей во все времена, потому что во все времена люди записывают что-либо для памяти и стараются сохранить эти записи и дополнить их. Историческим источником исто-

рии не может быть нечто отличное от истории, но только сама история, так же, как философии — сама философия, а живого — само живое; мысль Геродота и логографов прямо порождает религию, миф, теогонии, космогонии, генеалогии, легендарные и эпические рассказы, которые уже не поэзия или не только поэзия, но и мысль, то есть метафизика и история. Для позднейшей историографии, которая развилась из них посредством диалектического процесса, они дали материал понятий, утверждений и вымыслов, а вместе с ним стимул к более глубокому исследованию истины и рассеиванию вымыслов. Этот процесс значительно ускорился в эпоху, которую условно считают эпохой возникновения греческой историографии.

В это время мысль покидает мифологическую историю, ее самую примитивную форму — историю чудес или волшебства — и обращается к земной или человеческой истории, то есть приобретает ту форму, которую сохраняет до сих пор, — не случайно один выдающийся историк нашего времени указал как на образец для подражания на труд Фукидида. Разумеется, упомянутый переход не означал для греков полного разрыва с прошлым: и раньше земная история заявляла о себе, и впоследствии, за рубежом шестого или пятого века, греки не перестали верить в мифологию и в чудеса. Эти верования сохранились не только в народе и у историков второго плана, но и у самых великих. Но в целом, и как раз великие это показывают лучше других, положение дел действительно изменилось. Даже многочисленные сказки, которые можно прочесть у Геродота и у логографов, теперь крайне редко (как было справедливо подмечено) излагаются с прежней наивной верой; они сообщаются как бы от имени лица, собирающего все, во что верят другие, и хотя не разделяющего их веру, но и не знающего, что ей противопоставить, — собирающего как материал для раздумий; «*quae nec confirmare argumentis neque refellere in animo est*»⁴, — говорил Тацит о легендах германцев; «*plura transcribo quam credo*»⁵, заявлял Квинт Курций. Геродот, конечно, не Вольтер и даже не Фукидид (Фукидид — «атеист»), однако уже не Гомер и не Гесиод.

Как началась и как шла война между греками и персами; как проходила Пелопоннесская война; каким был поход Кира против Артаксеркса; как римская власть утвердилась в Лации и как потом распространилась на всю Италию и на весь мир; как римлянам удалось отвоевать Средиземноморье у карфагенян; какими политическими институтами крепло могущество Афин, Спарты и Рима и с какими общественными противоречиями они имели дело; за что ратовали афинский демос и римский плебс, эвпатриды и патриции; каковы достоинства, склоннос-

¹ См. выше с. 66—70.

² Хронике (греч.).

³ Записях понтификов (лат.).

⁴ «Я не собираюсь ни подкреплять доказательствами это суждение, ни утверждать обратное» (лат.).

⁵ «Верю не во все, что сообщаю» (лат.).

ти и особенности конфликтовавших меж собой народов: афинян, лакедемонян, персов, македонцев, римлян, галлов и германцев; каковы характеры великих людей, что управляли судьбами народов: Фемистокла и Перикла, Александра, Ганнибала и Сципиона, — это лишь взятые наугад, для примера, проблемы, которые выдвигали античные историки и которые были им продиктованы обстоятельствами и условиями жизни греков и римлян; взгляд, обращенный к истории, различал в ней уже не эпизоды соперничества Афродиты и Геры (как, скажем, в Троянской войне), а сложное и неоднозначное противоборство человеческих интересов, выраженное через действия людей. Эти проблемы освещены в целом ряде классических произведений (историях Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Полибия, Ливия, Тацита и др.), которых было бы нелепо упрекать в том, что они не исчерпали тему, — ибо тему исчерпать нельзя, — равно как и в том, что свои проблемы они решают в тех терминах, которые им известны, — наши проблемы мы решаем точно так же. Не надо забывать и о том, что современная историография до сих пор во многом такова, какой ее создали греки, и события мы видим такими же, какими их видели древние историки; кое-какие детали были добавлены, целое освещено другим светом, но труд древних историков сохраняется в нашем — «достояние навеки», как говорил Фукидид.

На переходе от мифологической эры к человеческой одновременно с исторической мыслью мужали и крепились исследовательская практика и филология; так, Геродот путешествовал, слушал, расспрашивал и уже не ставил под одну строку увиденное своими глазами, услышанное от других и известное лишь по слухам; а Фукидид подвергал критическому сравнению разные версии одного события, и даже вводил в свой рассказ документы. Позже возникли легионы ученых и критиков и принялись за составление «Древностей» и «Библиотек», за критику текстов, хронологию, географию и за прочие полезные для истории вещи. Филологическая деятельность достигла такого размаха, что появилась необходимость указать на разницу между «историями антикваров» (от которых многое дошло до нас во фрагментах, а кое-что и целиком) и «историями историков»; Полибий не раз повторял, что писать историю по книгам труд не велик, для этого довольно обосноваться в городе, где есть хорошие библиотеки, однако настоящая история требует опыта политических и военных дел и прямого знакомства с местностями и народами; а Лукиан твердил, что историку необходимо политическое чутье, природный дар, которому нельзя научиться (таким и им подобным высказываниям многие удивлялись как новым, услышав их от Мёзера и Нибура). Все дело в том, что ставшей на ноги историографии сопутствовало более глубокое теоретическое сознание, поскольку теория истории неотделима от истории и движется вместе с ней. Возникло понимание, что историю не должно принижать до практического орудия, используя в политических целях или для развлечения, что ее

главная задача — стремиться к истине: «*ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat*»⁶; она не должна принимать ничью сторону, даже собственной родины (хотя забота о ней допустима и похвальна); подлежит осуждению «*quidquid Graecia mendax audet in historia*»⁷. Известно было также, что история не хроника (*annales*), которая ограничивается внешним; хроника напоминает (как говаривал старый римский историк Азеллион): «*quod factum, quoque anno gestum sit*»⁸, тогда как история объясняет: «*quo consilio, quaque ratione gesta sint*»⁹. Было известно, и что история не может иметь ту же цель, что и поэзия; так, Фукидид негодовал против тех историков, которые оспаривают пальму первенства в поэтических соревнованиях или не брезгают вымыслом, чтобы угодить толпе, а Полибий гневался на тех, кто сочиняет трогательные или ужасающие сцены, изображает растрепанных женщин в слезах, как будто хочет потрясти публику трагедией или развлечь, а не просветить и образовать. В риторической историографии (извращенной разновидности фантастической и поэтической) античность не испытывала недостатка: ее фальшь затронула и некоторые великие творения, и все же серьезные труды, как правило, стремились избавиться от риторического украшения и дешевого красноречия. Но от этого античные историки вовсе не утратили поэтической силы и красоты (даже «прозаичный» Полибий иногда рисует весьма впечатляющие картины), неотъемлемых принципов высокого исторического повествования; Цицерон и Квинтилиан, Дионисий и Лукиан — все в один голос признают, что истории необходим «*verba ferme poetarum*»¹⁰, что она «*proxima poetis et quodammodo carmen solutum*»¹¹, что «*scribitur ad narrandum, non ad demonstrandum*»¹², что в ней ἔχει τι ποιητικόν¹³ и тому подобное. Лучшие историки и теоретики ратовали не за сухость и скудость физического или математического трактата (за что многие ратуют в наши дни), а за серьезность, строгость, сдержанность, против развлекательности и сказочной легковесности, словом, за то, чтобы историки не уподоблялись риторам и рифмоплетам, которых всегда было в избытке, а их истории не походили на романы дешевого толка. В особенности же они требовали, чтобы история всегда придерживалась реальной, жизни, была инструментом жизни, подспорьем государственному мужу и патриоту, а не служила прихотям бездельников, ищущих развлечений.

⁶ «Да убоится какой бы то ни было лжи, да не убоится какой бы то ни было правды» (лат.).

⁷ «То, что лживая Греция помещает в историю» (лат.).

⁸ «Что и в каком году произошло» (лат.).

⁹ Почему произошло и с какой целью» (лат.).

¹⁰ «Порой поэтический слог» (лат.).

¹¹ Близка поэзии и в известной мере напоминает свободный стих (лат.).

¹² «Пишется для рассказа, а не для доказательства» (лат.).

¹³ Есть нечто поэтическое (греч.).

Эту теорию историографии можно обнаружить во многих специальных или общих трактатах по искусству речи, но нигде она не прочитывается с такой полнотой, нигде не заявлена с такой убежденностью, как в многочисленных полемических вставках «Истории» Полибия, где именно полемическое задание сообщает ей особенную точность, конкретность и весомость. Полибий — это Аристотель античной историографии, дополняющий Стагирита, который при всем своем энциклопедизме не проявил интереса к истории. Как рассказы античных историков живут в нашей историографии, так и их суждения, хотя бы те, что пришли мне на память, входят или могут входить в нашу теорию; и если, например, положение, что историей должны заниматься люди с жизненным опытом, а не просто филологи и эрудиты, что она должна рождаться из практики и воздействовать на практику, часто игнорируют, то иначе как ошибкой это не назовешь; ошибаются и те, кто создают себе идеал истории в виде анатомического атласа или трактата по механике.

Античная историография страдает недостатком иного рода; сами древние его не замечали, а если и ощущали, то очень смутно и неопределенно, не придавая ему большого значения, иначе непременно бы попытались исправить. Современная мысль исследует процессы формирования чувств и представлений, составляющих наше духовное богатство, их проявления в общественной жизни, те пути, те перевороты, которые привели от первобытных и восточных культур к греческой и римской, от античной этики к современной, от античного государства к современному, от античной формы экономического производства к крупной промышленности и мировой торговле, от мифов арийцев к нашей философии, от микенского искусства к французскому, скандинавскому или итальянскому искусству XX века; отсюда и исторические сочинения, посвященные культуре, философии, поэзии, науке, технике, экономике, морали, религии и так далее; их много больше, чем историй отдельных личностей или государств, взятых в их абстрактной индивидуальности, и они насквозь проникнуты идеями цивилизации, свободы, гуманизма, прогресса. Всего этого нет в античной историографии, хотя нельзя сказать, что нет решительно и бесповоротно, ведь что еще может занимать ум, как не идеалы и человеческие «ценности»? Было бы ошибкой считать «эпохи» чем-то непроницаемым и неподвижным, тогда как они разнообразны внутри себя и полны движения; было бы ошибкой приписывать реальное существование тем делениям, которые, как было нами показано, есть не что иное, как ритм нашей мысли, обращенной к истории, — ошибки эти находятся в одном ряду с идеей абсолютного начала истории и с привязкой ко времени форм духа. У кого хватит терпения, тот может обнаружить то в одном, то в другом античном тексте следы тех историографических понятий, знакомство с которыми

в античности мы только что в общем плане отрицали; а тот, кому интересно модернизировать, может изложить какую-нибудь высказанную в античности мысль так, что она ничем не будет отличаться от нашей. В первой книге Аристотелевой «Метафизики» имеется набросок развития греческой философии: от разнообразных натуралистических объяснений космоса до того момента, когда «сама истина побудила искать дальнейшее начало», то есть до Анаксагора, который «казался рассудительным по сравнению с необдуманно рассуждениями его предшественников», и, наконец, до Сократа, который положил начало этике и первый обратил мысль на общее и на определения. Еще один исторический набросок, относящийся к возникновению цивилизации, предваряет «Историю» Фукидида; Полибий рассуждает о прогрессе искусств, Цицерон, Квинтилиан и многие другие — о прогрессе права и литературы. А о столкновении человеческих ценностей то и дело идет речь в рассказах о борьбе греков с варварами, где с одной стороны — деятельная гражданская жизнь, а с другой — лень и роскошь; такое же представление о ценностях можно увидеть, например, у Тацита, когда он описывает германцев как новую нравственную силу, восставшую против старого Рима, и еще, пожалуй, когда не скрывает отвращения к евреям, соблюдавшим обряды, «*contrarios ceteris mortalibus*»¹⁴; и, наконец, Рим, владыка мира, время от времени вырастает до очевидного символа человеческого идеала, подобно римскому праву, постепенно возведенному до статуса права естественного. Но речь в этих случаях идет скорее об образах, чем об идеях, — это мы додумываем за древних то, что вряд ли думали они: взглянув беспристрастно на очерченную Аристотелем историю философии, мы убеждаемся, что она не более чем беглый критический обзор, которому предназначена роль введения в его собственную систему; а историям литературы, искусства и культуры вредит убеждение их авторов в том, что все это не необходимые формы духа, а социальная роскошь. В лучшем случае можно говорить об исключениях, случайностях, робких попытках, что никак не влияют на общий вывод: в античности не было историй культуры, философии, религии, литературы, искусства или права в том виде, в каком имеем их мы. И не было в античности «биографии», то есть истории идеального вклада личности в свою эпоху и в историю всего человечества; не было представления о развитии, когда же античный историк рассуждал о первобытных временах, он не ощущал этой первобытности — скорее, преобразовывал ее в поэзию подобно Данте, когда он устами Каччагвиды говорил о Флоренции, которая «меж древних стен... жила спокойно, скромно и смиренно». Наш Вико немало потрудился, чтобы отыскать за поэтическими идиллиями грубую историческую реальность; и помогли ему в этом не античные историографы, а документы и главным образом язык.

¹⁴ «Противные остальным смертным» (лат.).

Античная история в этом своем качестве неплохо отражает характер античной философии, которая не выработала понятия духа, а потому и понятий человечества, свободы, прогресса, то есть форм или синонимов духа. От физиологии или космологии она перешла к этике, логике и риторике, но представляла их в схематичном и материализованном виде, поскольку рассматривала их эмпирически; вследствие чего этика оказалась связана греческим и римским жизненным укладом, логика — абстрактными формами рассуждения и опровержения, поэтика — списком литературных жанров, а выражены они были через свод правил. «Антиисторическая философия» — так ее принято называть, но антиисторическая по одной-единственной причине: поскольку была не знакома с понятием духа, поскольку была натуралистична. Античные философы не сознавали этого очевидного для нас недостатка, они наравне с историографами были поглощены радостным процессом превращения мифа в науку, собирали и классифицировали явления действительности и так хорошо с этим справились, что обеспечили натурализм инструментарием, которым он пользуется по сей день: формальной логикой, грамматикой, учением о добродетелях, учением о литературных жанрах, категориями гражданского права и тому подобным, — все это греко-римские творения.

Но то, что античные историки и философы не замечали недостатка в своих построениях (собственно говоря, построения эти уже наши, современные), не значит, что они его ни в малейшей степени не чувствовали. В рамках каждого исторического периода существуют проблемы, теоретически сформулированные и, следовательно, разрешенные, и проблемы, еще не достигшие теоретической зрелости, — их ощущают, переживают, но не осознают должным образом; и если первые являются позитивным вкладом данного периода в сокровищницу человеческого духа, то вторые — это не получившая удовлетворения потребность, связывающая этот период с будущим. Преимущественное внимание, уделяемое негативному аспекту каждой эпохи, приводит к забвению противоположного аспекта: человечество представляется идущим не от одного достижения к другому через неудачи, а от неудачи к неудаче и от ошибки к ошибке. Но ведь мрак и хаос возникают не на пустом месте, они приходят на смену свету и гармонии и поэтому также являются движением вперед: для исторического периода, который мы сейчас обозреваем, они значат, что осталась позади эпоха мифологии и чудес. Если бы Греция и Рим не были чем-то большим, чем Греция и Рим, если бы они не были человеческим духом, который бесконечно больше всякой Греции и всякого Рима — его преходящих воплощений, то, наверное, довольствовались бы картинами человеческой жизни, которые давали им их историки, и дальше не заглядывали. Но они заглянули дальше, те самые историки и философы, и поскольку имели перед глазами великое множество сцен и драм человеческой жизни, то не могли

не задаться вопросом, какова их «причина». И, сделав справедливый вывод, что причина эта не может быть фактом в ряду других фактов, пришли к разграничению фактов и причин, а в самих причинах — причины и повода, как Фукидид, или начала, причины и повода (*ἀρχή, αἰτία, πρόφασις*), как Полибий. Они увлеченно спорили об истинной причине того или иного события; вопрос о «причинах» «величия» Рима, возникший уже в античности, унаследован новым временем в качестве пробного камня исторической мысли и ныне стал игрушкой в руках историков-ретроградов. Вопрос этот порой расширялся до вопроса о том, что движет всей историей; попытки ответа порождали учения, которым была уготована долгая жизнь: к примеру, учение о том, что всему причиной форма политического устройства, или о влиянии климата, о темпераменте народов и тому подобном. Особенной известностью пользовался закон круговорота человеческих вещей: вечное чередование добра и зла, или смена политических форм, что всегда возвращаются к своему началу, или подъем от детства к зрелости, который переходит в нисхождение к старческому угасанию, дряхлости и смерти. Но закон такого рода, который удовлетворял и до сих пор удовлетворяет восточное мышление, не годился для классического, всегда остро ощущавшего ценность человеческой деятельности, где сами препятствия являются стимулом, а противоречия — закалкой; и вот, в связи с этим новые вопросы: правит ли человеком с железной необходимостью фатум, или им играет капризная фортуна, или его направляет высший разум и заботятся ли о нем боги. На эти вопросы давались ответы, то благочестивые, выражавшие покорность воле и мудрости богов, то эклектические, отдававшие должное как предусмотрительности человека, так и силе судьбы, то стоявшие под знаком различия, допуская со стороны богов не заботу о человеческих делах вообще, а лишь возмездие и наказание. Все выглядит довольно шатко, в выражениях преобладает неуверенность, часто звучат признания в собственном неведении; «*in incerto indicium est*»¹⁵, говорил Тацит, словно подводя итог античной мысли, посвященной этому предмету, и итогом этим оказывалось непознанное, непомысленное.

Тем, что не понято, нельзя овладеть, напротив, непонятое овладевает нами или, по меньшей мере, грозит нам, кажется чем-то злым, — общий взгляд античного человека на историю склоняется к пессимизму. Он видел поверженное величие, но не замечал величия устоявшего или возродившегося после падения еще более великим — отсюда нотка горечи, звучащая в его истории. Счастье и красота человеческой жизни всегда казались ему чем-то канувшим безвозвратно, либо обреченным скоро исчезнуть. Обычно для римлян или романизированных народов мечты об утраченном воплощались в образе первобытного, сурового и

¹⁵ «В неуверенности заключена мудрость» (лат.).

победоносного Рима, и все римские историки, великие — Ливий, Саллюстий и Тацит — и малые, Патеркул и Флор, взирая на этот высокий образ, сетуют на то разложение, что наступило позже. Да, был когда-то Рим, попиравший мир, но рано или поздно он превратится из владыки в раба; эта мысль проявляется в самых разнообразных формах, от печальных размышлений Сципиона Эмилиана на развалинах Карфагена до робкого предчувствия новой власти, которая сменит (как в свое время Персия сменила Вавилон и — Персию) власть Рима (теория «четырёх царств» родилась в греко-римском мире, откуда проникла в Палестину и в книгу Даниила); то и дело приглушенно или во весь голос звучит вопрос: «Кто станет преемником и могильщиком? Грозные парфяне? Германцы, таящие в себе новую, загадочную силу?» — а ведь было время, когда в высоком уже родился образ Рима как *urbs aeterna*¹⁶. Конечно, этот всеобщий пессимизм не во всем последователен, как вообще не может быть последовательным пессимизм, и иногда можно услышать брошенные вскользь замечания о прогрессе в той или иной области жизни; даже наимрачнейший Тацит допускает, что «*nec omnia apud priores meliora, sed nostra quoque aetas multa laudis et artium imitanda tulit*»¹⁷, и один собеседник из его «*De oratoribus*»¹⁸ замечает, что литературные формы меняются со временем и только «*vitio malignitatis humanae*»¹⁹ вечно восхваляют древнее и вечно осуждают новое, а другой собеседник в том же диалоге подчеркивает диалектическую связь между бурями жизни и величием искусства, ведь и в Риме «*donec erravit, donec se partibus et dissensionibus confecit*»²⁰, именно тогда «*tulit valentiorum eloquentiam*»²¹. Эта связь добра и зла была замечена как античной философией, так и античной историографией. Саллюстий, например, считал, что Рим не утратил доблести и добрых нравов до тех пор, пока перед ним не перестала маячить угроза Карфагена. Под влиянием стоиков в последние годы республики и первые годы империи все более овладевает умами идея гуманизма: тем, кто читал Цицерона и Сенеку, это должно быть известно; все большую привлекательность приобретает идея божественного провидения; Диодор Сицилийский намерен описывать истории всех народов как историю одного города (καθ'ἕνα μῆς πόλεως). Правда, эти идеи весьма смутны, неоформленны (тот же *promissor*²² Диодор ничего не извлек из своего великого пролога) и явно предвещают распад клас-

¹⁶ Вечного Города (лат.).

¹⁷ «Не все в прошлом лучше, в наше время тоже много есть похвального и достойного подражания» (лат.).

¹⁸ «Об ораторах» (лат.).

¹⁹ В силу присущего людям порока недоброжелательства (лат.).

²⁰ «Пока он метался, пока не покончил со всевозможными кликами и раздорами» (лат.).

²¹ «Расцвело могучее красноречие» (лат.).

²² Многообещающий (лат.).

сического мира. Во времена античности проблема смысла истории так и осталась нерешенной: образ Фортуны, вера в богов, убеждение во всеобщем и неизбежном упадке, выраженное уже в античных мифах, ввиду их противоречивости решением служить не могли.

И поскольку осознание духовной ценности как имманентной и прогрессивной силы истории так и не было достигнуто, даже самым крупным античным историкам не удалось обосновать автономию историографического труда — не удалось, несмотря на успехи в других областях. И хотя они лишили права именоваться историей поэзию, прямой обман, пропаганду, необработанный материал, беспорядочную грудку сведений, рассказы, развлекающие толпу, они не смогли освободиться от предвзятой идеи о том, что история должна служить улучшению нравов или, по меньшей мере, процветанию: чистая гетерономия, ошибочно принятая за автономию. В этом сходились все: Фукидид намеревался излагать прошлое так, чтобы оно служило аналогией или назиданием на будущее: ведь людские дела всегда одинаковы или похожи; Полибий доискивался причин событий для лучшего понимания событий иных, но похожих, и объявлял ущербными те случаи, которые ввиду своей исключительности не подчиняются правилам; Тацит, согласно со своим моралистическим пафосом, оттеснявшим на второй план социальные и политические интересы, преследовал цель собирать примеры выдающейся добродетели и выдающегося порока, дабы «*ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit*»²³; за великими историками следовали малые, следовали лицемеры, которые либо за неимением своих мыслей, либо из рабской угодливости бездумно повторяли то, что у великих объяснялось глубокими причинами: все эти Саллюстии, Дионисии, Диодоры, Плутархи, а следом собиратели исторических анекдотов, памятных слов и дел государственных мужей, полководцев, философов и даже прекрасных женщин (γυναικῶν ἀρεταί). Античную историографию не раз именовали «прагматической» — такова она и есть, как в древнем, так и в современном смысле слова, поскольку, во-первых, сосредоточена на земной или человеческой стороне фактов, в особенности на политике («прагматика» Полибия), и, во-вторых, поскольку стремится приукрасить ее цветистыми рассуждениями и нравоучениями («аподиктика» того же историка-теоретика).

Эта гетеронимическая теория истории не всегда остается чистой теорией, или прологом к истории, или ее обрамлением, она проявляет себя, в частности, в том, что заставляет примешивать к истории не собственно исторические элементы: можно указать на «речи», «публичные выступления», которые никогда в действительности не произносились или произносились иначе, но были выдуманы историком и вложены

²³ «Сохранить память о добродетели и противопоставить бесчестным словам и делам устрашение позором в потомстве» (лат.).

в уста исторических персонажей. Речь в данном случае идет, на мой взгляд, не о живучести «эпического духа» и не о риторических страстях историков; это могло быть справедливо лишь для какого-нибудь вульгарного автора или для присяжных риторов, но для большинства историков подобные фальсификации есть исполнение обязанности, возложенной на них исторической теорией — обязанности поучать и наставлять. Но такая цель, присвоенная истории, не могла не поколебать главную ее добродетель — приверженность истине — вместе с разграничением реальности и вымысла: ведь вымысел мог послужить этой цели не хуже, если не лучше, чем истина. Не говоря уж о Платоне, который признавал только познание трансцендентных идей, сам Аристотель разве не задавался вопросом, что правдивее — история или поэзия, и разве не говорил, что история «менее философична», чем поэзия? И почему в таком случае история не вправе обратиться за помощью к поэзии и фантазии? Правда, такому уклонению от истины можно было противодействовать хотя бы зоркой критикой или сведением к минимуму воображаемых речей и других измышлений; но от теории, от просветительской цели, предписанной истории, устранившись было нельзя, ибо без цели в истории обойтись невозможно, и поскольку истинная цель была все еще недоступна, просветительство служило как бы ее метафорой, будучи не так от нее далеко. Если говорить о Полибии, его критическая зоркость, научная строгость, стремление к чистой и всеохватной истории таковы, что этого историка из Мегалополя можно, пожалуй, включить в число великих язычников, допущенных средневековой фантазией в рай или, по меньшей мере, в чистилище за то, что сверхъестественными путями или в награду за их безупречную добродетель они приобщались к познанию Бога. Но по здравом размышлении, как это ни горько, нам все же придется смириться с тем, что его место в Лимбе Ада, рядом с теми, «кто жил до христианского ученья» и «Бога чтит не так, как мы должны»; эти «достойные мужи» дошли до края истины и даже коснулись ее, но за край так и не ступили.

III. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

По той же самой причине, по какой начало всякого исторического повествования нельзя считать абсолютным началом, а эпохи понимать упрощенно, как будто они во всем соответствуют их общей характеристике, нельзя и отождествлять гуманистическое понятие истории с античной эпохой историографии, которую оно характеризует и символизирует, — иными словами, нельзя идеальные категории, которые существуют в вечности, путать с историческими. Греко-римская историография, без сомнения, гуманистична, но это греко-римский гуманизм со всеми его ограничениями, которые были нами упомянуты, и со своим особым обликом, более или менее индивидуально выраженным в трудах каждого из древних историков и мыслителей; и потом, гуманистической достойна называться не только она, но и другие формы мысли, быть может, ей предшествовавшие и, вне всякого сомнения, ее сменившие. Споры нет, соблазнительно (хотя искусственно и противоречит истинному понятию прогресса) выстроить историю философии и историографии как ряд ложных идеалов, сменяющих друг друга, философов превратить в категории, а категории — в философов, забыть о том, что Демокрит и атом не одно и то же, как не одно и то же Платон и трансцендентная идея, Декарт и дуализм, Спиноза и пантеизм, Лейбниц и монада, историю свести к «*Dynastengeschichte*»¹, как саркастически выразился один немецкий критик, либо к своеобразной «*line of buckets theory*» (теории ведер, передаваемых на пожаре из рук в руки), как иронически заметил один англичанин. Считается, что настоящая история еще не появилась на свет или появляется впервые сейчас, как вспышка молнии, в ответ на призывы, обращенные к ней историком и критиком. Но, как мы знаем, историческое мышление всегда адекватно своему времени и никогда — другому.

Подтверждением этого может служить замешательство, которое обычно испытывают, рассматривая переход от античной историографии к христианской и средневековой: как могло случиться, что мы вдруг вновь оказались в мире чудес и мифов, подобном тому, с которым, казалось, навсегда покончили античные историки? Какой же это прогресс, это скорее падение в пропасть, куда вместе с нами летит и вера в неудержимость прогресса! Вот такой пропастью, таким провалом казалось средневековье даже некоторым людям, жившим в эту эпоху, и тем более — людям Возрождения; таким оно и поныне предстает в обыденном сознании. Что касается историографии, то замешательство, которое она испытывает перед лицом раннего средневековья, дает такие результаты, как, например, вводный том «Истории итальянской

¹ «Истории династий» (нем.).

литературы» нашего Адольфо Бартоли, где только и слышишь, что крики негодования, только и видишь, как автор закрывает лицо руками. «Мы перенеслись в мир, — пишет Бартоли применительно к Григорию Турскому, — где мысль пала так низко, что не вызывает ничего, кроме жалости, в мир, где не существует понятия истории»; где история стала «жалкой служанкой теологии, то есть произошла аберрация духа». А после Григория Турского (продолжает Бартоли) дела пошли еще хуже. «Вот Фредегар с его легковерием, невежеством, бестолковостью, которые переходят всякие границы... в нем не осталось ничего от прежней культуры». После Фредегара — хоть это, кажется, уже невозможно, — мы с монастырской хроникой делаем еще один шаг вниз, к полному нулю, и вот «перед нами иссохший монах, который каждые пять-десять лет выглядывает из окна своей убогой кельи, дабы удостовериться, что есть еще живые на свете, а после вновь замыкается в своей темнице в ожидании смерти». В ответ на подобные ужасы (сообщающие описывающим их историкам некоторое сходство с «иссохшим монахом») следует заметить, что мифология, чудеса и трансцендентность, безусловно, возродились в средние века, что эти идеальные категории вернулись здесь почти к античной силе и наглядности, но исторически они были тождественны трансцендентным категориям доэллинистического мира, и в их новых проявлениях можно обнаружить определенный прогресс, заметный и у Григория Турского, и у Фредегара, и даже у авторов монастырских хроник.

Антропоморфное божество нисходит до земных дел как существо, наделенное сверхъестественной силой рядом с более слабыми; вместо богов теперь святые: святой Петр и святой Павел покровительствуют тому или иному народу; святой Марк, святой Георгий, святой Андрей, святой Януарий ведут войска на битву, порой вступая друг с другом в открытое единоборство, порой подстраивая каверзы противнику; в исполнении или неисполнении культовых обрядов вновь усматривают причины ратных побед или поражений; средневековые поэмы и хроники полны подобных рассказов. Прямая аналогия с античностью и даже ее прямое историческое продолжение проглядываются не только в таких мелочах (на которые мы много раз указывали), как сохранение народных верований или превращение богов в святых и бесов. Где-то на самой границе античного гуманизма удержались понятия Фортуны, Божества, Непознаваемого, даже самые строгие историки полностью не освободились от представления о чудесном, во всяком случае, дверь для него осталась открытой. Всем известно, сколькими «суевериями» обросли философия, наука, история и мораль поздней античности, которая в этой области отнюдь не была умственно выше, скорее ниже новой христианской религии. В христианстве сказки и чудеса обрели духовность, перестали быть «суевериями», то есть чем-то посторонним общему гуманистическому мировидению; они вполне гармонизировали со

сверхъестественным и трансцендентным началом, которое стало основой нового мировоззрения. Так, миф и чудо, приобретая в христианстве новую значительность, становились иными, чем миф и чудо античности.

Иными и более высокими, ибо содержали более высокую мысль — мысль о духовном достоинстве, которым обладал уже не отдельно взятый народ, но все человечество, — понятие, к которому античность подошла вплотную, но так им и не овладела, которому античные философы давали абстрактные формулировки, но не затрагивали его сути, как в христианстве. Павел Орозий выразил это в своей «*Historiae adversus paganos*»² так, как этого не смог бы сделать ни один греко-римский философ: «*Ubique patria, ubique lex et religio mea est... Latitudo orientis, septentrionis copiositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimae tutissimaeque sedes mei iuris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo*»³. Гражданской добродетели идет на смену добродетель человека духовного, который сопричастен истине в своей вере и праведных трудах; вместо великих людей языческого мира — христианские святые; новый Плутарх — это *Vitae patrum* или *eremitarum*⁴, жития исповедников Христа, мучеников, апостолов истинной веры; новый эпос — это борьба верующих против неверных, христиан против еретиков и мусульман. Это противостояние более внятно разуму, чем противостояние греков и варваров, свободных и рабов, в котором было больше природного, чем духовного. Так создается церковная история, не история Афин или Рима, а история религии и церкви, ее воплощающей, история ее борьбы и побед, которые символизируют борьбу и победы истины. В античном мире такого быть не могло, ибо там истории культуры, или искусства, или философии не выходили за пределы эмпирики, тогда как предмет церковной истории — дух, с высоты которого она объясняет и оценивает факты. Критиковать церковную историю за то, что она оттесняет и подавляет светскую, и можно и нужно (далее мы это увидим), но нельзя критиковать саму ее идею, ибо критика неожиданно превращается в похвалу: *historia spiritualis*⁵ (как можно ее окрестить, позаимствовав название у поэмы Авита) по определению не может и не должна довольствоваться второстепенной ролью и терпеть рядом с собой соперников, она должна править, как царица, должна быть всем. Так что в христианстве история становится историей истины, освобождается от произвола случайных факторов, которому ее нередко обрекали в античности, и признает только свой собственный закон — не закон природы, не слепой рок или, допустим, влияние звезд

² «Истории против язычников» (лат.).

³ «Повсюду моя родина, повсюду мой закон и моя вера... Просторы и пространства востока, севера и юга — надежный оплот моему праву и моему имени, ибо всюду, римлянин и христианин, встречаю римлян и христиан» (лат.).

⁴ Жития отцов... отшельников (лат.).

⁵ Духовная история (лат.).

(св. Августин отвергает эти учения язычников), а разум, рассудок, **провидение**; последнее понятие не чуждо и античной философии, но теперь оно оттаяло, освободилось от холодного абстрактного интеллектуализма, ожило и стало плодородным. Провидение направляет ход событий к определенной цели, допускает зло как наказание и воспитательное средство, оно возвышает и низвергает царства в преддверии Царствия Господня. И это значит, что впервые отброшена идея **круга**, вечного возвращения человечества к своему началу, вечного и бессмысленного, как работа данаид (Августин спорит также и с идеей *circuitus*⁶); впервые возникает и понимание истории как **прогресса**: для античных историков он ограничивался короткими и редкими вспышками — их пессимизм беспросветен, в то время как пессимизм христианский озарен надеждой. Чрезвычайно важны с точки зрения исторической науки средневековые споры о **последовании царств**, об их **назначении**, о Римской империи, политически объединившей мир, который Христос был призван объединить духовно, об отношении иудаизма к христианству и тому подобном. Эти вопросы разрешались по-разному, но любой ответ предполагал, что за всеми этими событиями, за радостью и мукой, за величием и упадком стоит божественная премудрость, что они — необходимые звенья в продвижении к финальной цели истории, связанные между собой не как следствия слепой причины, а как этапы единого процесса. Отсюда берет начало понимание истории как истории **всеобщей**, уже не в том смысле, какой придавал ей Полибий, рассказывавший о государствах, сталкивавшихся друг с другом, но в более глубоком смысле: всеобщая история как история всеобщего, как история в ее отношении к Богу и в ее устремленности к Богу. Даже самые незатейливые хроники благодаря этому духу всеобщности заключают в себе нечто неведомое классическим греческим и римским историям и потому ближе нашему уму и сердцу, как бы ни был нам чужд их конкретный облик.

Таковы новые проблемы и новые решения, которые христианство привнесло в историческую мысль, и наряду с политической и гуманистической мыслью античности они представляют собой прочное, необратимое завоевание человеческого духа. Евсевия Кесарийского наравне с Геродотом следует считать «отцом» современной историографии; правда, она вовсе не склонна признавать отцом этого варварского автора, как и других «отцов церкви», несмотря на то, что стольким им, в особенности Августину, обязана. Что такое наши истории культуры, цивилизации, прогресса, гуманизма, истины, как не разновидность **церковной истории**, сообразная нашему времени; что это, как не история победного распространения веры, борьбы с властью тьмы, подготовки к восприятию Евангелия, или Благой Вести? А современные истории, повествую-

⁶ Круга (лат.).

щие о свершениях или о достижениях той или иной нации в развитии цивилизации, — разве это не те же *gesta Dei per Francos*⁷ или что-нибудь подобное? И наши всеобщие истории восходят не только к Полибию, но и к христианской всеобщности, к всеобщности как идее, хотя взятой теперь в другом смысле, — недаром по мере приближения к храму истории нас охватывает религиозное чувство.

Можно возразить, что мы представили христианскую историографию в несколько идеализированном виде, и это замечание справедливо, но то же самое можно сказать и об античном гуманизме, в котором было место и для трансцендентности, и для тайны. Подобно античной, христианская историография отозвалась лишь на поставленные проблемы и не могла отозваться, поскольку их не ставила, на те которые возникли позже; свидетельством тому служат и в данном случае мысли и мифы, сопутствующие ее основной идее. Сказочное и чудесное, которыми исполнена христианская историография, как раз и говорят о том, что процесс создания нового, более возвышенного идеала божества, не был доведен до конца: представление о нем превращалось в миф, рассказ о нем — в сказку. И даже когда о чуде не говорилось прямо, когда его пытались замолчать, скрыть или даже отвергнуть, оставались в неприкосновенности чудо божества, чудо истины, которые в их трансцендентности противопоставлялись земному бытию, и это тоже было характеристикой христианского духа, противостоящего античному не только в сфере спокойной мысли, но и в сфере взволнованного чувства. Взгляд из трансцендентности — это взгляд на мир как чуждый Богу: отсюда дуализм Бога и мира, *civitas celestis* и *civitas terrena*, *civitas Dei* и *civitas diaboli*⁸, восходящий к древнейшим восточным учениям (зороастризм); трансцендентность лишь отчасти корректировалась идеей провиденциального исторического развития, скорее саму эту идею подрывал принципиальный христианский дуализм. Град Божий мог только враждовать с градом земным, но не указывать ему путь, хотя провиденциализм, свойственный христианской мысли, подталкивал ее в этом направлении. Августин, объясняя причины могущества Рима, отделался софизмом: дескать, Бог даровал величие римлянам в награду за их добродетели — пускай земные, не сопричастные небесной славе, однако заслуживающие хотя бы столь эфемерной награды, как слава земная. В итоге римляне всегда оставались грешниками, хотя и не столь презренными, как прочие: истинной добродетели не могло быть там, где никогда не было истинной веры. Противостоящие друг другу идеи не воспринимались как противоречия истины в ее становлении, а просто как козни дьявола, покушающегося на прекрасную в своем совершенстве и законченности истину; кознями дьявола Евсевий Кесарий-

⁷ Деяния Бога через франков (лат.).

⁸ Град небесный... град земной... град Божий... град дьявольский (лат.).

ский объяснял появление ереси, именно дьявол породил Симона Мага и Менандра, а затем два основных разветвления гносиса, представленных Сатурнином и Василидом. По Оттону Фрейзингенскому, Рим наследовал Вавилону, как сын отцу, царства персов и греков были его наставниками и учителями; в римском политическом единстве он видит предвосхищение христианского, оно нужно было, чтобы сделать умы людей «*ad maiora intelligenda promptiores et capaciosiores*»⁹ и чтобы люди, поклоняясь единому императору и страшась единой власти, приучились «*inam quoque fidem tenendam*»¹⁰. Но, по словам того же Оттона, весь мир, «*a primo homine ad Christum... exceptis de Israelitico populo paucis, errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, daemonum ludicris captus, mundi illecebris irretitus*»¹¹, как правил «*sub principe mundi diabolo*» до тех пор, пока не «*venit plenitudo temporis*»¹² и Бог не послал своего сына на землю. Учение о спасении как о благодати Божьей, «*indebita Dei gratia*»¹³ не случайное дополнение трансцендентной концепции, а ее обоснование или логический итог. Христианская гуманность была обречена сделаться антигуманной, и Августин, восхищая нас силой своего характера, своей неизменной устремленностью ввысь, одновременно оскорбляет недостатком человеческого сочувствия, непреклонностью и жестокостью; «благодать», о которой он толкует, кажется нам бездушным деспотизмом. Однако нельзя забывать, что все эти колебания, эта неустойчивость в числе прочего представляют собой путь к преодолению дуализма. Искать христианское начало у нехристиан, не отказывать в дарах благодати никому из людей, поскольку все они люди, видеть истину в ереси, достоинство в языческих добродетелях — такое историческое понимание будет медленно пробивать себе путь только в современную эпоху, но оно и не могло бы возникнуть, если бы христианство не заложило его основу разделением двух городов и двух историй и их объединением в провиденциальном божественном единстве.

Другой хорошо известный аспект этого дуализма — **догматизм**, неспособность понять конкретику духа в разнообразии его деятельности и форм, недаром церковную историю обвиняют в тираническом угнетении и дискриминации всей остальной истории. Эта дискриминация происходила оттого, что церковная, или духовная, история вместо универсальной конкретности духа сосредоточивалась на частном его аспекте. Все человеческие ценности были сведены к одной — к твердости в вере и в служении церкви; в таком абстрактном значении цен-

⁹ «Способными понять больше» (лат.).

¹⁰ «Держаться единой веры» (лат.).

¹¹ «От первого человека до Христа... кроме нескольких человек из израильского народа, находился во власти заблуждений, был предан суевериям, одержим демоном соблазна, прельщался мирскими обольщениями» (лат.).

¹² «Князь мира сего... наступила полнота времен» (лат.).

¹³ «Незаслуженной благодати Божией» (лат.).

ность деградировала до застывшего, овеществленного факта; живое и подвижное христианское сознание после нескольких веков развития закоснело в догмах. Эта неподвижная догма была возведена в ранг универсального критерия: людей всех времен оценивали по тому, осенила их божья благодать или нет, благочестивы они или нечестивы; жизнеописания святых отцов и защитников веры сделались новым Плутархом, рядом с которым был невозможен всякий другой Плутарх. Этот своеобразный догматизм трансцендентности принимает форму **аскетизма**, с точки зрения которого вся история человечества достойна лишь презрения, ужаса и слез; особенно ярко это проявляется у Августина, Орозия и Оттона Фрейзингенского, но следы такого отношения к истории можно подметить у всех историков и хронистов высокого средневековья. Какие мысли навеивает Оттону Фрейзингенскому битва при Фермопилах? «*Taedet hic inextricabilem malorum texere cratem; tamen ad ostendendas mortalium miseras, suimmatim ea attingere volo*»¹⁴. А что он думает о деяниях Александра? «*Regni Macedonum monarchia, quae ab ipso coepit, ipso mortuo cum ipso finitur... Civitas autem Christi fundata supra firmam petram...*»¹⁵. С аскетизмом связано и пресловутое, всеми осмеянное **легковерие** средневековых историков (только не надо его путать с верой в чудеса, что порождена религией), легковерие, которое обычно объясняется склонностью к фантазиям или недостатком книг, затруднявшим критику источников, — то есть факторами, которые сами нуждаются в объяснении. На самом деле один из основных источников такого легковерия — равнодушные: никто не проявит легковерия к тому, что принимает близко к сердцу, к делам, которыми действительно занят; с другой стороны (как явствует из повседневной жизни), всякий готов поверить басням о вещах, которые ему более или менее безразличны; аскетизм, приглушив интерес ко всему мирскому и к истории, привел к пренебрежению книгами и документами, их утере, выработал легковерное отношение ко всему услышанному или прочитанному, дал волю воображению, жадному до всяких чудес и небылиц; и все это не только в сфере истории в собственном смысле, но и в науке о природе, или естественной истории, которая также вполне безразлична тому, кто считает себя обладающим истиной в последней инстанции. Аскетизм ответствен за слабую **индивидуализацию** в средневековой историографии, которая довольствовалась общими типами, представляющими добро и зло («портрет» в ней так же редок, как и в изобразительном искусстве той эпохи), в которой отсутствует осознание исторических различий места и времени и все без разбора персонажи и события наряжены в современное платье. Она

¹⁴ «Неприятно вести рассказ об этих неисчислимых бедствиях, однако, показывая убожество смертных, хочу вкратце их вспомнить» (лат.).

¹⁵ «Царство Македонское, которое им началось, с его же смертью и кончилось... Град же Христов стоит на нерушимом фундаменте...» (лат.).

доходит даже до создания фиктивных историй и подделки документов, изображая нужный ей типаж: от Агнеллия из Равенны, который составлял жизнеописания даже тех равеннских епископов, о которых не имел сведений, «*et credo, — говорил он, — non mentitum esse*»¹⁶, ибо кто поставлен столь высоко, просто обязан быть добродетелен, сердоболен, ревностен в вере и тому подобное, — до лжеисидоровых декреталий. В аскетизме надо искать основную причину того распространения, которое получила в средневековье хроника как форма истории, ибо, если частные факты не вызывают интереса, ничего не остается, как фиксировать их такими, какими их видишь или как о них слышишь, заботясь только о хронологической, а отнюдь не идеологической их связи; так, в сочинениях средневековых историков часто сходятся вместе (что, на первый взгляд, странно, однако, если поразмыслить, не лишено логики) грандиозные исторические картины, рисующие сотворение мира и расселение народов, и сухая хроника, которая по мере приближения к современности становится все более мелкой и случайной.

Преодоление дуализма, имеющего такие идейные предпосылки — история как борьба града небесного и земного, трансцендентность верховного принципа истории, — возможно только на основании мифа, а никак не логики: миф об окончании борьбы победой одного из противников, миф о грехопадении, о спасении, о пришествии долгожданного Царствия Христова, о Страшном Суде и бесповоротном отделении одного града от другого, — небесному, населенному избранными, предназначены небеса, земному, населенному грешниками, уготован ад. К возникновению этой мифологии, имевшей своим источником мессианские чаяния иудаизма и даже до некоторой степени орфизм, причастны гностика, хилиазм и другие религиозные течения и ереси; а окончательно (или почти окончательно) она сложилась в учении Августина. Я уже говорил, что в этом мировидении метафизика объединяется с историей — совершенно новый поворот мысли, неизвестный грекам, привнесенный в философию христианством, но сейчас необходимо уточнить, что мифология не объединяла, а только путала метафизику и историю, конечное объявляла бесконечным и, отказываясь от представления о вечном круговороте вещей, вела к другой ошибке — представлению о прогрессе как имеющем начало и конец во времени. История мыслилась состоящей из эпох или духовных периодов, обозначавших рождение, рост и гибель земного человечества: эпох было шесть, семь или восемь в зависимости от принципов периодизации, они соответствовали то возрастам человеческой жизни, то дням сотворения мира, то и тому и другому вместе; а святой Иероним, толкуя книгу Даниила, ввел деление на четыре царства, из которых последнее — римское, причём не только по хронологии, но и по идеологии, так как после царства Рим (средне-

¹⁶ «И думаю, что ни в чем не солгал» (лат.).

вековье, как известно, жило в уверенности, что Римская империя не погибла и существует как Священная Римская империя) другого не будет, а сразу — царство Христа и церкви, а затем пришествие Антихриста и Страшный Суд. Окончание истории, еще не достигнутое в плане хронологии, могло, однако, конструироваться теоретически, поскольку входило как неотъемлемый элемент в систему исторических взглядов средневековья: пример такого конструирования — Апокалипсис, откуда оно перешло в книги по теологии и даже по истории, где в заключении (достаточно указать на Оттона Фрейзингенского) описывались пришествие Антихриста и Конец Света; здесь — истоки идеи истории будущего, возможность которой обосновывал уже в XVI веке известный своей склонностью к парадоксам философ Франческо Патрици в диалогах «Об истории» (1560). Эта историческая картина могла меняться в частности, но никогда не нарушалась в целом; в догматическом плане ее разработка остановилась на Августине, дальнейшие изменения вносили только инакомыслящие и еретики. Самое знаменитое из этих нововведений — «Вечное Евангелие» иоахимистов, которые делили историю на три эпохи, согласно трем ипостасям Троицы: первая — эпоха Ветхого Завета — соответствовала Отцу, вторая — эпоха Нового Завета — Сыну и третья, последняя — Святому Духу. В попытке вырваться из жестких схем, грозящих задушить ее, жизнь всегда находит весьма причудливые комбинации и компромиссы.

Но никакие компромиссы не в силах преодолеть противоречие реальности и схемы — отсюда необходимость аллегорического истолкования, которое так ценило средневековье и которое соединяло схему и историческую реальность перемышкой фантастических образов — иной основы, кроме воображения, у этого соединения не было. Любой персонаж и любое событие священной и светской истории могли быть подвергнуты аллегорической интерпретации, в поисках соответствий и параллелей делались и переделывались заново бесконечные подсчеты, в соответствие историческим эпохам приводились не только возрасты человеческой жизни и дни творения, но также добродетели и другие абстрактные понятия; нечто подобное и поныне можно встретить в благочестивой литературе и в переводах некоторых особенно простодушных и отставших от века церковных писателей. Аллегорическим толкованием оказывалось охвачено и «царство природы»; к беспорядочному союзу истории и метафизики добавилось естествознание; аллегориями такого рода испещрены страницы средневековых энциклопедий, «Пантеонов» и «Зерцал мира».

Несмотря на все эти неизбежные задачи, несмотря на приверженность к мифологии, новое понятие истории как духовной драмы человечества утверждалось чем дальше, тем больше и лишало почвы античное представление об истории как о своде абстрактных предписаний, которым надо следовать в практической жизни. Теперь же

предписанием стала сама история, стала познанием рода человеческого от его сотворения, через все его земные мытарства до самого конца, то близкого, то далекого, но уже различного на горизонте: история как творение Божие, как свидетельство Его присутствия и Его слова, которое звучит повсюду. Конечно, нет недостатка в утверждениях, будто чтение истории включает в себе моральный урок, что оно учит добродетели и отвращает от зла; иногда такие заявления — дань традиции, иногда — плод осознанного убеждения, но по своей глубинной сути средневековая историография уже не была, ибо не могла быть, явлением гетерономным.

Аскетизм умерщвлял умы, чудеса их затуманивали, но ни тот ни другие не были в состоянии всерьез и надолго заглушить голос действительности; именно потому, что аскетизм был продуктом воли, а мифология — продуктом воображения, они, подобно аллегорическому подходу, бессильному изменить реальные отношения вещей, оставались по большей части абстрактными. Град земной можно было презирать и отвергать на словах, но он все же приковывал к себе внимание и говорил если не уму, то душе и чувству. Даже в свою юношескую пору христианство было вынуждено терпеть рядом со священной историей историю светскую, жизнестойкость которой питалась экономическими, политическими и военными интересами. Ведь средневековье было не только эпохой религиозных поэм и священных гимнов, но и эпохой территориальных завоеваний, раздоров между государствами и феодальной борьбы, потому более или менее самостоятельно от церковной развивалась светская историография, и даже самые ревностные христиане, самые благочестивые священники испытывали потребность собрать и сохранить воспоминания о народах, к которым принадлежали; Григорий Турский писал о франках, Павел Диакон — о лангобардах. Беда — об англах, Видукинд — о саксах. В узде религиозных предписаний не перестали биться сердца язычников и политических борцов, и слезы проливаются не только о бедственном состоянии рода человеческого и низости, но и о бедах человека. Так, монах Эрхемперг, «*ex intimo corde ducens alta suspiria*»¹⁷, продолжает историю Павла, чтобы поведать о нынешнем некогда славных лангобардов (загнанных теперь на юг Италии и со всех сторон окруженных врагами) «*non regnum sed excidium, non felicitatem sed miseriam, non triumphum sed perniciem*»¹⁸. А Лиутпранд Кремонский, хотя у него ни одно событие не обходится без карающей длани Бога, а святые лично участвуют в битвах, все же свой рассказ о том, как Беренгарий пытался ухватить власть после смерти Гвидона, а сторонники последнего тут же призвали короля Ламберта, сопровождает следующим замечанием: «*quia semper Itali geminis uti dominis volunt, quatinus*

¹⁷ «Из глубины сердца въздыхая» (лат.).

¹⁸ «Не могуществе, а разорении, не счастье, а убожестве, не торжестве, а погибели» (лат.).

alterum alterius terrore coerceant»¹⁹, — прекрасное определение феодального общества. Во многом они были чересчур легковерны, ко многому глубоко равнодушны, слишком часто предавались мечтаньям и вымыслам, но в том, что касалось владений и привилегий церкви, монастырей, семейств, феодальных групп и городских корпораций, к которым принадлежали, легковерия не было и в помине, а напротив — осторожность, осмотрительность, недоверчивость; именно этим их интересам мы обязаны возникновением архивов, регистров, анналов, основами критической работы по установлению подлинности документов. Добродетель в новом христианском понимании подавляла, но не могла полностью уничтожить восхищение (которое самые строгие ревнители объявляли греховным) величием античного Рима и множеством достижений языческой культуры: ее красноречием, поэзией, гражданской сознательностью; оно не воспрещало восхищаться арабской и арабо-иудейской мудростью и чтить ее плоды, несмотря на различие в вере. Так же как греко-римский гуманизм полностью не исключал сверхъестественного, так сверхъестественное в христианстве не могло устранить человеческого аспекта земных дел и мирских страстей.

Это становится все более очевидным при переходе от высокого к позднему средневековью, когда в результате борьбы между церковью и государством, развития городов, роста торговли как внутри Европы, так и с Востоком наметился явный прогресс светской историографии; с другой стороны, сами эти факторы стали следствием развития, созревания, обновления мысли, которая движется вместе с жизнью и приводит жизнь в движение. Ни жизнь, ни мысль не остановились на воззрениях отцов церкви, Августина, Орозия, коим история представлялась лишь свидетельством неисчислимых бедствий, угнетающих человечество, и Божьей кары, наступающей злодеев. Даже у Оттона Фрейзингенского, который ревностнее других следовал идеям Августина, категоричность учения о благодати предстает ослабленной; описывая же борьбу между церковью и империей, он явным образом не становится ни на одну из сторон; эсхатологические видения, которых немало в его трудах, не заставляют его утратить практической сметки и здравости политических суждений. Конечно, борьба против неверных остается по-прежнему «великой борьбой», продолжается «борьба классов» (избранники и грешники) и «государств» (град небесный против града земного), но в рамках этой обширной картины вырисовываются теперь отдельные фигуры, иные интересы постепенно выдвигаются на первые, и вторые, и третьи места, а борьба Бога и дьявола как-то размывается, уходит на задний план, становится само собой разумеющимся, но душевно не самым близким; о ней продолжают говорить, но думают не много или во всяком

¹⁹ «Ибо итальянцы всегда желают иметь двух повелителей, дабы они сдерживали друг друга обоюдным страхом» (лат.).

случае не с той страстью, какая звучит в словах, да и сами слова все чаще превращаются в рефрен, благочестивый, но банальный. Чудеса занимают все меньше места и упоминаются все реже: Бог охотнее действует через промежуточные причины, относясь с уважением к естественным законам, и прямо и решительно в жизнь не вмешивается. Даже хроника становится не такой фрагментарной и сухой, как прежде, то и дело звучат требования иного «порядка», иного понимания; *ordo artificialis*, то есть внутренний, противопоставляется (в особенности начиная с XII века) *ordo naturalis*²⁰, внешнему, хронологическому; некоторые настаивают на том, что одно дело «*sub singulis annis describere*» и другое «*sub stilo historico conglutinare*»²¹, то есть группировать события по темам. Значительно меняется общий вид историографии; если взять итальянскую — это уже не рассказы о чудесах, о перенесении святых мощей и деяниях епископов, а хроника коммун, со страстью отстаивающая интересы феодальной партии или партии архиепископа, императорской или антиимператорской, Милана, или Бергамо, или Лоди. Тоска, раздиравшая сердце Эрхмеперта, приобретает еще более трагическую интонацию в повествовании о борьбе Барбароссы и Милана, озаглавленном: «*Libellus tristitiae et doloris, angustiae et tribulationis, passionum et tormentorum*»²². Летописцы забывают воздавать хвалу божеству и превозносят свой родной город: Милан, Бергамо, Венецию, Амальфи, Неаполь. Хроники укрупняются, они все еще берут начало от строительства Вавилонской башни, но предпочтение в них явно отдается истории того города и того события, которое о многом говорит своему летописцу и заставляет усерднее работать его перо; хроника и ее автор теперь среди людей и вещей настоящего или недавнего прошлого. Джованни Виллани, совершивший в юбилейный год паломничество в Рим, вместо того чтобы укрепиться благодаря этому священному зрелищу в аскетических мыслях, отвернуться от презренной земли и возвести взор к небу, напротив того, «побывав во время **благословенного** своего паломничества в **святом** городе Рима, увидев его **древнее величие** и прочитав **истории о великих делах римлян**», решает написать историю родной Флоренции, «дщери и создания Рима» (античного, а не христианского), стоящей «на пороге возвышения и величия, тогда как Рим в упадке пребывает»; иными словами, «святое» и «благословенное» не внушают ему святых и благословенных мыслей, а наводят на мысль о светском величии. С историографией коммун можно поставить рядом и даже выше — по ее светскому духу, по формальной и исторической отделке — историографию сицилийского королевства норманнов и швабов (во вступлении к ее «*Constitutiones*»²³ монархическая власть объявлена учрежденной *ipsa rerum*

²⁰ Искусственный порядок... естественному порядку (лат.).

²¹ «Описывать единственный год... создавать связную историю» (лат.).

²² «Книга печали и скорби, тоски и терзаний, страстей и мучений» (лат.).

²³ «Установлениям» (лат.).

*necessitate cogente, nec minus divinae provisionis instinctu*²⁴); ее авторы — это Ромуальдо Гварна и аббат Телезино, Малатерра и Угоне Фалькандо, Пьетро из Эболи и Риккардо из Сан-Джермано, некий Псевдо-Ямсилла и Саба Маласпина, ее герои — норманны Роджер и Вильгельм, швабы Фридрих и Манфред, главное достоинство которых — умение создать прочное государство и управлять им твердой рукой. «*Eo tempore*, — говорит Фалькандо о Роджере, — *Regnum Siciliae, strenuis et praeclaris viris abundans, cum terra marique plurimum posset, vicinis circumquaque gentibus terrorem incusserat, summaque pace ac tranquillitate maxima fruebatur*»²⁵. А так называемый Ямсилла пишет о Фридрихе II: «*Vir fuit magni cordis, sed magnanimitatem suam multa, quae in eo fuit, sapientia temperavit, ut nequaquam impetus eum ad aliquid faciendum impelleret, sed ad omnia cum rationis maturitate procederet... utpote qui philosophiae studiosus erat quam et ipse in se coluit, et in regno suo propagari ordinavit. Tunc quidem ipsius felici tempore in regno Siciliae erant literati pauci vel nulli; ipse vero imperator liberalium artium et omnis approbatae scientiae scholas in regno ipso constituit... ut omnis conditionis et fortunae homines nullius occasione indigentiae a philosophiae studio retraherentur*»²⁶. Государство, светская культура, «философия», которые стоят за фигурой ересиарха Фридриха, выступают с несомненно положительным знаком. И если, с одной стороны, этим политическим и культурным изменениям соответствуют все более светские теории государства (от Данте или даже от Фомы Аквинского до Марсилия Падуанского) и первые подступы к истории литературы (жизнеописания поэтов и знаменитых ученых, истории возникновения литературы на народных языках) и к истории нравов (например, в некоторых местах у Рикобальда Феррарского), то, с другой стороны, схоластика, опираясь на труды Аристотеля, разрабатывала такие проблемы и понятия, в которых, хотя пока и в самом общем виде, оживала античная мудрость. Памятником такому состоянию духа, в котором главное место занимают средневековые идеи, но уже проявляются, хотя и сдерживаемые ими, как политические, поэтические, философские интересы, так и жажда славы, явилась, как ясно всем, поэма Данте.

И все же Средневековые идеи сохраняют свое главенство даже среди сторонников империи и противников церкви; лишь немногие

²⁴ По необходимости вещей, равно как и по божественному предначертанию (лат.).

²⁵ «В это время королевство Сицилии, изобилуя славными и достойными мужами, совершает великие дела на земле и на море, наводит страх на соседей, вкушает нерушимое спокойствие и мир» (лат.).

²⁶ «Муж был великой доблести, но храбрость его сочеталась с мудростью, ибо он умел держать в узде свои порывы и все дела вершить по зрелом размышлении... причина же в том, что он хорошо знал философию, которой и сам усердно занимался, и в своем королевстве распространял. В те счастливые времена в Сицилийском королевстве мало было образованных людей; поэтому император основывал в королевстве школы свободных искусств и других достойных наук... дабы у людей любого сословия и состояния не было препятствий к изучению философии» (лат.).

решаются на отрицание, форма которого колеблется между скептической и шутовской. Трансцендентность, всеведение Бога, который все устанавливает, устраивает и направляет по своей воле, раздаваемые им награды и наказания, а также Его чудесное вмешательство в ход событий по-прежнему присутствуют, пусть и на заднем плане, и у Данте с Джованни Виллани, и у всех остальных историков и хронистов. На исходе XV века француз Коммен являет нам любопытное сочетание теологического взгляда на мир и вполне циничной теории политического успеха. Светской культуре, уже богатой, разнообразной и разносторонней, недоставало идеального отправного пункта и системы, потому она скорее переживалась, чем осмыслялась, и находила выражение в богатстве, а не в системе. Античные элементы культуры, почерпнутые схоластикой у Аристотеля, представляли ослабленными, ибо из аристотелизма извлекалось лишь то, что не противоречило христианской мысли, которой уже отцы церкви сообщили платоновскую трансцендентность; интерес к истории даже падает там, где сохраняет свою власть схоластика, историография довольствуется компендиумами, неисчерпаемым источником цитат для учебной и судебной практики, наподобие составленного Мартином Польским и долгое время служившего цитатником ораторам и судебским чиновникам. Чтобы вступить в новую эпоху прогресса (движение вперед есть всегда, но «эпохами прогресса» мы называем периоды, когда духовная жизнь развивается особенно быстро и собираются плоды, созревшие веками), нужна была сознательная, открытая, одновременно выстраданная и осмысленная критика христианской трансцендентности, чуда, аскетизма и эсхатологии — критика, основные понятия которой (жизнь небесная и жизнь земная) хотя и проявились в историографии позднего средневековья, но пребывали здесь каждое в себе, не вошли друг с другом в соприкосновение, не вступили в конфликт.

IV. ИСТОРИОГРАФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Отрицание христианской трансцендентности взяла на себя эпоха Возрождения, во время которой, если воспользоваться выражением Фуэтера, историография была «секуляризована». В историях Леонардо Бруни и Браччолини, ставших первыми значительными примерами новых веяний в историографической мысли, а также во всех прочих, что следовали за ними (среди последних выделяются истории Макьявелли и Гвиччардини), не остается никаких следов «чуда», — о нем упоминают с насмешкой или объясняют естественными причинами; верованиям в божественное провидение приходит на смену пристальный анализ индивидуальных характеров и интересов; деяния пап и даже религиозные чувства рассматривают в утилитарном плане и с точки зрения политической прагматики. Схема четырех царств с венчающим ее пришествием Антихриста отброшена; теперь истории отправляются *ab inclinatione imperii*¹, и даже всеобщие истории, например, «Эннеады» Сабеллико, более не придерживаются церковной традиции. Мировые хроники всего света, всеобщие, фантастические, теологические, апокалипсические истории переходят в разряд чтения для не слишком образованных людей, или сохраняют свое влияние в странах отсталой культуры, какой была тогда Германия, или, наконец, не выходят из узкого круга конфессиональной, то есть католической и протестантской, историографии, которые остаются верными средневековой традиции; протестантская, пожалуй, даже больше (по крайней мере, на первый взгляд), чем католическая, которая все же была не совсем глуха к веяниям времени. Все это очень хорошо и детально показывает Фуэтер, к чьей книге я буду обращаться за наблюдениями и фактами, дополняя их своими. В политической историографии позднего средневековья теологическая концепция, как я уже сказал, была отодвинута на задний план; но теперь ее даже нельзя обнаружить, а если порой и звучат какие-то высказывания, о ней напоминающие, то они скорее похожи на призывы к крестовому походу против турок за освобождение Гроба Господня, которые проповедники, стихотворцы и ораторы повторяют в течение трех веков, но которые раздаются в пустоте, потому что у них нет опоры ни в политической действительности, ни в сознании людей. Отрицание теологии, секуляризация истории происходили не только на практике, то есть не до конца осознанно, — нет, при том что, как часто бывает, многие умы инстинктивно обращались в ту сторону, куда влекли их факт или новые умственные потребности, хотя полемика не всегда была открытой, а наоборот, велась с множеством предосторожностей, тем не менее у нас есть немало свидетельств, доказывающих связь практики с

¹ От заката империи (лат.).

теорией историографии. Против схемы четырех царств направлена критика такого солидного теоретика истории, как Боден, который прямо формулирует свое намерение опровергнуть положение *inveteratum errorem de quattuor imperiis*² и доказывает, что эта схема была произвольно вычленена из видения Даниила и ни в коей мере не соответствует действительному ходу событий. Излишне здесь приводить знаменитые сатирические высказывания Макъявелли и Гвиччардини о теологии и чудесах: Гвиччардини (одного примера довольно) говорил, что чудесами похвалялись все религии, и поэтому они не могут служить доказательством истинности ни одной из них, скорее их следует отнести к «загадкам природы»; советовал никогда не утверждать, что Бог одного наградил за добродетель, а другого покарал за грехи, ведь на деле «мы часто видим противоположное», так что мотивы божественного правосудия непостижимы. Паоло Сарпи признает, что «приписывать божественному провидению власть над всеми событиями весьма благочестиво», но усматривает непростительную «самонадеянность» у тех, кто уверен, что знает, «куда направляет события этот высший разум», ведь люди склонны считать себя во всем правыми и думают, что «Бог так же благосклонно расположен к их мнениям, как они сами»; к примеру, указывалось, что Бог потому покарал почти одновременной смертью Цвингли и Эколампация, дабы не оставалось более сеятелей раздора, но на самом деле «после их смерти евангелические кантоны лишь укрепилась в учении, у них почерпнутом». Подобное расположение духа людей набожных и осторожных значит даже больше, чем открытый протест бунтарей и радикалов; очень важный знак — возросшее значение истории, что сказывается и в увеличении числа исторических работ, и в создании настоящей филологической школы, чьи интересы распространяются не только на античность, но и на средневековье (Балла, Флавио Бьондо, Кальки, Сигонио, и др.): ее представители публикуют и исправляют тексты, критически оценивают достоверность источников, вырабатывают методы исследования документов, составляют исполненные учеными истории.

Естественно, эта новая форма историографии должна была казаться возвращением к греко-римской античности, точно так же как христианство казалось возвращением к истории Эдема (когда интермедия язычества завершилась воплощением Христа), а средневековье до сих пор кажется некоторым возвращением к доэллинскому варварству. Эта иллюзия выразилась в культе классической античности и во множестве других явлений литературы, искусства, морали и быта, хорошо известных специалистам по Возрождению; в той области знания, которой мы сейчас занимаемся, любопытным показателем этой иллюзии было то, что ренессансные филологи и критики и помыслить не могли

² Укоренившееся заблуждение насчет четырех империй (лат.).

греческих и римских авторов ошибающимися, лгущими, поддельвающими документы, ослепленными страстью или невежеством наравне с их средневековыми собратьями по перу; поэтому вторых судили строго, а первых почитали и принимали беспрекословно, и понадобилось немало времени, прежде чем по отношению к ним удалось достичь такой же умственной свободы; в итоге критика текстов и источников развилась на материале средневековом гораздо раньше, чем на античном. Самым выдающимся документом и памятником иллюзии возвращения к античности стала история гуманистического типа, возникающая как антитеза средневековой. Средневековая история имела преимущественно вид хроники, и гуманистическая историография, хотя и не отказалась от расположения событий по годам по примеру греков и римлян, но по мере возможности избегала числовых указателей и стремилась к плавности без хронологических перебивов. В средние века латынь варваризировалась, в нее вошли слова из народных языков и новые слова, обозначающие новые явления; историографы-гуманисты пересказывали всякую мысль, описание, рассказ на языке Цицерона или, на худой конец, Золотого века. В средневековых хрониках нередко встречаются довольно красочные анекдоты — гуманизм, возвращая истории достоинство, лишил ее этой красочности или ее приглушил и смягчил так же, как старался смягчить обычаи и установления варварских веков. Гуманистический тип историографии, подобно новой эрудиции и филологической критике, подобно Возрождению в целом, был делом рук итальянцев; по его образцу в Италии вскоре возникли истории на народном языке, нашедшие в латинизирующей прозе Боккаччо инструмент, как нельзя лучше отвечающий их цели. Из Италии этот тип истории распространился на другие страны, и, как при экспорте промышленного оборудования в страну, не имеющую развитой индустрии, с ним прибывают из страны-экспортера инженеры и рабочие, так и первые историки-гуманисты других стран Европы были итальянцами: можно указать, например, на веронца Паоло Эмилио, который «*Gallis condidit historias*»³, то есть даровал французам свой труд «*De rebus gestis Francorum*»⁴, гуманистическую историю Франции, на Полидора Вергилия который сделал то же самое для Англии, на Луция Маринея в Испании и на многих других, которые трудились на этом поприще, пока те страны не стали обходиться собственными силами и не утратили нужду в помощи итальянцев. Впоследствии, когда сочли нужным освободиться от этой слишком широкой или обуженной — одним словом, не по фигуре современной мысли скроенной — тоги, начали ставить в вину гуманистической историографии что в ней было искусственного, напыщенного, фальшивого: все пороки, которые, впрочем,

³ «Сочинил историю галлам» (лат.).

⁴ «О деяниях франков» (лат.).

вытекают уже из основного принципа — принципа подражания. Но тот, кто способен тосковать по былому, не может не чувствовать симпатии к исторической прозе гуманистов, в которой так ярко проявилась любовь к античности и желание возвыситься до нее: желание столь сильное, что, подчиняясь ему, гуманисты брали из античности не только лучшее — брали все. Спустя три столетия Джамбаттиста Вико, у которого иногда встречаются возвышенно-инфантильные высказывания, сетовал на то, что «ни одному монарху не запало в ум увековечить чьим-нибудь блестящим латинским пером знаменитую войну за испанское наследство, равной которой не было на свете после второй карфагенской, а также войны Цезаря против Помпея и Александра против Дария...» Да что там говорить!.. Совсем недавно, во время войны в Триполи, из южной итальянской глубинки, где редкий городок обходится без какого-нибудь потомка гуманистов, раздался призыв посвятить этой войне латинский комментарий «*De bello libico*»⁵; разумеется, он был встречен всеобщим смехом, не мог не улыбнуться и я, но вместе с тем почувствовал умиление, вспомнив, какую преданную любовь питали наши отцы и деды к идеалу прекрасной античности и величавой историографии.

И все же вера в возможность возрождения не более чем иллюзия: ничто не возрождается таким, каким было, и ничто бывшее нельзя уничтожить; даже когда повторяешь мысль, высказанную в античности, ее приходится по-иному защищать от нового противника, и тем самым она сама становится иной. Я как-то читал брошюру одного ученого француза-католика, который, защищая средневековье от нелепых обвинений и опровергая ложное мнение о нем, утверждал, что средневековье — эпоха по-настоящему современная вечной современностью истины — не заслуживает этого имени; «средневековьем» должно скорее называться время от XV века до наших дней, от Реформации до позитивизма; и я подумал, что эта теория ничем не хуже другой, которая ставила или ставит средневековье ниже античности, и обе они не имеют ничего общего с историческим мнением, которое не признает возрождений и твердо стоит на том, что средневековье не забыло античность, а Возрождение — средневековье. Что такое «гуманизм», как не новое имя для «человечества», которого античный мир не знал и которое впервые явилось на свет в христианской и средневековой мысли? А метафора «возрождения» или «обновления» разве не взята из языка религии? И если отставить слова в сторону, разве понятие гуманизма не есть утверждение некоей универсальной духовной ценности, и как таковое совершенно чуждо античному мышлению, и, напротив, прямо восходит к «церковной», «духовной» истории, которой положило начало христианство? Понятие духовной ценности, без сомнения, изменилось и обогатилось,

⁵ «О ливийской войне» (лат.).

вобрав в себя более чем тысячелетний исторический и культурный опыт, но при этом сохранило печать своего происхождения, представ в качестве религии, у которой были свои священники и свои мученики, свои полемисты и свои апологеты, своя нетерпимость (вспомним разрушение памятников средневековья и предание забвению средневековых авторов) и иногда даже свой культ (так, Навагерий каждый год сжигал экземпляр книги Марциала как жертву безупречной латыни!). И поскольку гуманность, философия, наука, литература, искусство, а также политика и вообще человеческая деятельность входят теперь во всем своем разнообразии в то понятие ценности, которое в средневековье было связано исключительно с христианской верой, то именно они и становятся или готовы стать предметом истории; такие истории были, без сомнения, новым словом по сравнению с литературой средневековья, но не менее новым и по сравнению с греко-римской, где все, что можно было с ними сопоставить, оставалось эмпирически поверхностным. Первые шаги истории духовных ценностей были робкими, они подражали редким античным образцам, и все же в них уже проявлялись и ум, и страсть, и вдохновение, которые открывали перед ними будущее, — как раз будущего и не было у античных историй, которые с течением времени становились все более поверхностными и в конце концов исчезли, полностью утратив свою специфику. Достаточно указать на «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Вазари, почвой для которых послужили замечания и рассуждения об искусстве, рассеянные в бесчисленных итальянских трактатах, диалогах и письмах: у Вазари то и дело встречаются озарения, невозможные в античности. То же самое можно сказать о трактатах по поэтике и риторике, об оценках поэтических творений, о новой истории поэзии, создание которой продвигалось вперед с переменным успехом. Даже «государство» — тема размышлений Макьявелли — не равно античному государству, городу или империи, оно вот-вот достигнет статуса национального и мыслится как нечто божественное, ради чего можно пожертвовать спасением души, ибо в нем душа и обретает истинное спасение; даже языческая добродетель, которую Макьявелли и другие противопоставляли добродетели христианской, не похожа на то, чем она была у греков и римлян. Подражание античности не помешало положить начало исследованиям истории права, политических форм, мифов и верований, философских систем — полного расцвета они достигли в наше время. Тому же сознанию, что породило гуманизм, открылись и раздвинувшиеся границы мира, открылись народы, о которых не упоминается в Библии и ничего не знала античность: в книгах, описывающих дикарей, цивилизацию аборигенов Америки (а также далекой, но лучше исследованной Азии), возникали зачатки представлений о формах первобытной жизни, и тем самым вместе с материальными расширились духовные границы человечества.

Не только мы сознаем иллюзорность «возрождения античности» — ее вскоре осознали и люди самой этой эпохи; далеко не всех устраивала литература гуманизма — многие (в их числе Макьявелли) сбросили тогу, в складках которой можно было запутаться, и предпочли более удобные современные одежды. Нередко раздавались протесты против подражания и педантизма; философы восстали против Аристотеля (сперва против средневекового, потом и против античного) и стали апеллировать к истине, что превыше Платона и Аристотеля; литераторы отстаивали право новых «жанров» на существование, художники твердили, что есть только два великих учителя — «природа» и «идея». В воздухе носилось ощущение, что недалек тот час, когда на вопрос: «Что есть античность?» (то есть образец умственной зрелости) последует ответ: «Античность — это мы», — и тогда идол античности будет разбит, а на обломках его воздвигнется вечно новая человеческая мысль. Этот ответ может быть не всем ясен и не для всех убедителен, но он в достаточной мере поясняет истинный смысл возрождения античности, помогая увидеть разницу между символом и тем, что он символизирует.

Этот свойственный гуманистическому мировоззрению в целом символизм, причина многих недоговоренностей и заблуждений, был не единственным недостатком историографии Возрождения. Мы не говорим о пристрастности, которая не могла не проявиться в исторических сочинениях, если их авторы были придворными литераторами и по обязанности поддерживали интересы своего государя, или официальными историографами аристократических, консервативных республик, таких как Венеция, или представляли оба лагеря, представляли враждующие стороны в одном государстве, наподобие оптиматов и популяров во Флоренции, или, скажем, защищали разные конфессии, как авторы «Магдебургских центурий» и Бароний. Не будем также говорить ни об историках, склонявшихся к новеллистике (среди новеллистов тоже были испытывающие склонность к истории, например, Банделло), ни о тех, кто помышлял лишь о том, как пробудить любопытство или вызвать скандал. Такое свойственно всем временам и никак не характеризует отдельную историографическую эпоху. Но, беря к рассмотрению только то, что было или старалось быть исторической мыслью, надо отметить, что историография Возрождения обладала двумя недостатками, унаследованными от двух своих предков — античности и средневековья. От античности ей достался абстрактно-гуманистический, или прагматический, метод, согласно которому все подлежит объяснению через индивида, взятого в его абсолютной обособленности, либо через абстрактные политические формы и тому подобное. Государь для Макьявелли не только идеал, но и принцип истолкования событий; он присутствует не только в его трактатах и политических меморандумах, но и в «Истории Флоренции», где в самом начале, после описания бедствий, обрушившихся на Италию в V веке, возникает величественный образ Теодориха,

«храбрость» и «великодушие» которого не только Рим и Италия, но также все другие части Западной империи «избавили от притеснений, которые они терпели столько лет от варварских племен, возродили порядок и счастливую жизнь»; и тот же образ под разными именами проходит через все века, охваченные историей Макьявелли. В конце рассказа о социальной борьбе во Флоренции мы читаем, что город «дошел до такого состояния, в котором мудрому законодателю не составило бы труда установить в нем **любую форму правления**». Точно так же «История Италии» Гвиччардини открывается описанием благоденствия Италии на исходе XV века, «обретенного в силу многих причин», среди которых не последнее место занимают «дарования и доблести Лоренцо дей Медичи», который «всячески радел о том, чтобы все дела Италии удерживались в равновесии и не было перекоса в ту или иную сторону», имея своими соперниками Фердинанда Арагонского и Лудовико Моро, стремившихся к тому же «отчасти по тем же, отчасти по другим причинам», а всех троих держали в узде венецианцы: совершенная система равновесия сил, которая нарушилась со смертью Лоренцо, Фердинанда и папы. Примерно в таком стиле писали тогда все историки, и хотя, как мы видели, активно формировались представления о духовных ценностях человечества, их понимали как зависящие от воли и ума индивидов, а не наоборот; в истории живописи, например, для Вазари «государем» является Джотто, который «единственный среди никчемных ремесленников благодаря своему Божьему дару сумел возродить живопись и вывести ее с дурного пути на правильную дорогу». Тем же индивидуализмом проникнуты биографии: индивид оказывается сам по себе, а дело его жизни, которое его формирует, — само по себе.

Прагматической взгляд на историю сопровождался, как и в античности, представлением о случае или Фортуне. Макьявелли приписывает власть над событиями наполовину Фортуне, наполовину человеческому разуму и, как бы высоко ни ставил разум, не может вознести его над таинственной и трансцендентной Фортуной. Гвиччардини спорит с теми, кто, целиком полагаясь на разум и доблесть, ни во что не ставят «могущество фортуны», ибо всем ведомо, что дела человеческие «всегда пребывают в могучей воле случая и человек не властен ни предвидеть его, ни предотвратить; хотя дальновидность может смягчить многие беды, но ее недостаточно, нужно еще благоволение фортуны». У Макьявелли, правда, появляется другое понятие — силы или логики вещей, но пока лишь самым легким намеком; таким же намеком проходит оно и у Гвиччардини, когда он заявляет, что, даже если все подчинить разуму или доблести, «надо тем не менее признать, сколь много значит родиться и жить в те времена, когда твоя доблесть и прочие достоинства в цене». И лишь одно ставит Гвиччардини в тупик, словно перед его взором промелькнуло нечто, не определяемое ни волей индивида, ни капризом фортуны: «Когда я думаю, скольким опасностям недуга, слу-

чая и насилия подвержена жизнь человека, скольким благоприятным условиям надо сойтись, чтобы собрать добрый урожай, то двум вещам не устаю поражаться: человеку, дожившему до старости, и урожайному году!» Однако он не идет дальше неуверенности и озадаченности. С возрождением, хотя и частичным, идеи Фортуны, с реставрацией культа этого языческого божества исчезает не только христианский Бог, но и вместе с ним идея рациональности, целесообразности и развития, которая — пусть в ущербной, мифологической форме — все-таки присутствовала в средневековом сознании. А вместо нее возвращается античная, пожалуй, даже восточная, идея круговорота вещей, главная идея у всех историков Возрождения, и прежде всего Макьявелли: история — это смена жизни и смерти, добра и зла, счастья и горя, величия и упадка. И Вазари не иначе понимает историю живописи и других искусств, которые, «как человеческие тела, рождаются, растут, стареют и умирают»; он стремится сохранить в своей книге память о благоденствии в его время, на тот случай если искусство живописи «по нерадивости людей, по злосчастию времен или же по воле небес (коим, как кажется, не угодно, чтобы все земные вещи долго оставались в одном состоянии) снова будет претерпевать тот же беспорядок упадка», что и в средние века. Боден, когда опровергает схему четырех царств, когда отказывается признавать неизбежность смены золота медью и потом глиной, когда прославляет величие литературы, торговли, географических открытий своего времени, утверждает, однако, не идею прогресса, а идею круговорота и выступает против тех, кто хулит античность: «*cum, aeterna quadam lege naturae, conversio rerum omnium velut in orbem redire videatur, ut aequae vitia virtutibus, ignoratio scientiae, turpe honesto consequens sit, ac tenebrae luci*»⁶. Тона грусти, горечи, пессимизма и трагические тона, так свойственные античным историкам, часто слышатся и у историков Возрождения, которые видят, как гибнет то, что дорого их сердцу, и тревожатся за то, чем они еще могут наслаждаться, ибо оно тоже рано или поздно уступит место своей противоположности.

И поскольку история в этой системе взглядов не прогресс, а движение по кругу и подчиняется она не историческому закону развития, но природному закону круговорота, который придает ей регулярность и единообразие, как следствие и историография Возрождения наравне с греко-римской свою цель видит вне себя самой, а историю понимает как сырой материал, которым можно воспользоваться для иллюстрации полезного и благого, для получения удовольствия или для расцветивания абстрактных истин. В этом историки и теоретики истории единодушно сходятся, если не считать любителей парадоксов вроде

⁶ «По некоему закону природы все вещи представляются движущимися по кругу, так что порок сменяет добродетель, невежество и низость — благородство, подобно тому как свет сменяется мраком».

Патрици, который выражал сомнения и в правдивой истории и в том, что прошлое вообще нужно знать, но, заплутавшись в конце концов в противоречиях, тоже определял для истории внешнюю цель. «Из знакомства с этими столь разнообразными и значительными событиями, — пишет Гвиччардини во введении к «Истории Италии», — каждый сможет и для себя самого, и для общего блага вынести множество благотворных сведений и неизбежно удостоверится в том, как непрочны дела человеческие, как пагубны иной раз даже для них самих и тем паче для прочих людей неразумные деяния правителей, когда они, побуждаемые либо пустым страхом, либо непомерной алчностью, не помня об изменчивости фортуны и обращая во вред другим власть, данную им для общего благоденствия, то ли по неразумию, то ли от чрезмерного честолюбия творят новые бесчинства». Боден утверждает, что с помощью истории можно «*non solum praesentia commode explicantur, sed etiam futura colliguntur, certissimaque rerum expetendarum ac fugiendarum praecepta constantur*»⁷; Кампанелла считает, что историю надобно составлять так, «*ut sit scientiarum fundamentum sufficiens*»⁸; Фоссий же формулирует определение, которое будет вечно переходить из трактата в трактат: «*cognitio singularium quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum*»⁹. Историческое знание в те времена считалось (и подобное суждение дожило до наших дней) самой низкой и легкодоступной формой познания; так, Боден, кроме *utilitas* и *oblectatio*¹⁰, признавал за историей еще и *facilitas* — легкость, причем такую огромную, «*ut, sine ullius artis adiumento, ipsa per sese ab omnibus intelligatur*»¹¹. Поместив истину вне истории, все историки Возрождения вслед за своими греческими и римскими предшественниками придерживались обычая — а все теоретики (от Понтано в диалоге «*Actius*»¹² до Фоссия в «*Ars historica*»¹³) их в этом поощряли — вкладывать в уста своих персонажей речи более или менее вымышленного характера, и не только из простого преклонения перед античными образцами, но и в силу собственных убеждений. Даже сеньор де Ла Поплиньер в своей «*Histoire des histoires, avec l'idée de l'Histoire accomplie*»¹⁴ (1599), где то и дело с наивным красноречием превозносит историческую точность и правдивость и выступает адвокатом вымышленных

⁷ «Не только объяснять настоящее, но и предвидеть будущее, а также составить надежные правила для распознавания того, что надлежит делать и чего страшиться» (лат.).

⁸ «Чтобы она служила надежной опорой наукам» (лат.).

⁹ «Познание единичных вещей, сохранение памяти о которых полезно для благой и счастливой жизни» (лат.).

¹⁰ Пользы и наслаждения (лат.).

¹¹ «что понять ее сможет всякий, ничему предварительно не обучаясь» (лат.).

¹² «Акций» (лат.).

¹³ «Историческом искусстве» (лат.).

¹⁴ «История историй, заключающая в себе проект совершенной истории» (франц.).

«*harangues et contions*»¹⁵, приводя тот аргумент, что главное — это «истина», а не слова, которыми она выражена. Иными словами, истина истории не в самой истории, а в риторике и политической науке, и если до ораторских упражнений у историков Возрождения редко доходили руки (политические условия того времени им не слишком благоприятствовали), то все они или почти все были авторами политических трактатов, решительно отличающихся от средневековых с их религиозной и этической доминантой и развивавших идеи Аристотеля и других античных политических авторов. Аналогичным образом трактаты по историческому искусству, неведомые в средневековье и в значительном количестве появившиеся в эпоху Возрождения (их можно в избытке отыскать в «*Penus artis historicae*»¹⁶, сборнике, вышедшем в 1579 году), опирались на исследования греко-римских теоретиков.

Ничего удивительного, что ренессансная историография, будучи реакцией на средневековую, воспроизводит в несколько ином виде некоторые ее дефекты. Возрождение приносит на античном алтаре жертву новому божеству — человечеству; оно открыто противопоставляет один идеал другому; если схоластика во всем искала Бога и душу, то Возрождение не могло не обратиться к природе: недаром Гвиччардини в хоре других голосов называл «безумием» исследования философов, теологов и прочих, «пишущих о явлениях, которых нет в природе, или о тех, которые нельзя узреть»; поскольку схоластика вслед за Аристотелем объявила: «*Scientia est de universalibus*»¹⁷, Кампанелла вывел ей наперекор свою формулу: «*Scientia est de singularibus*»¹⁸. И литераторы Возрождения, обоготворяя латынь, свысока третировали и возникшие в средневековье новые языки, и средневековую поэзию и литературу, юристы ради римского права забыли о феодальном, а политики — ради синьории и абсолютной монархии — о представительной форме правления. Тогда возникло и само понятие средневековья как некой целостности, противопоставленной другой целостности, охватывающей собой античность или античность и современность, — клина, грубо вбитого меж двух эпох. Разумеется, слово «средневековье» гораздо позже стало официальным термином и закрепилось в заглавиях и оглавлениях книг по истории (если не ошибаюсь, впервые в конце XVII века и в пособиях Целлария); прежде оно упоминалось разве что вскользь, но обозначенное им понятие давно носилось в воздухе или было у всех на уме, лишь слова использовались другие — например, «варварские» или «готические века»; Вазари ввел различие «древнего» и «старого», назвав «древним» все, что было до Константина, создано в Коринфе, Афинах, Риме и

¹⁵ «Речей и декламаций» (франц.).

¹⁶ «Кладовой исторического искусства» (лат.).

¹⁷ «Наука исходит из всеобщего» (лат.).

¹⁸ «Наука исходит из отдельного» (лат.).

прочих известнейших городах, то есть создано при Нероне, Веспасианах, Траяне, Адриане и Антонине, а «старым» — «все выполнявшееся от святого Сильвестра и позднее». Различие ясней некуда: с одной стороны — ярчайший свет, с другой — непроглядная тьма; после Константина (пишет все тот же Вазари) исчезла «всякая доблесть», «прекрасные» души и «высокие» умы сменились «подлейшими» и «ничтожнейшими», «новая христианская религия» в своей ретивости нанесла непоправимый ущерб искусствам. Все это в прямом смысле означает, что Возрождение наследовало одну из основных черт средневекового взгляда на мир — дуализм. Поменялись его термины: Богом отныне стали (вслух об этом, правда, не говорилось) античность, искусство, науку, жизнь греков и римлян, а его мятежным и нечестивым противником — средневековье; «готические» храмы, грубая теология и философия, нелепые и жестокие нравы той эпохи. Но смысл двух терминов всего лишь претерпел полярное обращение, в их противопоставленности друг другу ничего не изменилось; и если христианство не поняло язычества и не признало его своим детищем, то Возрождение не признало себя детищем средневековья и не оценило позитивного и непреходящего значения периода, которому явилось на смену; поэтому, как уже говорилось, та и другая эпохи стремились не сохранить, а разрушить памятники, созданные их предшественницами. Возрождение, бесспорно, в меньшей степени: все-таки оно не отличалось таким фанатизмом и где-то в его глубине, под влиянием гуманистической идеи, зрело смутное ощущение значительности предыдущего периода; не случайно в это время возникла вышеупомянутая школа эрудитов и филологов, которая занялась изучением средневековья. Но на то они и эрудиты, чтоб не принимать близко к сердцу конфликты того времени, свидетельства которого они собирают и хроники которого приводят в порядок; они нередко и судят его, следуя наиболее распространенным предрассудкам собственного времени, так что то и дело третируют свысока предмет своих трудов, заявляя, что изучаемый ими поэт ни на что не годен, а эпоха, чьей истории они посвятили всю жизнь, темна и жестока. Потребовалось немало времени, чтобы груды средневековых диковинок, накопленную эрудитами за несколько веков, осветил огонь мысли; в эпоху Возрождения средневековьем, однако, гнушались, даже когда исследовали его. Драма любви и ненависти по форме была такой же обостренно дуалистической, как та, что разворачивалась в те времена между католиками и протестантами: протестанты называли папу Антихристом, первенство римской церкви — *mysterium iniquitatis*¹⁹ и составляли списки *testium veritatis*²⁰, то есть истинно верующих, кто и под гнетом нечестия противостоял ему; а католики такими же эпитетами награждали Лютера и

¹⁹ Таинством нечестия (лат.).

²⁰ Свидетелей истины (лат.).

его реформу и составляли списки еретиков, свидетелей Сатаны. Но это противоборство конфессий было рецидивом прошлого и мало-помалу должно было сойти на нет, тогда как борьба со средневековым воззрением будущего и окончиться могла лишь с выработкой нового, более высокого представления об истории.

V. ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Историография, которая пришла предыдущей на смену, обострила до крайности основную **апорию** как античности, так и средневековья и в этом своем стремлении к пределу обрела неповторимый облик и право именоваться особым периодом историографии. Символическое облачение, сотканное из воспоминаний о греко-римском мире, которое поначалу требовалось современному сознанию, теперь было изодрано в клочья и отброшено за ненадобностью. Мало-помалу проложила себе дорогу и утвердилась в умах мысль, что древние греки и римляне были не самыми старыми и мудрыми среди людей, а наоборот, самыми юными и неопытными; настоящей античностью, то есть эпохой опытного и зрелого ума, должно считаться новое время. Авторитету античности, которая представлялась эпохой **разума** по сравнению с культурой и нравами варварской эпохи, идет на смену авторитет Разума как такового, названного теперь его собственным именем, а на смену гуманизму с его слепым преклонением перед греками и римлянами идет гуманитарность, культ человечества, обожествленного также и под именем «природы», то есть простой и абстрактной человеческой природы. Историй, написанных по-латыни, становится меньше, они ограничиваются кругом эрудитов, и напротив, появляется множество историй на национальных языках; объектом критики служат не только средневековые фальсификации и баснословие, не только летописи легковверных и невежественных монахов, но и труды античных историков; возникают первые сомнения в достоверности римской исторической традиции, при том что пиетет к античности сохраняется, а неприязнь и отвращение к средневековью растут. Все чувствуют и провозглашают, что вышли наконец не только из тьмы, но даже из предрассветных сумерек и на горизонте засияло солнце Разума, озарив умы, наполнив их живительным светом. «Свет», «озарение» и тому подобные слова произносятся на каждом шагу с нарастающим воодушевлением и уверенностью; отсюда и имена — «эпоха света», «озарения» или «просвещения», — даваемые историческому периоду протяженностью от Декарта до Канта. А вместе с этими словами появилось еще одно, раньше звучавшее редко и не имевшее такого широкого смысла, — «прогресс»; теперь же оно произносилось все чаще, все настойчивее, пока не превратилось в основной критерий для оценки фактов, понимания жизни, создания истории и вместе с тем в предмет специальных исследований и в новый тип истории историю **прогресса** человеческого духа.

Но христианская теологическая мысль не собиралась так легко сдавать позиции. Прогресс, о котором так много толковали, был, что называется, прогрессом без **развития** — как бы вздохом удовлетворе-

ния, с каким человек, которому после долгих испытаний улыбнулась удача, созерцает безмятежное настоящее, глядит в прекрасное будущее и отворачивается от прошлого, заглянув туда на мгновение, чтобы лишь раз с отвращением и насмешкой поразиться его безобразию. Возьмем, к примеру, умнейшего и наиболее представительного историка Просвещения господина Вольтера; он написал свой «*Essai sur les mœurs*»¹, с тем чтобы помочь своей приятельнице маркизе дю Шатле «*surmonter le dégoût*»², которое вызвала у нее «*L'histoire moderne depuis la décadence de l'Empire romain*»³, — и изложил эту историю в сатирическом тоне. Или возьмем книгу, вместившую целый век и явившуюся как бы его завещанием (а также и завещанием автора), — «*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*»⁴ Кондорсе; сколько восторгов по поводу настоящего даже среди революционной бойни, сколько радостных предчувствий будущего — и не меньше презрения и сарказма по отношению к прошлому, породившему как-никак это настоящее. Новая эра должна была быть по определению счастливой; в это время (говорит Вольтер) «*les hommes ont acquis plus de lumières d'un bout de l'Europe à l'autre que dans tous les âges précédents*»⁵. Человеку теперь дано в руки всепобеждающее оружие: «*Le seule arme contre le monstre, c'est la Raison, la seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants, c'est de les éclairer; pour rendre le fantôme exécration, il ne faut que le peindre*»⁶. Никто не спорил, что и в прошлом были проявления разума: их не могло не быть, ведь что-то затемняли суеверия и угнетало насилие. «*On voit dans l'histoire les erreurs et les préjugés se succéder tour à tour, et chasser la vérité et la raison: on voit les habiles et les heureux enchaîner les imbéciles et écraser les infortunés; et encore ces habiles et ces heureux sont eux-mêmes les jouets de la fortune, ainsi que les esclaves qu'ils gouvernent*»⁷. Благое начало не только терпело гнет, но в определенной мере и сопротивлялось: «*au milieu de ces saccagements et ces destructions... nous voyons un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain et qui a prévenu sa ruine totale: c'est un des ressort de la nature, qui reprend toujours sa force...*»⁸. И

¹ «Опыт о нравах» (франц.).

² «Преодолеть отвращение» (франц.).

³ «Современная история после падения Римской империи» (франц.).

⁴ «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (франц.).

⁵ «Люди по всей Европе обрели больше света, чем во все предыдущие века» (франц.).

⁶ «Разум — единственное оружие против чудовища, единственное средство отвратить людей от глупости и ничтожества — просветить их; чтобы возбудить ненависть к фанатизму, довольно его изобразить» (франц.).

⁷ «Мы видим, как в истории ошибки и заблуждения сменяют друг друга и преследуют истину и разум, видим, как хитрые и ловкие ездят на дураках и неудачниках; однако судьба играет хитрыми и ловкими точно так же, как и рабами, которых они себе подчинили» (франц.).

⁸ «Посреди этого разбоя и разрухи... мы видим, как любовь к порядку исподволь воодушевляет род человеческий и предотвращает его гибель: это один из ресурсов природы, откуда она черпает новые силы» (франц.).

потом, нельзя забывать «великие эпохи», века, когда стараниями ученых мужей и монархов процветали искусства: «*le quatre âges heureux*»⁹ истории. Но эти проявления благого начала, редкие, слабые, скрытые, обреченные на быстрое исчезновение, отличаются от его явления в современную эпоху не только количественно, но и качественно: настает момент, когда люди научаются мыслить, исправляют свои идеи и вся прошедшая история рисуется им, как бурное море тому, кто ступил на сушу. Конечно, в новые времена не все похвально, многое достойно и порицания: «*les abus servent de lois dans presque toute la terre; et si les plus sages des hommes s'assemblaient pour faire des lois, où est l'État dont la forme subsistât entière?*»¹⁰ — идеал разума еще очень далек, и новый век пока может считаться лишь этапом на пути к совершенному разуму и счастью; идея высшей социальной формы встречается еще у Канта, за которым тащится длинный хвост старой рационалистской и схоластической философии. Или вместо высшей формы умственному взору явилось головокружительное восхождение от одной формы к другой, еще более прекрасной. Истинное начало этому восхождению, этому искоренению беззаконий — в прежние века речь шла лишь об отдельных попытках — было положено в век Просвещения, ибо он первый ступил на верную и широкую дорогу, озаренную светом Разума. Бывало и теперь, что какая-либо теория — вспомним Руссо — все переворачивала с ног на голову и помещала эпоху Разума не в современность и не в будущее, близкое, либо далекое, но в прошлое, причем не в средневековое, античное или восточное, а в доисторическое прошлое, обнаруживая там близость к «природе», которая была потеряна в ходе дальнейшей истории. Но эта теория, внешне отличная от господствующей, была, в сущности, ей идентична, поскольку доисторическая «близость к природе», никогда не существовавшая в действительности, выражала идеал, к которому нужно стремиться в близком или далеком будущем, — идеал, лишь в современную эпоху осознанный как цель. Ни от кого не может укрыться религиозный характер этого нового мировоззрения, которое перекладывает на светский язык христианские понятия Бога (теперь этот светский бог зовется истиной и справедливостью), земного рая, искупления, тысячелетнего Царствия Христова и так далее; мировоззрения, которое наравне с христианством отрицает всю предшествующую историю за исключением редких провозвестников своего грядущего прихода. И не важно, что религия и в особенности христианство стали предметом жесточайшей критики, мишенью для глумления и насмешек, что, оставив всякую сдержанность, не удовлетворяясь более спокойной улыбкой, что появлялась когда-то на лицах итальянских гу-

⁹ «Четыре счастливых века» (франц.).

¹⁰ «Почти везде закон подменяется беззаконием: если для написания законов соберутся мудрейшие из мудрых, найдется ли государство, которое сохранило бы после этого свой строй?» (франц.).

манистов, новая эпоха объявила христианству открытую и беспощадную войну. Светский фанатизм — тоже следствие догматизма. И не важно, что люди благочестивые ужасались светскому богу и узнавали в нем старого Сатану, а просветители видели в прежнем Боге, чьим воплощением был священник, капризное, грубое и жестокое божество. Сама возможность такого рода взаимных обвинений служит подтверждением дуализма, который поразил новый взгляд на мир вслед за прежним и сделал его непригодным для понимания истории и развития.

Равным образом не была преодолена и историографическая апория античности — абстрактный индивидуализм или «прагматический» подход к истории: именно в это время прагматическая концепция как рассказ о человеческих идеях, чувствах, расчетах и действиях стала прямо противопоставляться средневековой теологической истории, а как рассказ, снабженный размышлениями, — старым наивным хроникам или эрудитским коллекциям сведений и документов. Тот самый Вольтер, который в своих многочисленных исторических и неисторических опусах опровергает и осмеивает веру в божественный промысел, в право горстки варваров именоваться избранным народом и стержнем всеобщей истории (в то же время подменяя эту веру вышеуказанной светской теологией), восхваляет Гвиччардини и Макьявелли как образец первой «*histoire bien faite*»¹¹. Прагматическая концепция проникла даже в историю религии и церкви; в Германии ее можно встретить у Мосгейма и других; из-за этого проникновения рационализма в церковную историографию и протестантскую философию впоследствии возникло мнение, что Реформация двинула вперед историческую мысль, тогда как в данном случае она просто переняла гуманистический метод, которому прежде противилась; если она и внесла свой вклад в развитие исторических идей, то произошло это, как мы позже убедимся, под воздействием другой ее составляющей — мистицизма. Влияния прагматики не избежал даже католицизм: свидетельство тому — «*Discours*»¹² Боссюэ, который подхватывает традицию Августина, но несколько подправленную, смягченную и модернизированную, без неприемлимого дуализма, что несли в себе два града, без Римской империи как последнего земного царства; рядом с божественным промыслом он оставляет место и для естественных причин, установленных Богом и подчиняющихся законам; к тому же немалое значение он придает социально-политическим условиям; в своей «*Histoire des variations des Églises*»¹³ он идет еще дальше в объективном осмыслении внутренних мотивов истории Реформации, представляя ее как бунт против автори-

¹¹ «Правильной истории» (франц.).

¹² «Рассуждение» (франц.). — Ж. Боссюэ. «Рассуждение о всеобщей истории...» (1681).

¹³ «Истории изменений (протестантских) церквей» (франц.).

тета. Даже его противник Вольтер признавал, что Боссюэ, помимо божественного покровительства избранному народу, не допустил в свою историю других сверхъестественных причин, но всегда учитывал «*l'esprit des nations*»¹⁴. Настолько силен был «*l'esprit du siècle*»¹⁵. Прагматические концепции того времени до сих пор так знакомы, так близки нам, так прочно оккупировали наши учебники истории, что не нуждаются в детальном рассмотрении. Стоит подумать о XVIII веке, сразу в уме возникает образ истории, где священники плутуют, придворные интригуют, а мудрые монархи насаждают разумные установления — к несчастью обреченные погибнуть, ибо им противодействуют злоба и невежество черни, но все равно вызывающие восхищение и благодарность просвещенных душ. И как неизбежное дополнение этого образа — Случай, который вмешивается в ход событий, еще больше его запутывает и делает странным и неожиданным его исход. И в чем же польза, какова цель истории? Вот что говорит все тот же Вольтер: «*Cet avantage consiste surtout dans la comparaison qu'un homme d'état, un citoyen peut faire des lois et des mœurs étrangères avec celles de son pays: c'est ce qui excite l'émulation des nations modernes dans les arts, dans l'agriculture, dans le commerce. Les grandes fautes passées servent beaucoup à tout genre. On ne saurait trop remettre devant les yeux les crimes et les malheures: on peut, quoi qu'on en dise, prévenir les uns et les autres*»¹⁶. Эта мысль повторяется во множестве формулировок и содержится почти во всех книгах по теории историографии того времени, которые, упрощая и популяризируя, продолжали итальянскую историческую миссию Возрождения. Под именем «философия истории», которому была суждена столь славная судьба, в то время понимали подспорье в виде добрых советов и предостережений, которые можно извлечь из истории, если подходить к ней без предвзятых идей, за исключением одной «предвзятой идеи» — идеи Разума.

Истории была дана внешняя цель, и это привело к тем же последствиям, что и в античности, когда история риторизировалась и возникли историко-педагогические романы, и к тем же последствиям, что и в эпоху Возрождения, когда по-прежнему были в почете «речи», а история рассматривалась лишь как материал для более или менее посторонних целей; отсюда проистекало равнодушие к ее достоверности; Макьявелли выводил свои законы и правила из декад Ливия, не смущаясь даже

¹⁴ «Дух народов» (франц.).

¹⁵ «Дух века» (франц.).

¹⁶ «Польза состоит главным образом в том, что государственный деятель, любой гражданин имеет возможность сравнить иностранные законы и нравы с законами и нравами своей страны: это побуждает нынешние народы к соревнованию в искусстве, в сельском хозяйстве, в торговле. Пользу можно извлечь и из знания тяжких ошибок, совершенных в прошлом. Имея перед умственным взором картину преступлений и бедствий, можно предотвратить и те и другие» (франц.).

их явной баснословностью. Речи постепенно сошли на нет, однако их исчезновение объясняется в первую очередь литературным вкусом, ощущением несоответствия этих старых приемов и нового стиля — более свободного, прозаического, полемического, — преобладавшего в XVIII веке. В итоге вышло только хуже: утвердилось неуважение к исторической правде, историю стали считать чем-то низким, недостойным философа, который занимается законосообразным, постоянным, всеобщим и может найти это либо в самом себе, либо в созерцании природы, природы мира и человека; ему не нужно вершить долгий, бессмысленный и опасный путь через рассказываемые историей факты. Можно даже не указывать на Декарта и Мальбранша вместе с множеством их последователей, ибо всем и так известно, что в те времена математика и естествознание ставились выше истории. Но получила ли историческая истина хотя бы статус истины низшего порядка? Нет, даже в этом ей после некоторого колебания было отказано. В истории, говорил Вольтер, слово «конечно» в применении к таким истинам, как «дважды два четыре» или «я думаю», «я страдаю», «я существую», должно употребляться крайне редко и только в смысле «весьма вероятно», иные и в этом отказывали истории, объявляя ее собранием вымыслов, баснословия и сказок, либо недоказуемых утверждений, да и Вольтер называл ее «*fable convenue*»¹⁷; здесь истоки исторического скептицизма, или **пирронизма**, подхваченного во множестве популярных книжонок. Таковы неизбежные последствия подхода к историческому знанию как к собранию индивидуальных свидетельств, продиктованных страстью, искаженных невежеством и годных разве как назидательные и устрашающие примеры для подтверждения вечных истин разума, которые, впрочем, сияют собственным светом.

Тем не менее было бы ошибкой, исходя из тех крайностей, к которым увлекали просветительскую историографию ее теологические и прагматические тенденции, видеть в ней упадок или регресс по сравнению с историографией Возрождения и всеми предыдущими. В это время не только ярче обозначились трудности и недостатки, возникшие раньше, но вышла на новую ступень развития та историография духовных ценностей, которую в определенном смысле создало христианство, а Возрождение начало спускаться с небес на землю. Следует стать на защиту Вольтера-историографа (в последнее время этим занимались многие, и с особым успехом — Фуэтер в своей книге), ведь именно он ощутил необходимость превратить историю из внешней во внутреннюю: книги, где речь шла лишь о войнах, договорах, парадных церемониях и торжествах, он называл «архивами» или «историческими словарями», полезными лишь при наведении справок, но суть истории видел совсем в другом. Задача истории — не обременять память фактами в

¹⁷ «Общепризнанной небылицей» (франц.).

их грубой материальности, или, как он выражался, событиями (*événements*), ее задача — исследовать, каким было в прошлом «*la société des hommes, comment on vivait dans l'intérieur des familles, quels arts étaient cultivés*»¹⁸, то есть обрисовывать «нравы» (*les mœurs*); не теряться среди мелочей (*petits faits*), но брать во внимание только значительные факты (*les seules considérables*) и объяснять дух (*l'esprit*), который их породил. С тем, что картинам битв Вольтер явно предпочитал картины нравов, связано его убеждение (которое, правда, не было реализовано или как-то забылось в полемическом азарте), что истории надо стремиться к описанию не бедствий и человеческих подлостей (*les détails de la fureur et de la misère humaine*), но нравов и искусств, то есть чего-то положительного; в своем «Веке Людовика XIV» он заявляет о намерении прославить этого монарха не за то, что «*il a fait du bien aux français*», но за то, что «*il a fait du bien aux hommes*»¹⁹. С Вольтером это намерение, которое он отчасти сам и осуществил, разделяют все историки того периода; желающие получить об этом представление пусть обратятся к книге Фуэтера, где показано, как великие вольтеровские полотна «Опыта о нравах» и «Века» отразились на страницах других писателей, французских и иных, например, в знаменитом введении Робертсона к истории Карла V. Читатель Фуэтера заметит также, как умножились и улучшились специальные истории, посвященные тому или иному аспекту культуры, словно исполнились одно за другим те *desiderata*²⁰, которые указал в своей классификации истории Бэкон. История философии все дальше отходит от сборников высказываний философов и анекдотов о них и становится — от Брукера до Буля и Тидемана — историей систем. Как особая проблема формулируется история искусства в трудах Винкельмана и его последователей, история литературы — в книгах самого Вольтера и его школы; историю права и общественных установлений представляют во Франции Дюбо и Монтескье, а в Германии появляется на свет такое самобытное и реалистическое произведение, как история Оснабрюка Мёзера; история промышленности и торговли отделяется от трактатов по экономике с их историческими экскурсами и составляет предмет специального труда Герена; история социальных обычаев (например, книга Сент-Пале «Старинное рыцарство») исследует общественную и нравственную жизнь в мельчайших подробностях; недаром же Вольтер сказал по поводу турниров: «*Il se fait des révolutions dans les plaisirs comme dans tout le reste*»²¹. Что же касается Италии, то она как всегда была первой и лишь затем начала отставать и получать импульсы от других стран Европы: в

¹⁸ «Человеческое общество, какой была жизнь внутри семьи, какие искусства процветали» (франц.).

¹⁹ «Он делал добро французам... он делал добро людям» (франц.).

²⁰ Пожелания (лат.).

²¹ «В развлечениях, как и во всем остальном, происходят революции» (франц.).

XVIII веке Пьетро Джанноне, подводя итог многочисленным попыткам своих предшественников, создал гражданскую историю Неаполитанского королевства, где уделил особое внимание отношениям между церковью и государством и смене законодательства; его примеру последовали многие в Италии и за рубежом (среди них Монтескье и Гиббон); Лудовико Антонио Муратори предложил всеохватную картину средневековой жизни в «*Antiquitates Italiae*»²², Тирабоски составил обширную историю итальянской литературы (понимая ее как историю всей итальянской культуры), прославленную как эрудицией, так и ясностью изложения; вслед за ним другие, не столь великие, к примеру, Наполи Синьорелли в «Истории культуры Королевства Обеих Сицилий», детализировали эту картину применительно к отдельным областям и подкрепили ее новейшей философией; иезуит Беттинелли взял за образец исторические книги Вольтера в своей истории литературы, искусств и нравов Италии; монах Буонафедо подражал вольтеровскому полемическому стилю, обращаясь за примером к истории философии Брукера; Ланци в своей капитальной «Истории живописи» последовал по пути, намеченному Винкельманом.

В эпоху Просвещения историография не только стала больше интересовать «внутренней» жизнью, но и значительно расширила свои временные и пространственные рамки. И здесь Вольтер лучше всех выражает свою эпоху, когда обвиняет традиционную всеобщую историю в узости взгляда, в том, что она не хочет видеть ничего, кроме иудейской, то есть священной, истории и греко-римской, то есть светской, в том, что она ограничивается (по его собственному выражению) «*histoires prétendues universelles, fabriquées dans notre Occident*»²³. Материалы, которые начиная с эпохи Возрождения в изобилии доставлялись исследователями и путешественниками (в большинстве своем иезуитами и миссионерами), постепенно находили применение; Индия и Китай привлекали внимание как древностью, так и высоким уровнем культуры. Вскоре пришло время переводов восточных религиозных и литературных текстов и появилась возможность рассуждать об этих культурах не только по сведениям из вторых рук или описаниям путешественников. Возрастание интереса к Востоку не означало снижения интереса к античности (исследования которой никогда не прерывались, но центр их перемещался из Италии во Францию, потом в Англию, потом в Германию), но и к средневековью, свидетельство тому — труды мавристов, Лейбница, Муратори и многих других; здесь как и везде совершалась специализация по предметам и областям, как, например, у Де Мео в его «Критических анналах Неаполитанского королевства».

²² «Древности Италии» (лат.).

²³ «Историями, изготовленными на нашем Западе и претендующими на всеобщность» (франц.).

Одновременно с ростом объема знаний и увеличением документов и сведений, бывших в распоряжении исследователей, оттачивались методы их критики и проверки подлинности. Фуэтер отмечает значительный прогресс в этой области от мавристов и Лейбница (он хоть и был философом, но не поднялся выше уровня добросовестных и ученых монахов) до Муратори, который положил начало исследованию склонностей свидетелей, их интересов и страстей, всего, что способно повлиять на содержание их свидетельства. Дальнейшее развитие критического метода связано с просветителями во главе с Вольтером; критика становится более глубокой, основывается на знании предмета (литературы, морали, политики, военного искусства), опровергает толкование, которое дают тем или иным фактам поверхностные, легковверные или необъективные историки, и пробует воссоздать их на основе логики. У Вольтера особенно впечатляет (в его «Веке») недоверие к рассказам придворных и слуг, привыкших сеять клевету и искажать в угоду злобе поступки монархов и государственных мужей.

Это происходило потому, что историография Просвещения, с одной стороны, сохраняла и даже усиливала прагматическую установку, с другой — делала ее более утонченной и духовно более насыщенной, что можно заметить хотя бы по излюбленным выражениям Вольтера, за которые он хвалит даже богослова Боссюэ: «*l'esprit des nations*», «*l'esprit du temps*»²⁴. Что означал этот «*esprit*» — едва ли было кому-либо понятно; философия того времени была еще неспособна соотнести это понятие с некими идеальными конфигурациями духа в его развитии и осмыслить разные эпохи и разные народы как актеров в духовной драме; пока же новые слова оставались лишь подступами к основным понятиям. И нередко «*esprit*» понимался как постоянное качество, как **раса**, если речь шла о нациях, как веяние или **мода** применительно к времени, что сообщало этому понятию натуралистический и прагматический оттенок. «*Trois choses, — писал Вольтер, — influent sans cesse sur l'esprit des hommes, le climat, le gouvernement et la religion: c'est la seule manière d'expliquer l'énigme du monde*»²⁵; «дух» здесь принижен до продукта природных и общественных обстоятельств. Однако обязывающее слово сказано, сделан первый шаг к пониманию причин социальной, политической и культурной борьбы, а климат, правительство, религия, дух народов, дух времени — все это более или менее удачные попытки выйти за рамки прагматизма и обнаружить всеобщую связь событий. Эти попытки, однако, неизменно приводят все к тому же абстрактному прагматизму, что видно в том числе на примере теории «единственного события», то есть такого события, которое якобы определяет наступление новой эпо-

²⁴ «Дух народов», «дух времени» (франц.).

²⁵ «Три вещи постоянно влияют на дух людей: климат, правительство и религия, — это единственный способ объяснить загадку мира» (франц.).

хи цивилизации или варварства; как замечает Фуэтер, в истории Робертсона такое значение было придано крестовым походам и захвату Константинополя турками. Следствием этого стало отсутствие внутренне-го единства в историях культуры, нравов и искусств, которые описывали одно явление за другим, даже не пытаясь установить между ними связь.

Помимо прагматики и натурализма, на пути новых и смелых начинаний историографии Просвещения, безусловно, возникали и другие преграды; такой преградой был, например, теолого-светский дуализм, несовместимый с самим принципом развития: взгляд на прошлое как на сплошной мрак и заблуждение препятствовал всякому серьезному осмыслению религии, поэзии, философии, устаревших и отживших общественных установлений. Что увидел Вольтер в таком важнейшем для развития наблюдения и научной индукции явлении, как практика «гадания» в первобытных культурах? Выдумку «*du premier fripon qui rencontra un imbécile*»²⁶. Чем были в его глазах пророчества оракулов, также игравшие значительную роль в античной жизни? «*Des fourberies*»²⁷. К чему сводилась теологическая схватка XVI века между католиками, лютеранами и кальвинистами вокруг евхаристии? К очередной нелепости: паписты «*mangeaient Dieu pour pain, les luthériens du pain et Dieu, les calvinistes mangèrent le pain et ne mangèrent point Dieu*»²⁸. Каков итог янсенистского движения? Смертельная скука — скука «*querelle théologiques*», пустословие «*querelles de plume*»²⁹; от всего этого остались лишь геометрия, теоретическая грамматика, логика, то есть только то, «*qui appartient à la raison*», а «*querelles théologiques*» — «*une maladie de plus dans l'esprit humain*»³⁰. Не лучшее обхождение ждет философию предыдущих эпох: философия Платона — всего лишь «*une mauvaise métaphysique*»³¹, вязь глупых рассуждений, на которые веками благоговейно наслаивались еще более нелепые, пока не явился Локк; «*Locke, qui seul a développé l'entendement humain dans un livre où il n'y a que des vérités et, ce qui rend l'ouvrage parfait, toutes les vérités sont claires*»³². В поэзии современность ставилась выше древности: «Иерусалим» выше «Илиады», «Орланд» выше «Одиссеи», Данте казался непонятным и напыщенным. Шекспир — варваром, не лишенным дарования, а про средневековую литературу никто и слышать не хотел: «*on a recueilli quelques malheureuses compositions de ce temps: c'est faire un amas*

²⁶ «Первого мошенника, которому встретился дурак» (франц.).

²⁷ «Плутством» (франц.).

²⁸ «Ели Бога вместо хлеба, лютеране — вместе с хлебом, а кальвинисты хлеб съели, а Бога не стали» (франц.).

²⁹ «Теологических споров»... «письменных споров» (франц.).

³⁰ «Что принадлежит разуму»... «теологические споры — очередная болезнь человеческого разума» (франц.).

³¹ «Метафизика дурного толка» (франц.).

³² «Только Локк сумел поставить человеческое познание на должную высоту в книге, где содержатся одни истины, и — что самое ценное — все они понятны» (франц.).

de cailloux tirés d'antiques mesures quand on est entouré de palais»³³; Фридрих Прусский, в этом смысле последовательный вольтерьянец, тоже брезгливо морщился при виде издания «*Nibelunglied*»³⁴ и других памятников германского эпоса. Короче, все прошлое утратило ценность или, точнее, сохранило ее исключительно как отрицательный пример. «*Que les citoyens d'une ville immense, où les arts, les plaisirs et la paix régissent aujourd'hui, où la raison même commence à s'introduire, comparent les temps, et qu'ils se plaignent, s'ils l'osent. C'est une réflexion qu'il faut faire presque à chaque page de cette histoire*»³⁵.

Отсутствие представления о развитии обесценивало даже великие достижения в познании отдаленных народов, и, как ни справедливо было желание приобщить Индию или Китай к всеобщей истории, как ни справедливы критика и сатира концепции «четырёх царств» и «священной» истории, но нельзя забывать, что эта осмеянная теория удовлетворяла законную потребность осмыслить историю в ее связи с христианской и европейской духовной жизнью, и если бы не удалось (как не удалось в тот момент) создать «более широкую картину связей, включив в нее Аравию, Индию, Китай, и американские цивилизации, и все остальные, открытые недавно, новые знания так и продолжали бы просто тешить любопытство или воображение. В XVIII веке Индия, Китай и Восток в целом служили не более чем поводом для демонстрации религиозной терпимости — скорее даже религиозного безразличия; далекие страны, в которых не было воинствующего прозелитизма, которые не докучали Европе миссионерами в ответ на то, что она их ими наводнила, не воспринимались в то время как историческая реальность, не занимали подходящего места в развитии духа, но оставались туманным идеалом, страной из сновидения. Те, кто в наши дни возобновляют восторги перед азиатской терпимостью, противопоставляя ее европейскому фанатизму, те, кто приходят в умиление от мудрости и миролюбия Востока, обычно не подозревают, что все это уже было сказано Вольтером, и если в его случае и не вело к более верному историческому пониманию, то по меньшей мере служило определенной практической и нравственной задаче, решать которую в ту эпоху было необходимо. Неверное представление о развитии, а отнюдь не такие привходящие факторы, как публицистические, журналистские и литературные наклонности крупнейших историков того времени, стало глубинной при-

³³ «Недавно собрали несколько незадачливых сочинений того времени — это все равно что имея множество дворцов, строить из булыжников лачуги» (франц.).

³⁴ «Песни о Нибелунгах» (нем.).

³⁵ «Пусть жители огромного города, где ныне царят искусства, удовольствия и мир, где даже начинает утверждаться разум, сравнят времена, а уж тогда пусть жалуются, если хватит духу. Такое замечание уместно почти на каждой странице этой истории» (франц.).

чиной того, что историографии Просвещения не понадобился огромный запас сведений, накопленный филологами XVIII века. Зачем пытаться проследить по документам медленный и многотрудный процесс развития духа, если, согласно новой концепции, развития не было, а были скачки, и как раз в это время произошел гигантский скачок, бесконечно отдаливший прошлое? На худой конец можно было порыться среди документов и наугад извлечь какую-нибудь любопытную подробность, подходящую для целей идущей в данный момент полемики. «*C'est un vaste magasin, où vous prendrez ce qui est à votre usage*»³⁶, — говорил Вольтер. Эрудиты и просветители, дети своего времени, так меж собой и не договорились: первые не сумели подняться до подлинной истории из-за неповоротливости духа, вторые, в силу чрезмерной его подвижности, промахнулись, занявшись вместо истории публицистикой.

Таковы были пределы, внутри которых существовала историография Просвещения, но сам факт наличия пределов вовсе не свидетельствовал о том, что она не двигалась вперед, не прогрессировала. Погруженная в насущные труды, ослепленная величию истины, которую пробудила к жизни, эта историография не замечала, или почти не замечала, этих пределов и трудностей; ей было довольно ощущать свое стремительное движение вперед, и в этом ощущении она не обманывалась. И, безусловно, правы критики (в их числе Фуэтер), пытающиеся оградить ее от дурной славы, которую она себе снискала, и превозносящие многочисленные ее достоинства; в нашем изложении мы тоже уделили им место, более того, всячески подчеркивали их взаимосвязь и единство. И все же эту дурную славу нельзя оставить без внимания, ибо она не имеет ничего общего с обычным принижением любой эпохи со стороны ее преемницы; нет, это принижение особого толка, оно действительно даже при сравнении с эпохами, что предшествовали Просвещению, потому именно Просвещение, а не Возрождение, к примеру, заслужило название «антиисторической» эпохи («антиисторический XVIII век»). Объяснить это не так уж трудно, если вспомнить о том, что именно тогда был окончательно сдернут флер символизма в лице **достопочтенной античности** и что между историей и разумом установились отношения **открытого дуализма и противоречия**. Возрождение тоже было апофеозом человеческого разума, однако, порвав со средневековой традицией, оно упрочило связи с классической, и это придавало ему видимость (только лишь видимость) исторического сознания. К покровительству античных философов, к Платону в споре с Аристотелем, к греческому Аристотелю в споре с Аристотелем схоластических комментаторов то и дело прибегали философы Возрождения. Во всеоружии античных положений, хотя и не без помощи софизмов, литераторы обосновывали право на существование новых произведений и новых

³⁶ «На этом огромном складе вы найдете все что вам угодно» (франц.).

суждений о них, а философы, критики и художники отворачивались от античности, лишь когда не было никакой возможности взять ее себе в союзники, но даже тогда на это отваживались только самые дерзкие. Политики брали за образец античные республики: Ливий был их настольной книгой, как для христиан Библия; религия, теряющая значение для разумных людей, сохранялась для народа как необходимое оружие власти и как примитивная форма философии — в этом были более или менее согласны все, от Макъявелли до Бруно. Мудрый законодатель или «государь» Макъявелли и просвещенный деспот Вольтер, бывшие, и тот и другой, идеализированными портретами абсолютной монархии, которая в течение четырех веков определяла политическую судьбу Европы, по сути близки друг другу; но политик XVI века, познавший все человеческие слабости, обогащенный историческим опытом Греции и Рима, вглядывался в подробности козней и сделок, тогда как просветитель XVIII века, окрыленный новыми победами Разума, все выше подымал его знамя и с мечом в руке становился на его защиту, не думая ни о каких масках. Царь Нума учредил религию, чтобы обманывать народ, за что его похвалил Макъявелли и за что Вольтер покрыл бы его поношениями, как поступал со всеми учредителями догм и пособниками фанатизма. Что еще?.. Рационализм Возрождения был основным плодом уравновешенного, избегающего излишеств, гибкого, артистичного итальянского ума, а рационализм Просвещения — продуктом радикального, последовательного, склонного к крайностям, логического французского ума.

При сопоставлении двух видов рационализма и двух эпох Просвещение неизбежно должно было показаться антиисторичным, а Возрождение в результате такого сравнения представало обладающим историческим сознанием и представлением о развитии, которых у него на самом деле не было в силу внутренне присущего ему рационализма и антиисторизма, — пожалуй, даже более сильного, чем просветительский. Более сильного не только потому, что, как мы убедились, Просвещение способствовало расширению арсенала исторических познаний и идей, но главным образом потому, что оно вскрывало все противоречия, заложенные в Возрождении; то, что казалось регрессом исторического сознания, было прогрессом в жизни, а потому и в историческом сознании, что подтвердили последующие события. Триумфом и катастрофой Просвещения явилась Французская революция, она же стала одновременно катастрофой и катарсисом его историографии.

VI. ИСТОРИОГРАФИЯ РОМАНТИЗМА

Реакция проявилась в сентиментальном обращении к прошлому и защите старых общественных установлений, которую предприняли политики. Отсюда две формы исторического изложения, которые хотя и существовали во все времена, но в эпоху романтизма стали доминирующими: **ностальгическая и реставрационная**. И обе они были, что называется, медиевизированы, поскольку эпохой, которая всех к себе притягивала, стала теперь та, на которую обращали свои удары Просвещение и революция, — средневековье или все, что его напоминало. С неизбежностью потока, возвращающегося в естественное русло, сметая все искусственные преграды, теперь после долгой рационалистической аскезы взоры обратились к старой религии, к старым национальным и местным обычаям, вздох удовлетворения и радости послышался, когда вновь открылись старые дома, замки и соборы, зазвучали прежние песни и вспомнились прежние легенды; и в этой сумятице чувств поначалу трудно было подметить глубокие, необратимые перемены, произошедшие в душах и породившие тоску, тревогу, пафос этого мнимого возвращения в прошлое.

Ностальгическое течение в историографии романтизма не сводится к отдельным произведениям и именам: оно, словно половодье, захлестнуло все или почти все, что писалось в то время, с ним можно встретиться не только у не самых глубоких авторов вроде Де Баранта или у таких поэтических натур, как Шатобриан, но и у поистине серьезных ученых, например, у Нибура. Вся Европа или ее отдельные нации вдруг прониклись любовью к рыцарской и монастырской жизни, крестовым походам, Гогенштауфенам, ломбардским и фламандским комунам, христианским королевствам Испании, ведущим войну с маврами, и самим маврам, и Англии, поделенной саксами и норманнами, и Швейцарии времен Вильгельма Телля, и *Chansons de geste*¹, и песням трубадуров, и **готической** архитектуре (характерный пример превращения презрительной клички в любовное наименование), и народной поэзии, литературе, искусству с их грубоватой наивностью; к удовольствию широкой публики были опубликованы переводы и переложения средневековых хроник; появились первые средневековые музеи, устраивались или восстанавливались в первозданном стиле церкви, замки и дворцы. Историография прочно переплелась с историческим романом, в котором и у родоначальника этого нового литературного жанра Скотта, и у его бесчисленных последователей из всех стран отразилась все та же ностальгия (в чем их принципиальное отличие от исторического романа Мандзони, чей историзм выливается в нравоучительную кри-

¹ Эпическим поэмам (франц.).

тику). Поскольку эта ностальгия, как уже говорилось, несла на себе отпечаток современной эпохи, у каждого, кто ее испытывал, были свои побудительные мотивы, религиозные или политические, свои фетиши — старый католицизм или мистицизм, конституционная монархия или коммунальная республика, национальная независимость или свобода демократии или аристократии. Но поэтизация прошлого всегда чревата опасностью дисбаланса критики и идеала, и отсюда неизбежный комический элемент в повальном культе средневековья. Фуэтер, ведя речь о Гизебрехте, одном из последних крупных представителей романтической школы, авторе «Истории немецкой империи» и горячем поклоннике «христианско-германских доблестей», мужества и воли средневековых героев, припоминает остроумное определение Ранке — «мужественность, доведенная до ребячества». Причем «ребячество» присутствует у истоков этого идеалистического течения задолго до его впадения в комизм, так что его следует отнести на счет особых свойств возвышенной поэтической грезы.

Современные, актуальные мотивировки, которые проявляются в ностальгической историографии как чистое чувство, у тех же или у других авторов предстают и в форме мысли или тенденции, которой подчиняется изложение материала; на многочисленных примерах этого явления мы не будем подробно останавливаться (это, кстати, отменно сделал Фуэтер): здесь и последовательный руссоизм Иоганнеса Мюллера и Сисмонди, и идеал свободного крестьянства, выдвинутый Нибуром, и ультрамонтанство Лео, и средневековая имперская идея Гизебрехта и Фиккера, и старый либерализм Раумера, и новый либерализм Роттека и Гервинуса, и англицизм Гизо и Дальмана, и демократия Мишле, и неогвельфизм Тройи, Бальбо и падре Тости, и прусский гегемонизм Дройзена и Трейчке, и так далее. Но все эти и другие тенденциозные историки (за редкими исключениями) опираются на прошлое и в прошлом, в традиции или в диалектике традиции находят оправдание своей тенденциозности. Никто уже не желает исходить из одного абстрактного разума. Крайний и типичный случай явила собой социалистическая школа, принявшая романтическую форму у главного ее представителя — у Маркса, который стремился сообщить ей историографическую и научную строгость, отвергая социалистические идеалы XVIII века и вменяя себе в заслугу переход от **утопии к науке**; «наука» понималась теперь как «историческая необходимость» пришествия новой эры, а материализм — не как натуралистический материализм Гольбаха и Гельвеция, но как «материализм исторический».

Если ностальгическая историография — это поэзия, а тенденциозная историография — политика и практика, то ни одну из них нельзя считать истинной историографией эпохи романтизма, если рассматривать ее как эпоху в истории мысли. Конечно, и поэзия, и практика рождаются мыслью и в ней обретают свою материю и свою основную

проблему; Французская революция не была причиной или следствием определенной философии, а причиной и следствием одновременно, то есть философией в действии, философией, порожденной жизнью и породившей ее. Но научный характер романтической историографии, который мы намерены выявить, определяется мыслью в форме мысли, а не в форме сентиментальной привязанности к прошлому или стремления возродить воображаемое прошлое. В форме мысли она выступила против Просвещения, противопоставив его жесткому дуализму понятие **развития**.

Не то чтобы это понятие было совершенно новым, впервые явившимся на свет: ни одно умственное понятие не может возникнуть из ничего, просто в разные эпохи в качестве проблемы предстают разные сферы мысли, но мысль всегда существует во всей своей целостности. Когда говорят, что в античности или в XVIII веке отсутствовало понятие развития, то это не более чем гипербола: она возникла не случайно, но от этого она не перестает быть гиперболой, которую нельзя понимать в буквальном и материальном смысле. И нельзя утверждать, что научная важность понятия развития никем не осознавалась или не предчувствовалась до эпохи романтизма. Это понятие оставило свои следы в пантеизме великих философов Ренессанса, прежде всего у Бруно, а также в мистицизме, поскольку он включает в себя пантеизм; еще более отчетливый его след можно различить в новой редакции такой окаменелости, как теологическая концепция истории: Лессинг понимает историю как постепенный процесс просвещения рода человеческого, где место последовательности открытий занимает последовательность все менее и менее элементарных книг, от ранней иудейской священной литературы до Евангелия и его традиции. Да и не все теоретики Просвещения были такими уж безнадежными дуалистами, как те, кого я упоминал; так, например, Тюрго, хотя и не вполне отказался от представления о прошлом как о сплошном упадке, однако признавал, что христианство было прогрессом по сравнению с античностью, а современная эпоха — по сравнению с христианством, и даже обозначил линию развития, имеющего три этапа: мифологический, метафизический и научный. Другие мыслители, к примеру, Монтескье, отмечали зависимость общественного устройства от обычаев и времени; иные (в их числе Руссо) большое внимание уделяли силе чувства. Даже в пору его расцвета у Просвещения были противники, коих не устраивали не только его политические абстракции и безоглядный оптимизм (среди них назовем хотя бы Галиани), но и более существенные моменты, которые станут главной темой более поздней критики, как-то: презрение к традиции, религии и поэзии или холодный натурализм. Вот почему Гаман осмеивал безоглядную веру Вольтера и Юма в ньютоновскую астрономию, а также их некритическое восприятие моральных истин и указывал на значение поэзии, на необходимость объединить ее с историей,

полагая историю (в противоположность Бодену) не самым легким, а, наоборот, самым трудным умственным трудом. Но ближе всего предвосхитила романтическую мысль (теперь это уже общеизвестный факт) «Новая наука» (1725) Вико, который имел возможность критиковать Просвещение лишь на его начальной стадии (когда оно еще недалеко ушло от естественного права или картезианства), однако лучше всех понял его скрытые побуждения и предугадал его логические и практические последствия. Презрительному взгляду на прошлое с высоты абстрактного разума Вико противопоставил идею развертывания в истории человеческого ума в форме чувства, фантазии и разума, в форме смены эпох — эпохи дикости, богов, героев и человеческой эпохи; он утверждал, что ни один период в развитии человечества не был ошибкой, ибо в каждом были своя сила и красота, каждый был необходимым следствием предыдущего и необходимой подготовкой последующего, аристократия готовила демократию, а демократия — монархию, и смена их всегда происходила в нужный момент.

Но в романтизме идея развития уже не была едва слышным голосом одиночки, а переросла в общее убеждение, обрела плоть, последовательность, силу и власть. Эта идея становится центральным понятием идеалистической философии, нашедшей свою кульминацию в гегелевской системе; лишь единицы (например Герbart), по-прежнему верные докантианскому догматизму, еще сопротивляются или пробуют сопротивляться (случай Шопенгауэра, Конта, и затем — представителей эволюционного позитивизма), но все слабее и слабее. Идея развития становится интеллектуальным стержнем всей историографии (за исключением, как всегда, закоренелых консерваторов), именно благодаря ей историография в той или иной мере избавляется от односторонности, которую сообщали ей политический сентиментализм, ностальгия по недавнему прошлому, по «старым добрым временам», по средневековью. История рассматривается как процесс закономерного развития, и потому с нее снимается тяготевший над ней приговор; теперь она вся вызывает священный трепет, который в средние века пробуждали лишь те ее разделы, где речь шла о противоборстве Бога и дьявола. Вскоре понятие развития распространилось на классическую античность, а затем — по мере знакомства с ними — и на восточные культуры; так римляне, ионийцы и дорийцы, древние египтяне и индийцы обрели жизнь и оправдание и снискали почти такую же любовь, как христианский и рыцарский мир. Даже неприязнь к XVIII веку, к эпохе, от которой непосредственно отталкивалось новое время, не стала для философов и историков препятствием логическому расширению этого понятия: книги самых ярких противников выливаются в апофеоз якобинства и Французской революции; Гегель усматривал в этих событиях триумф и гибель — триумф не в меньшей степени, чем гибель, — одним словом, «триумфальную гибель» современного абстрактного субъективизма, про-

возглашенного Декартом. Примирились не только враги, но даже палачи и жертвы, и Сократ, мученик свободной мысли и жертва нетерпимости в глазах интеллектуалов XVIII века и их нынешних эпигонов, был вновь приговорен к неизбежной смерти во имя истории, которая не допускает духовных революций без трагедии. В этом смысле сам составитель «Коммунистического манифеста», торопящий словом и делом конец буржуазии, но одновременно выступающий с торжественным панегириком ее свершениям, показал себя законным отпрыском романтической мысли, ведь тому, кто придерживался идеологии XVIII века, капитализм и буржуазия неизбежно должны были казаться извращением, продуктом невежества, глупости, эгоизма, не заслужившим даже посмертных оправданий. Историки романтической поры отстаивали свои пристрастия не менее пылко, чем просветители, однако же сатира, сарказм, инвектива лишь обостряют историческое мышление, по крайней мере у лучших умов, но никогда не подавляют и не отрицают его. Историография всерьез вознамерилась всем воздать справедливость — такое складывается впечатление, и, думается, именно благодаря той дисциплине, которой подчинялись умы и сердца историков и мыслителей романтизма; отныне Вольтера и XVIII век проклинали и считали порождением дьявола разве что самые невежественные и самые фанатичные попы и вообще католики, а столь же невежливо обходиться со средневековьем, реакцией и реставрацией позволяли себе лишь вульгарные демократы и антиклерикалы, такие же, в сущности, ретрограды, как их противники; как уже было сказано, Просвещение с примыкающим к нему якобинством по сути представляло собой религию и не могло не оставить после себя суеверий и предрассудков.

Понять историю как развитие значит понять ее как историю идеальных ценностей, ибо только они способны развиваться; естественно, в эпоху романтизма умножились и специализировались истории такого рода, хотя и в предыдущий период они известны уже в немалом числе. Однако новизна их шла не от количества, а от внутренней зрелости, от перестройки прежних историй, которые либо представляли собой бесвязные собрания полезных сведений, либо заключали в себе идею, но идею, привнесенную извне, заявлявшую о себе как о порождении чистого разума и являвшуюся в действительности продуктом абстракции и воображения. Теперь же история поэзии и литературы более не равняется на идеал римского гуманизма, или на классицистический идеал эпохи Людовика XIV, или на рассудочный и прозаичный идеал XVIII века, но постепенно обретает собственное измерение и, отталкиваясь от первых опытов Гердера и Шлегеля, потом Вильмена, Сент-Бёва и Гервинуса, а также Вольфа и Мюллера применительно к античности, наконец достигает своего пика в «Истории итальянской литературы» Де Санктиса. А истории искусства тесно в узде идеала, указанного ей Лессингом и Винкельманом, она устремляется к цвету, пейзажу, к до- и постэллинскому искусству, к романтизму, готике, Ре-

нессансу и барокко; двигаясь в этом направлении от Мейера и Хирта до Румора, Куглера, Шназе и затем до Буркхардта и Рескина, она стремится вырваться за рамки школ и течений и прямо соприкоснуться с художником, художественной индивидуальностью. История философии, пережив с Гегелем свой кризис, переходит от абстрактного субъективизма эпигонов Канта к объективности и в истории мысли, взятой во всей ее целостности, со всеми ее формами, полагает единственное реальное бытие философии; гегелевский объективизм с разной степенью глубины развивают Целлер, Фишер и Эрдман в Германии, Кузен и его школа во Франции, Спавента в Италии. То же самое происходит в истории религий, которая после Шпиттлера и Планка, последних представителей рационализма, пытается в лице Мархайнеке, Неандера и Хазе выработать внутренние критерии оценки и приобретает современную научную форму у Штрауса, Баура и критиков Тюбингенской школы; такую же картину мы наблюдаем в истории права от Эйхгорна до Савиньи, Ганса и Лассалья. Даже в истории, которую называют политической, понятие государства уступает свое первенство понятию нации, «национальность» приходит на смену «человечеству», «свободе», «равенству» и другим идеям прошлого века, утратившим весь свой недавний блеск; этот национализм нельзя считать регрессом по отношению к универсализму и космополитизму, поскольку через него (несмотря на вышеотмеченные сентиментальные перекосы) обретает свое конкретное измерение всеобщность, проявляющаяся только в своих исторических воплощениях, в число которых входят и нации — продукты и одновременно факторы развития. Рост национального сознания приводит к возрождению **европеизма**, который в предшествующую эпоху был отнесен на задний план просветительским натурализмом и реакцией против исторических идей античности и христианства, хотя совершенно очевидно, что история, созданная европейцами, не может не быть «европоцентристской» и только в связи с развитием греко-римской, христианской и западной культур становятся для нас понятными культуры, следовавшие по иному курсу; история — это не выставка культур, где награждается самая примерная. Осознается и формулируется различие между историей и предысторией, историей человека и историей природы, недоступное для натуралистической и материалистической мысли, — это видно даже у Гердера, который, во многом предвосхитив новую эпоху, удержал немало и от века, его породившего и воспитавшего. Но главным в историографии романтизма надо считать стремление к органическому соединению всех отдельных историй духовных ценностей: применительно к каждому народу и каждой эпохе между религиозными, философскими, поэтическими, художественными, правовыми, этическими явлениями устанавливается соответствие как между факторами единого процесса развития. И уже все твердят в один голос, что нельзя понять литературу, не зная истории идей и быта, или политику без философии, или (что обнаружилось

несколько позже) право, быт, идеи без экономики. Нелишне вспомнить мимоходом, что у истоков понимания этих историй ценностей в их внутреннем единстве стоит Вико — историй поэзии, мифов, права, языков, установлений, конструктивного, или философского, разума и так далее. Даже современная биография (цель которой — рассмотреть чувства и поступки индивида в свете его миссии или идеи, которую он воплощает) имеет одним из первых, если не первым своим выдающимся памятником — автобиографию Вико, то есть историю труда, который он сотворил, ведомый Провидением, «обращавшим разнообразные и многочисленные преграды в новый шаг к цели».

Эта новая концепция биографического жанра связана с особым статусом личности, которая обретает свое подлинное значение лишь в соотношении со всеобщим, так же как всеобщее обретает в личности свое конкретное выражение. И действительно, в романтической историографии способность к индивидуализации, к восприятию конкретного лица, душевного состояния, формы выражения идей, различия времен и мест проявляется, можно сказать, впервые, то есть уже не спорадически, не случайно, не в виде схематического противопоставления старого и нового, цивилизованного и варварского, родного и чуждого. Тот факт, что одни историки терялись порой (хотя и редко) в абстрактной диалектике идей, а другие (гораздо чаще) забывали об идеях за внешней живописностью быта и анекдота, ничего не меняет, поскольку преувеличения, однобокость и перекосы есть во все времена и неизбежно сопровождают прогресс мысли. И не слишком весомо выглядит обвинение в фальшивости того местного колорита, которого стремились достичь историки романтической эпохи: важно само стремление, а не то, удачный или не удачный вышел колорит (если нет — его можно изменить, но не оставлять же картину без колорита!); и потом, как уже было отмечено, историография романтизма заключала в себе немало тенденциозного и фантастического, что влияло на характеристику времени и места, придавая им преувеличенность и неправдоподобность. История иногда понималась не как мышление, а как фантастическое воссоздание прошлого; ей вменялось в обязанность переноситься под своды старинных замков или «на площади средневековых городов, наряжать своих героев в костюмы той отдаленной эпохи, вкладывать в их уста язык того времени, видеть события глазами их современника; такое воссоздание не под силу не только мысли, но даже искусству, ибо искусство есть в равной мере преодоление жизни, — это воссоздание не только невозможно, но и не нужно, поскольку человек стремится пережить и переосмыслить прошлое в настоящем, а не вырвать себя из настоящего, чтобы вернуться к мертвому прошлому. Этому заблуждению были, бесспорно, подвержены многие романтики (имеющие в этом плане наследников и в наши дни), которых оно обрекло на бесплодные лирические грезы; и все же это не суть, это лишь один из аспектов историографии романтизма.

Романтизму обязаны мы еще и тем, что впервые возникла связь, наметилось объединение эрудитов и историков, собирателей материала и мыслителей; в предыдущем веке этого не было, как не было и в другие великие эпохи гуманитарного знания — ни в эллинскую, ни в эпоху итальянского гуманизма; прежде антиквари и политические умы шли каждый своим путем, независимо друг от друга и единственным политическим идеалом, что временами проблескивал в архивной пыли (как метко заметил Фуэтер о Флавио Бьондо), было правительство, которое, обеспечив мир, даст ученым возможность спокойно заниматься своим делом. А девиз историографии романтизма опять-таки предвосхитил Вико, потребовав **объединения философии и филологии, слияния истины с достоверностью**, идеи с фактом; это его требование (заметим мимоходом) доказывает, что Мандзони погрешил против исторической справедливости, призывая объединить Вико и Муратори, то есть философию и эрудицию, ибо они уже были объединены Вико — в этом и есть непреходящее значение его труда.

Но, несмотря на неточность, высказывание Мандзони служит дополнительным подтверждением тому, как живо ощущалась историографией романтизма внутренняя связь между мыслью и знанием, ибо мысль есть не что иное, как новая жизнь документа, сохраненного или восстановленного эрудицией, мысль поощряет эрудицию на дальнейшие изыскания. Романтизм не ограничился только абстрактным требованием, он в самом деле создал тип филолога-мыслителя (а иногда и поэта) — это Нибур и Моммзен, Тьерри и Фюстель де Куланж, Тройа и Бальбо или Тости. Тогда-то впервые получили должную оценку монументальные собрания документов, сделанные в XVII—XVIII веках, и было положено начало новым, дополняющим и исправляющим прежние на основе все более строгих критериев и все более широких познаний; так возникли «*Monumenta Germaniae historica*»² и немецкая филологическая школа, которая из недавних аутсайдеров вышла в лидеры — модель и образец для ученых всей остальной Европы. Филологическая установка в новой историографии, поддержанная ростом национального самосознания, привела и у нас в Италии к созданию исторических обществ, к изданию хроник, хартий, грамот, к возникновению специальных журналов, которые и поныне являются средоточием историографической деятельности. Выдающимся примером того, как историческая задача дает импульс самому кропотливому филологическому труду, может служить среди прочих «*Corpus inscriptionum latinarum*»³ — издание, которое могло быть задумано и осуществлено только историком такой неиссякаемой энергии и синтетического ума, как Моммзен. В XVIII веке (если не считать редчайших исключений) историки с пренебрежением относились к фолиантам и пергаментам, а если и заглядывали

² «Памятники истории Германии» (лат.).

³ «Корпус латинских надписей» (лат.).

в них, то походя, «*bibentes et fugientes*»⁴, а в XIX веке ни один серьезный ученый не осмелился бы утверждать, что можно заниматься историей без тщательного, скрупулезного, дотошного изучения документов.

Именно эти новые историографические установки, а вовсе не открытая критика и полемика привели прагматическую историю последних веков к утрате прежнего значения; само слово «прагматический», еще недавно бывшее почетной характеристикой, теперь звучало с оттенком презрения и указывало на ущербную форму исторического мышления; историографы Просвещения лишились былой репутации: не только Вольтер и французские просветители, но даже Юм, Робертсон и их соотечественники теперь казались бесцветными и лишенными исторического чутья, им ставили в вину сосредоточенность на одной лишь политике, поверхностность, тщетное стремление объяснить великие события действиями отдельных лиц и малыми, либо единичными причинами. Пришел конец также взгляду на историю как на проповедь добродетели и прописных истин — тому самому, который безраздельно доминировал в эпоху античности и в эпоху Возрождения обрел новую жизнь (говоря, что ему пришел конец, мы, разумеется, не принимаем во внимание всякого рода ископаемых экземпляров, которые дожили и до наших дней); к истории опять приложили мерку христианского сознания, для которого она единый процесс, не знающий повторений (творение Божие, научающее самим собой, а не в качестве источника назидательных примеров. С тех пор, подобно слову «прагматический», уже не произносилось без насмешливой улыбки, что «*historia magistra vitae*», или что она служит *ad bene beateque vivendum*, — формулы, которым верят лишь верующие, то есть те, кто повторяют их, в них не вдумываясь и довольствуясь традиционными смыслами. Кому нужна история? Самой истории, — отвечали романтики, — это уже немало.

Благодаря всем этим достижениям новый век заслужил славное имя «века Истории», которую он обожествил и в то же время очеловечил как никогда прежде, которой присвоил центральную роль в жизни и мысли. Этот почетный титул вполне заслужен — если не всем XIX веком, то во всяком случае романтическим, или идеалистическим, его периодом, но при всем том нельзя не заметить **ограниченность** этого историзма, без которой было бы невозможно понять его дальнейшее развитие. Итак, история обожествлялась и вместе очеловечивалась, но все же сливались ли воедино божественное и человеческое или между ними сохранялся зазор? Действительно ли исчезла пропасть между земной мыслью античности и потусторонней мыслью христианства или она сохранилась, хоть на смену мифологии пришла критика? И какой из двух сторон в этом противопоставлении было отдано предпочтение — человеческой или все-таки божественной?

⁴ На бегу (лат.).

Сами вопросы предполагают ответ, который станет совершенно очевиден, если вспомнить, что романтизм был не только блестящей эпохой великих историй эволюции, но и злосчастным временем **философий истории**, трансцендентных историй. Ведь хотя в эпоху Возрождения и Просвещения имманентное мышление непрестанно углублялось и обогащалось, оно не победило трансцендентность окончательно, не вобрало ее в себя, а лишь предельно рационализировало, к чему, собственно говоря, стремились в свое время и эллинская философия, и христианская теология. В эпоху романтизма процесс рационализации продолжался — в этом заслуга и одновременно ошибка романтиков, потому что исправить старое понятие было уже невозможно, его надо было коренным образом переделать. Трансцендентная концепция истории носила теперь имя не откровения или апокалипсиса, а **философии истории**, имя, позаимствованное у просветителей (прежде всего у Вольтера), но решительно изменившее значение: раньше так называлась история, рассмотренная беспристрастным философом и снабженная нравственными и политическими рассуждениями, ныне — философские поиски замысла, воплощенного историей, то есть поиски, по сути, ее теологии, которая оставалась теологией при всей своей нецерковности и теоретичности. А так как подобные поиски неизменно приводят к рационализированной мифологии, то «мифологией» можно считать всякую философию истории и всякую мифологию — философией истории: именно поэтому я присвоил имя «философии истории» всем трансцендентным концепциям истории, поскольку все они отделяют факт от идеи, событие от объяснения, действие от цели, мир от Бога. Коль скоро философия истории трансцендентна по своей внутренней структуре, ничего удивительного нет в том, что трансцендентными являются все бесконечно многообразные вариации, приданные ей в эпоху романтизма даже философами, страстно отстаивавшими принцип имманентности, такими как Гегель, великий разрушитель платонизма, который тем не менее от платонизма так и не смог освободиться, ибо этого противника мы носим в себе и противостоять ему можно не лицом к лицу, а лишь вырвав из собственного сердца.

Нет смысла углубляться в детальное изучение предпосылок, из которых романтики и идеалисты исходили, выстраивая свои «философии истории»; чтобы показать их трансцендентную сущность, достаточно остановиться на последствиях, а они таковы, что романтические истории, задуманные как плод совместных усилий философии и филологии, оказываются серьезно скомпрометированными и в плане метода, и в плане исполнения. Одно из последствий состояло именно во вновь обозначившемся презрении к эрудиции со стороны тех, кто на нее опирался или кто на словах за нее ратовал, а на деле ею пренебрегал: позиция противоречивая, выдающая нечистую совесть — защита эрудиции звучит неискренне, презрение же скорее угадывается, чем выражается открыто. Но сквозь все эти умолчания и недомолвки время от времени прорывается истина — например, в идее **априорной исто-**

рии (Фихте, Шеллинг, Краузе и отчасти даже Гегель), то есть истории подлинной, дедуцированной из чистых понятий, или с помощью этих понятий прочитанной в хаосе фактов, или открывшейся в божественном экстазе новому провидцу с Патмоса; истории, неподвластной беспорядку случайных человеческих поступков и в качестве философской истории бесконечно возвышающейся над историей чисто повествовательной, дело которой — поставить материал для романов, или проповедей, или нравственно-политических наставлений. И мы видим, как из лона философии, стремившейся стать историей, а историю сделать философией, вновь рождается (еще один пример замысла, так и не воплощенного до конца) различие философии и истории, исторического и философского образа мысли и взаимная неприязнь, взаимная вражда их представителей. «Профессиональные» историки были вынуждены защищаться от своих родителей (философов) и в конце концов потеряли всякое снисхождение к родительским слабостям, вплоть до того что отrekliсь от них и стали называть самозванцами и шарлатанами.

Размолвки становились еще неотвратимее оттого, что «философы истории», то есть историки с мыслью о трансцендентности, зачастую были недовольны (да и не могли быть довольны, строго говоря) разграничением философской и повествовательной истории, пытались восстановить согласие между ними и для этого приводили факты в соответствие с созданными ими или откуда-то заимствованными схемами, нередко совершая при этом насилие над фактами; к примеру, изымая из истории, чтобы уместить ее в прокрустово ложе системы, важнейшие части, а остававшимся сообщая чуждый им смысл; и даже хронологию, всего лишь практическую подмогу истории, подвергая воистину средневековым пыткам, с тем чтобы периоды в романе представить как периоды духа. При таком произволе не только затемнялся свет истины, не только проникали в историю поэтические фантазии и симпатии (вспомним хотя бы идеализацию Эллады и того или иного из эллинских племен), но и происходило нечто более пагубное для истины и справедливости, ибо под видом высшей философии в историю внедрялись тенденции, симпатии и антипатии историка как приверженца партии, церкви, представителя того или иного народа, государства, расы. Так появилось на свет германофильство, учение о германской нации как о высшей в роде человеческом и чистейшем выражении арийского духа как новом воплощении избранного народа, которому суждено вновь проложить путь на Восток; в связи с этим прославлялась и полуабсолютная монархия как высшая форма религии, и многое другое, в чем выражала себя германская спесь, тяготевшая над Европой и над всем миром — своеобразная расплата за новую философию, подаренную человечеству Германией. Но не надо полагать, что германскому бахвальству не нашлось достойного соперника; если англичане были не особенно склонны к умозрительным рассуждениям на этот предмет, а французы (даже по недавним примерам) — неизменны в своей

вере в *gesta Dei per Francos* (ставших деяниями Разума и Культуры), то народы, находившиеся в менее привилегированных условиях и более восприимчивые обвинение в недоразвитости или дряхлости, не могли не откликнуться: Джоберти написал «Первенство итальянцев», Жежковский — «Отче Наш», пророчивший будущее главенство славянских народов и прежде всего польского.

Еще одним следствием «философий истории» стал новый расцвет «всеобщих историй», охватывающих историю всего человечества или даже всего мироздания; они известны средневековью в виде хроник, берущих начало *ab origine mundi*⁵ и повествующих *de duabus civitatibus* и *de quatuor imperiis*⁶, в эпоху Возрождения и Просвещения они свелись к простым компиляциям, поскольку основной интерес был обращен в иную сторону. Вместе с философиями истории вернулись «*imagines mundi*»⁷ — это те же трансцендентные всеобщие истории, дополненные «философией природы». Место царств заняли теперь нации, и каждой нации, как и каждому царству, было уготовано особое предназначение, свершив которое, нация исчезала или отступала в сторону, передав другому народу светильник жизни, который не мог дважды находиться в одних и тех же руках; германской же нации выпала роль Римской империи, которой не суждена гибель, которая существует до скончания веков и пришествия Царствия Господня.

Иметь в виду многообразие форм философии истории бесполезно хотя бы для того, чтобы уяснить внутренние противоречия теории и смысл тех поправок, которые в нее вносились и которые, устраняя одни противоречия, порождали новые. И здесь следовало бы отвести особое место Вико с его весьма сложной «философией истории», который, с одной стороны, не опровергает, хотя и открыто не обсуждает христианскую и средневековую концепцию (как не опровергает августирианского различения двух градусов или избранного народа и язычников, обращая внимание, однако, лишь на историю последних), а с другой стороны, подхватывает восточный и античный мотив круговорота (прямых и возвратных движений), но прямое движение понимает как развитие и рост, а возвратное — как диалектическое возвращение, не оставляя, по всей видимости, места прогрессу, но и не исключая его, как не исключает ни свободы, ни единичной случайности. Эта теория замешана на средневековых и античных дрожжах, в ней вызревает романтическая и современная мысль⁸. Но в эпоху романтизма идея круга (которая отвечала немаловажным умственным запросам, требующим удовлетворения) сменилась идеей линейного развития, почерпнутой из христианства, и идеей конечного прогресса, который завершается абсо-

⁵ От сотворения мира (лат.).

⁶ О двух городах и четырех царствах (лат.).

⁷ «Картины мира» (лат.).

⁸ Изложение и критика учения Вико подробно представлены в т. II моих «Saggi filosofici: La filosofia di Giambattista Vico» (6-a ed., Bari, 1962).

лутным государством или вступлением в рай абстрактного прогресса, бесконечной радости без страданий. Здесь то смешиваются теология и просветительство, как у Гердера, то предпринимаются попытки выстроить историю по возрастам жизни и формам духа, как у Фихте и его учеников, то идея воплощает во времени свою идеальную логику, как у Гегеля, то вновь возникает призрак божества, как в деизме Лорана и многих других, то Бог традиционной религии предстает модернизированным, облагороженным, рассудительным, либеральным, как в умеренном католицизме и протестантизме. Но поскольку во всех этих теориях прямое движение имеет неизбежный конец, который указан и описан и, следовательно, изжит и переведен в прошлое, то, естественно, не было недостатка в попытках его продлить, отсрочить или видоизменить; у Иоахима Флорского появились современные последователи (называвшие себя теперь то «апокалипсическими славянами», то иными именами), которые добавляли новые эры к уже описанным. Но в общей концепции это ничего не изменило. Ничего не изменили в ней и философии истории, которые обычно именуются иррациональными, — скажем, позднего Шеллинга или пессимистов, — так как ясно, что описываемый ими упадок есть прогресс наоборот, прогресс зла и страдания, оканчивающийся кульминацией зла и страдания; или же его понимают как искупление, и тогда пессимизм не более чем метафора, указывающая на движение к добру. Но если идея одинаковых, повторяющихся кругов угнетает историческое сознание, которое есть сознание вечной индивидуальности и вечного различия, то и идея конечного прогресса также его угнетает, хотя и в другом смысле — объявляя несовершенными все творения истории, кроме последнего и имеющего абсолютную ценность, где история останавливается, и, таким образом, жертвуя действительностью ради абстракции, существованием ради несуществующего. Все виды философий истории были одинаково враждебны понятию развития и достигнутому благодаря ему прогрессу романтической историографии; когда же удавалось обойтись без особенных потерь (как это удалось многим знаменитым историкам, которые создавали превосходные исторические сочинения, ибо, несмотря на свое внешнее почтение к абстрактной философии истории, поклонялись ей издали или уж во всяком случае не руководствовались ею в своей работе), это означало, что противоречие не ощущалось или по крайней мере не ощущалось так, как ощущаем его мы — во всей кричащей очевидности; это означало, что над одними проблемами романтики немало потрудились и весьма их углубили, а другими, напротив, пренебрегали, отделялись временными решениями. Вот так и история, подобно человеку, занятому какой-либо работой, делает «все по порядку», отставляя в сторону или лишь слегка подправляя то, на что сейчас не хватает времени и к чему можно вернуться потом, когда будут развязаны руки.

VII. ИСТОРИОГРАФИЯ ПОЗИТИВИЗМА

Философии истории наносили ущерб историческому сознанию в трех моментах, к которым оно по праву относится очень ревностно: это целостность исторических событий, единство описания и документа, имманентность развития. В этом причина решительной и порой яростной оппозиции «философии истории», а заодно — историографии романтизма в целом; основа этой оппозиции едина, как доказывают многочисленные случаи сближения и братания всех ее представителей, вопреки их частным разногласиям, но для ясности целесообразнее рассматривать ее как тройственную — как оппозицию **историков, филологов и философов.**

Историки — под ними мы подразумеваем тех, кто больше расположен к исследованию отдельных фактов, нежели теорий, и кто имеет больший опыт в обращении с исторической литературой, чем с теоретической, — выдвинули лозунг: история **должна быть историей, а не философией.** Они, разумеется, не дерзали отрицать философию вообще, напротив, оказывали ей, а также религии и теологии всевозможные почести, даже решались иной раз на поспешные и опасливые погружения в ее воды, но они предпочитали стоять у руля в спокойных бухтах исторической истины, стараясь избегать бурных морей философии: она оставалась на границе их деятельности. Они не пытались возражать, по крайней мере в принципе, против грандиозных конструкций «всеобщей истории», но отдавали предпочтение национальным или иным монографическим историям, которые поддавались проверке во всех подробностях; место всеобщих историй заняли сводные собрания историй отдельных государств и народов. Поскольку романтики привнесли свои практические установки как во всеобщие, так и в национальные истории (а философии истории сделали этот обычай догмой), историки возвели в программу (и следовали этому в своих трудах) отказ от национальных и групповых тенденций, при этом они отстаивали право открыто выражать свой патриотизм и политические пристрастия, но не в ущерб фактам, которые не должны зависеть от чьих-либо мнений, а лишь подкреплять их в крайнем случае всей своей совокупностью. И так как в романтизме пристрастие и философское суждение были сплетены неразрывно, то новые историки отказались и от качественной оценки излагаемых фактов; историку надлежало **удостоверять, а не оценивать факты,** а более глубокий их анализ — уже дело теоретиков и философов. История не должна быть ни немецкой, ни французской, ни католической, ни протестантской, но и не должна претендовать на разрешение этих и подобных антиномий в более широкой концепции (к чему стремилась философия истории); ее задача — нейтрализовывать

их с помощью мудрого скептицизма и агностицизма, избрав по отношению к ним позицию слушателя, не пропускающего ни одного выступления и внимательного ко всем. Это был дипломатический подход, и неудивительно, что многие дипломаты или специалисты по дипломатии причастны к созданию истории такого типа; к дипломатическим источникам питал особое пристрастие самый крупный из историков этой школы Леопольд Ранке, и в его работах можно обнаружить все отмеченные нами черты. Так, он был последовательным противником философии, в особенности гегелевской, и во многом способствовал ее дискредитации в кругу историков, но делал это тактично, не допуская резких выражений, и придерживался твердого убеждения, что в истории действует рука Господа: нам прикоснуться к ней не дано, зато она осеняет нас, давая о себе знать. Свои многочисленные труды он облекал в форму исторических монографий, избегая универсальных построений, и, когда уже на склоне жизни взялся за составление *Weltgeschichte*¹, то старательно отделил ее от истории мира в целом, заявив, что она «запуталась бы среди призраков и философем», если б оторвалась от твердой почвы национальных историй в поисках иной всеобщности, кроме всеобщности наций, которые «воздействуют друг на друга, возникают друг за другом и составляют друг с другом одно живое целое». В первом же своем труде Ранке с тонкой иронией заметил, что отклоняет от себя тяжкое бремя, возлагаемое обычно на историка, — судить прошлое или давать советы на будущее, он лишь берется показать «как все было на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen*); от этого метода он не отступал никогда, за что и удостоился невиданных триумфов: убежденный лютеранин, он пишет историю папства в период Контрреформации, и ее с благосклонностью принимают во всех католических странах; немец, он пишет историю Франции и не вызывает неудовольствия французов. Человек тонкого ума, он умел обойти острые углы, не выставлял напоказ свои религиозные или философские убеждения, ловко уклонялся от необходимости высказываться без обиняков, во всяком случае никогда не выказывал слишком горячей озабоченности теми понятиями, которые использовал: «исторические идеи», вечная борьба церкви и государства, сама концепция государства. Ранке был кумиром и учителем многих историков как у себя в стране, так и в других странах, но даже без его прямого влияния этот тип истории распространился повсюду — где раньше, где несколько позже, — по мере того как утихали — где раньше, а где позже, — великие политические и философские бури: во Франции, например, прежде, чем в Италии, где идеалистическая философия и национальное движение оказывали влияние на историографию и после 1848 года, вплоть до 1860-го. Но тип истории, за которой я почти готов оставить имя «дипломатической», данное поначалу в шут-

¹ Мировой истории (нем.).

ку, еще имеет успех у благомыслящих поклонников культуры, не желающих портить себе кровь партийными страстями или ломать голову над философскими проблемами, хотя едва ли им во всех случаях жизни хватает ума, сдержанности и тонкого вкуса Леопольда Ранке.

Историкам-дипломатам не доставало смелости прямо противодействовать соединению мышления и истории (все-таки они были не настолько наивны), зато ему активно сопротивлялись филологи, которым наивности было не занимать. Тем более, что их самомнение непомерно выросло в связи с тем уровнем точности, какого достигло изучение хроник и документов, а также в связи с разработкой (правда, отнюдь не *ex nihilo*²) критического, или исторического, метода, который применялся в исследовании источников, как никогда раньше тщательном и аккуратном, и во внутренней критике текстов. Амбиции филологов питало еще и то обстоятельство, что данный метод достиг совершенства в Германии, где почва для процветания высокомерного педантизма была благодатней, чем в других странах, и где уважение к науке переросло в поклонение «научности», так что на нее начинали претендовать даже вспомогательные и подсобные дисциплины, в том числе занимающиеся сбором и критикой документов. Итальянские и французские эрудиты былых времен, внесшие не меньший вклад в развитие «метода», чем филологи XIX века в Германии, и не думали называть его «наукой», а уж тем более состязаться в научности с философией и теологией, ставить свой метод исследования документов наравне с ними и даже выше. В Германии же всякий книжный червь, дело которого — сличать варианты текстов, устанавливать их взаимозависимость и определять исходный текст, мнил себя деятелем науки и смел не только поднять глаза, но даже смотреть свысока на такие «неметодические умы», как Гегель или Шеллинг, Гердер или Шлегель. Германия заразила этой псевдонаучной спесью другие страны Европы, а теперь и Америку, правда, в других странах она гораздо чаще подвергалась непочтительному осмеянию. Именно тогда впервые отчетливо заявил о себе метод историографии, который я называю «филологической» историей или историей «эрудитов», иными словами, под именем истории стали выступать и при этом объявлять себя единственно достойной и научной историей более или менее связанные компиляции источников, которые в прошлом именовались *Antiquitates*, *Annales*, *Penus*, *Thesauri*³ и тому подобное. Сторонники этого метода стремились к такому историческому изложению, где любое слово могло быть подкреплено источником и где не было ничего, кроме того, что есть в источниках, тщательно отобранных, но не осмысленных; они рассчитывали от компиляций, относящихся к отдельным эпохам, областям и событиям, перейти к более широким, ко-

² На пустом месте (лат.).

³ Древности, анналы, кладези, сокровищницы (лат.).

торые постепенно вобрали бы в себя менее широкие, так что в конце концов все историческое познание уместилось бы в огромных энциклопедиях, — примеры таковых мы видим в тех лексиконах и справочниках, которые составляются группами специалистов под руководством главного специалиста и посвящены классической, романской, германской, индоевропейской и семитской филологии. Чтобы не совершенно засушить такого рода труд, можно было время от времени добавлять туда капельку чувства или мысли, которые черпались из школьных воспоминаний, модной философии или свойственных каждому политических, художественных и нравственных пристрастий. Однако старались в этом не переусердствовать, дабы не утратить репутацию серьезных ученых, не подорвать авторитет научной филологической истории, не приемлющей пустых словес, к которым питают склонность философы, то есть дилетанты и шарлатаны. К историкам того типа, который был описан выше, они относились в лучшем случае снисходительно, терпели их как наименьшее зло и прощали им заигрывание с «идеями» благодаря «новым документам», которые те обнаружили и которые всегда можно было извлечь из их трудов, очистив от «субъективных» примесей, то есть от попыток каким-то образом их осмыслить. Философия была им известна только в качестве «философии истории», но и та скорее по дурной славе, нежели по непосредственному изучению; они знали на память и пересказывали при каждом удобном случае пять-десять анекдотов об оплошностях, допущенных знаменитыми философами в именах и датах, забывая о подобных оплошностях эрудитов (хотя последние более подвержены этому греху), они готовы были поверить, что философия нарочно выдумана для искажения имен и перепутывания дат, вверенных их любовной заботе, — в ее лице перед ними являлась адская бездна, грозящая поглотить строго «документированную» историю.

Третья группа оппонентов философии истории состояла из философов или историков-философов, которые, однако, отвергали такое имя в пользу какого-нибудь менее подозрительного, а если и принимали, то либо со смягчающими эпитетами, либо с пояснениями: философы-позитивисты, социологи, эмпирики, критики или как там еще угодно им было прозываться. Они во всем противодействовали философии истории: если та оперировала понятием **цели**, эти обязались исследовать понятие **причины**, то есть найти причину каждому факту и, постепенно обобщая их, всему ходу истории; если та пыталась проследить **динамику** истории, эти трудились над исторической **механикой**, или социальной физикой. Против философии истории выступила особая наука, в которой увековечило себя натуралистическое, позитивистское движение, — Социология. Она классифицировала факты человеческой жизни и устанавливала законы их взаимозависимости, которые предлагала истории в качестве путеводной нити. Историки со своей стороны усерд-

но собирали факты и предоставляли их социологии, с тем чтобы та выжимала из них сок, то есть приводила их в порядок и выводила из них законы. Таким образом, история и социология находились примерно в тех же отношениях, что зоология и физиология, минералогия и физика, а от физических и естественных наук отличались лишь своей усложненностью. Для истории, как и для всех физических и естественных наук, условием прогресса казалось обращение к математическим методам, и в этом неожиданную помощь оказала новая «наука», возникшая из скромной административной практики, гениальное творение бюрократии — Статистика. А поскольку вся наука строилась по образцу конденсационной камеры, то и делом истории считалось стремление к «синтезу», то есть к объединению основных законов и главных событий исторической жизни в своего рода таблице или атласе, которые мгновенно демонстрируют связь причины и явления. Надо ли напоминать имена основателей и деятелей этой школы? Конта, Бокля, Тэна и современных историков, которые до сих пор следуют ее методике, — Лампрехта или Брейзига? Надо ли указывать наиболее последовательные и наиболее парадоксальные манифесты этой школы, как, скажем, введение Бокля к его истории цивилизации или книгу Бурдо «*Histoire et les historiens*»⁴? Эти и им подобные позитивистские учения у всех на памяти — то ли потому, что хронологически близки нам, то ли потому, что еще не утихли отголоски вызванной ими шумихи и не стерлись оставленные ими следы. Они обнаруживаются повсюду и прежде всего в укоренившемся предубеждении (разделаться с ним будет не так-то легко) насчет того, что история, подлинная история руководствуется **натуралистическим** методом и основана на **индукции**; а помимо этого — в многочисленных натуралистических понятиях, коими пропитано современное мышление, таких как раса, наследственность, вырождение, подражание, влияние, климат, исторические факторы и так далее. Здесь, как и раньше, когда мы рассуждали о философиях истории, нам достаточно указать на сущность явления; мы не будем останавливаться на его конкретных проявлениях, то есть на том, чем отличались друг от друга списки исторических причин и какая причина признавалась главной — раса или климат, экономика или техника и тому подобное. Исследование этих частных случаев было бы весьма полезно тем, кто желает проследить развитие и внутренний распад этой школы и показать в различных ракурсах ее внутреннюю склонность к преодолению самой себя, не давшую, впрочем, никаких результатов.

Мы уже упоминали о том, что три отряда противников «философии истории» и три их детища, которыми они пытались ее заменить (дипломатическая история, филологическая история и позитивистская история) не согласуются меж собой; теперь мы можем это подтвер-

⁴ «История и историки» (франц.).

дять, напомнив, что историки-дипломаты презирали чистую эрудицию, и чурались построений позитивизма, эрудиты же более всего боялись искажения имен и дат и неодобрительно качали головой при виде светской раскованности историков-дипломатов и, наконец, позитивисты считали дипломатов не способными проникнуть в суть вещей, докопаться до естественных или общих причин, а эрудитов корили за то, что те не в силах подняться выше уровня явлений и соотнести их с социологическими, физиологическими или патологическими законами. Но так же верно и то, что в чем-то весьма существенном они соглашались друг с другом: эрудиты, когда им надо было сказать что-нибудь философское, охотно щеголяли позитивистской фразой, а сталкиваясь с теоретическими проблемами, разделяли сдержанность и агностицизм позитивистов и историков-дипломатов; позитивисты со своей стороны не могли не сочувствовать взыскательному отношению эрудитов к достоверности свидетельств и документов, а историки-дипломаты соглашались с ними в том, что история не должна быть философией, и в том, что наука должна отказаться от понятия цели ради понятия причины. Короче говоря, при всем различии установок, частных намерений, мотивов и выражений все они, отрицая трансцендентность философии, заодно отрицали единство истории и философии.

Поскольку три школы сходились в том, что отрицали, мы вправе не делать между ними различия и в нашей критике. Придать жизненные силы умеренной эклектике дипломатической истории не способен был даже такой ум, как Ранке; мирное соглашение невозможно там, где договаривающиеся стороны берут на себя обязательства, противоречащие их природе. Идея исторического агностицизма, идея истории не философской, но и не отрицающей философию, не теологической, но и не выступающей против теологии, ограничиваясь изучением отдельных народов и их взаимовлияния терпит крах, ибо сам Ранке был вынужден признать существование сил или Идей, которые превыше отдельных народов, а потому требуют либо философского, либо теологического обоснования, и тем самым навлек на себя гнев позитивистов, объявивших эти идеи «мистическими». По той же причине другие мало-помалу низводили идеи или духовные побуждения до уровня естественных и физиологических явлений, как, например, рьяный последователь Ранке Лоренц, впавший в своем учении о социальных поколениях и наследственности в тот физиологизм и натурализм, от которого удалось уберечься учителю. Стоит совершить этот переход от духа к природе, как рушится и стена, отделяющая историю от предыстории, историю цивилизации от истории природы. С другой стороны, сохранение элементов трансцендентности, идея божественной воли, что правит миром по своим законам и ведет его заданным путем, неизбежно возвращала жизнь «философии истории». Не менее мнимыми были пресловутые беспристрастность и объективность, которые, в сущ-

ности, сводились к литературной уловке — к полунамекам, недомолвкам, осторожным умолчаниям; в отношении «Истории пап» Ранке всегда сохранит силу аргумент одного иезуита, сказавшего: «Папство есть либо целиком, без каких бы то ни было оговорок, то, чем оно претендует быть, то есть божественное установление, либо ложь. Околичности и осторожности тут неуместны. *Tertium non datur*»⁵. Путь этот, не избавляя от партийной тенденциозности, в лучшем случае порождал новую партию, партию выжидающих, терпимых, умеренных, безразличных. Идейная непоследовательность Ранке ясно видна в том месте его «Всеобщей истории», где, рассуждая применительно к Тациту о превратностях своей науки, он заявляет, что «ни в древности, ни в современности нельзя говорить о ровном и мерном развитии историографии, так как сам предмет ее образуется в ходе времени, он всегда иной, а исторические представления зависят от обстоятельств, в которых живет и творит автор»; сколь несправедливо это преклонение перед силой обстоятельств, показывает настоящий исторический очерк, дающий простую и ясную картину прогрессивного развития исторической мысли от Древней Греции до наших дней. Как эта непоследовательность идей или даже их хаос, который Ранке намеренно оставляет непроясненным, скрывает его в обширных исторических полотнах, можно убедиться на примере его «Всеобщей истории», бессвязной, громоздкой, переполненной не относящимися к делу рассуждениями: так, уже в начале первого тома борьба Саула и Самуила сравнивается с борьбой императоров против пап, а противоборство Иеровоама и Ровоама — с централизующими и центробежными тенденциями в современной политике; и вообще, во многих трудах Ранке то тут, то там замечаешь (чего и следовало ожидать) возвращение к прагматическому методу. Сказанное в еще большей мере относится к ученикам Ранке и ко всем, кто исповедовал в истории примиренческий метод. Что до филологической истории, то и того, что было сказано о ее программе, довольно, чтобы увидеть, как из нее проистекает двойная нелепость. Метод критики источников, последовательно примененный, приводит к тому, что не остается ни одного источника, который нельзя было бы поставить под сомнение; филологическая история тем самым отрицает истинность истории, которую сама же выстраивает. Если же чисто произвольно, по внешним признакам объявлять отдельные свидетельства заслуживающими доверия, тогда нельзя отвергать никакой нелепости, потому что за каждой нелепостью стоит авторитет серьезного, разумного и честного свидетеля; следуя филологическому методу, надо принимать свидетельства о потусторонних явлениях с тем же доверием, что и о войне или мирном договоре, — как это показал все тот же Лоренц, рассматривая чудеса святого Бернарда в свете самой строгой филологической критики. Ог-

⁵ Третьего не дано (лат.).

радить историю от допущения недопустимого и от самоотрицания может лишь мысль, воссоздающая историю изнутри, сама свидетельствующая о себе и отрицающая немислимое именно потому, что оно не поддается осмыслению; однако, обратившись к мысли за поддержкой, филологическая история объявила бы себя несостоятельной. Она только потому и существует в качестве истории, что, противореча себе, пользуется ее средствами и приемами; и даже это противоречие ее не выручает, ибо она неизбежно уклоняется в прагматизм, трансцендентность и позитивизм. Последний сталкивается с теми же трудностями, только в ином порядке, поскольку история, принципом которой является объяснение фактов через их причины, предполагает существование таких фактов, которые предстают в качестве предмета мысли и, следовательно, уже имеют объяснение. Этот порочный круг особенно очевиден в отношениях истории и социологии, каждая из которых основывается на другой и вместе с тем служит ей обоснованием — словно колонна, что поддерживает капитель и одновременно из нее вырастает. Если же разорвать этот круг, если принять историю за фундамент, а социологию за венец, то социология уже не будет объяснением истории и той придется искать объяснение в чем-то другом. Этим «другим» может быть некий еще неведомый принцип, заступающий на место Бога, то есть в любом случае — трансцендентность; так, позитивизм порождает свою философию истории, что прекрасно демонстрируют «Апокалипсисы» и «Евангелия» Конта, Бокля и прочих достопочтенных теологов, которые усвоили немало сумбурных и ложных понятий, отвергнутых историографией романтизма.

В лицо именно таким поверхностным, неумным, приблизительным, фантастическим историям романтизм, сознающий, на какую высоту он поднял изучение человеческой жизни в ее развитии, мог бы бросить (и действительно делал это устами своих эпигонов) слова Бонапарта, сказанные 18 брюмера: «Что вы сделали с той блестящей Историей, которую я вам оставил? Это и есть ваши новые методы, сулившие решение всех проблем, которые мне разрешить не удалось? Я не вижу вокруг ничего, кроме *revers et misère!*»⁶ Но мы, следившие за развитием историографии век за веком и никогда не наблюдавшие абсолютного регресса, не позволим увлечению спором с нашими настоящими или недавними противниками — позитивистской и натуралистской школой, — ослепить себя настолько, чтобы вовсе упустить из виду то, что было в ней оригинального и существенного, что делает ее без оговорки прогрессивной; мы отказываемся проводить сравнение между романтизмом и позитивизмом, устанавливать меру достоинств каждого и утверждать превосходство одного над другим, поскольку нам известно, что выставление отметок, необходимое в школе, не дозволительно в исто-

⁶ Ошибок и убожества (франц.).

рии, где то, что является в идеальном плане позже, превосходит (не смотря на часто противоречащую этому видимость) то, что было раньше. Строго говоря, было бы непростительной ошибкой полагать, что достижения романтизма утрачены в позитивизме: если рассмотрим истории этого периода более внимательно и под другим углом зрения, мы убедимся, что все они сохранены. Романтизм покончил с историческим дуализмом, делившим факты действительности на позитивные и негативные, на достойные и недостойные; позитивизм подтвердил, что **все факты являются фактами** и все имеют равное право войти в историю. Романтизм заменил взлеты и падения, которыми заполняла ход событий прежняя историография, понятием развития; позитивизм подхватил его, назвав **эволюцией**. Романтизм периодизировал развитие — либо в виде круговорота циклов, как Вико, либо в виде линейного порядка, как немецкие романтики, — взяв за модель периодизации последовательность форм духа или психологических форм; позитивизм прямо продолжил эту работу (хотя в силу бескультурья своих адептов часто считал себя первооткрывателем), что можно подтвердить целым рядом примеров: от **трех стадий** умственного развития по Конту до **восьми этапов** социального развития или **четырёх политических периодов** — «нововведений», соответственно, Лампрехта и Брейзига. Романтизм, сочтя легковесным объяснение событий причудами, расчетами и планами индивидов, взятых по отдельности, объявил субъектами истории универсалии: идею, идеи, дух, нации, свободу; позитивизм тоже отверг индивидуалистический атомизм и рассуждал о **массах, расах, обществе, технике, экономике, науке, социальных тенденциях**, — о чем угодно, только не о том, что взбрело в голову Тицию или Кайю. Романтизм не только возвысил истории идеальных ценностей, но и установил между ними органическую связь; позитивизм настаивал на **взаимозависимости социальных факторов, на единстве действительности** и стремился заполнить зияние, образовавшееся между специальными историями, с помощью истории **цивилизации и культуры** и так называемой **социальной истории**, включающей в себя политику, литературу, философию, религию и прочие классы явлений. Романтизм отверг гетерономную, дидактическую, морализаторскую историю, историю на побегушках; позитивизм гордо именовал свою историю **наукой**, самоцельной, как всякая другая, хотя, как всякая другая, являющейся руководством для практической деятельности, то есть прикладной. Романтизм возвысил достоинство эрудиции и наладил обмен меж нею и историей, иначе с чего бы в позитивизме эрудиция и филология вдруг возомнили себя историей, как не оттого, что эту мысль внушил им романтизм, а они ее подхватили и преувеличили? В чем сущность их метода, как не в романтических поисках первобытного, подлинного, наивного (на это справедливо указывает Фуэтер), что с полной ясностью видно уже у Вольфа, основоположника метода, который (следует напомнить) был

предромантиком, поклонником Оссиана и народной поэзии. И, наконец, к чему восходит сосредоточенность позитивизма на причинах истории, на связи исторических явлений, на единстве факторов и на их зависимости от высшей причины, как не к рассуждениям романтиков о способе, цели и ценности развития? Кто примет во внимание все эти и прочие, не упомянутые нами, аналогии, с неизбежностью придет к выводу, что позитивизм состоит с романтизмом в той же связи, что Просвещение с Возрождением, то есть представляет собой не столько его антитезу, сколько логическое продолжение и доведение до предела его принципов. Даже конечное обращение позитивизма в теологию имеет в романтизме свои прецеденты — явление само по себе не слишком удивительное, поскольку трансцендентность остается трансцендентностью, как ее ни называй — Богом и Разумом, либо Природой и Материей.

Но все, что в позитивизме на первый взгляд кажется нелепым и даже одиозным — имена материи и природы, данные трансцендентности, натуралистическое и материалистическое преобразование проблем и понятий, выработанных романтизмом (идея, ставшая причиной, развитие — эволюцией, дух — массой и тому подобное), — не принижает позитивистскую историографию по сравнению с романтической, а напротив, указывает на достигнутый ею прогресс. Это есть отрицание, энергичное и справедливое как в своих основаниях, так и в своей общей тенденции, такого понимания истории, которое подчиняет ее потусторонним силам, внешней целесообразности и трансцендентным законам, и одновременно это есть утверждение, что закон истории следует искать в действительности, которая едина и имя которой — «природа». Решительно отрекшись от метафизики, позитивисты имели в виду метафизику догматическую и трансцендентную, которая проникла даже в философию Канта и его последователей; намерения их были благими, несмотря на то что они отождествляли метафизику с философией вообще, догматическую метафизику с критической, метафизику бытия с метафизикой мышления, да и сами не были полностью свободны от влияния того, против чего выступали. Но несмотря на все это, позитивистское неприятие метафизики и, в частности (что еще ближе нас касается), «философии истории» оказало на историографию долгосрочное и благотворное влияние. Благодаря позитивизму исторические книги выигрывали в богатстве и разнообразии, обратившись к таким классам явлений, которыми пренебрегал романтизм; среди них природные склонности, дегенеративные или патологические процессы, психологические иллюзии, материальные интересы, производство и распределение благ общественного богатства, то есть экономическая деятельность, применение силы и использование насилия, то есть власть и революция, и т. д. Устремив все свои усилия на отрицание трансцендентности и наблюдение действительности, позитивисты заявляли о своей правоте и были правы; и тот из нас, кто не пренебрегает действительностью и избегает

искушения трансцендентностью, пожинает плоды позитивизма и потому в определенном смысле также позитивист. Даже противоречия позитивизма можно поставить ему в заслугу, поскольку в них с особой силой выявился противоречивый характер историографии романтизма; заслуга эта распространяется на самые экстравагантные позитивистские концепции, среди которых, к примеру, теория Тэна о том, что познание есть по сути своей галлюцинация, а человеческая мудрость не более чем случайность (*une rencontre*), из чего следует, что глупость — это норма; и на утверждение Ломброзо, что гений — это безумие, и на стремление установить, каким образом из однородности рождается неоднородность, историческое разнообразие, и на методологический прием, с которым сталкивается история с ее каузальностью перед лицом красоты или гениальности, не подлежащих причинному объяснению, и на грозное Непознаваемое, перед которым отступает история, наделав столько шума своими титаническими приготовлениями к штурму небес. Но поскольку романтизм так и не сумел слить воедино дух и природу, зафиксировав лишь их противостояние, неудивительно, что вслед за духом, поглощающим природу, но не способным ее переварить (в таком понимании переварить ее было невозможно), явилась природа, совершающая то же самое по отношению к духу и с тем же результатом; не только неудивительно, но и вполне логично, ведь если прежде немало идеалистов впадали в самый грубый материализм и позитивизм, то теперь картина всеобщего замешательства, приукрашенная именем «агностицизма», выглядела как неизбежная и поучительная. Подобно тому, как решительное утверждение позитивности истории знаменовало прогресс мысли, так же и сформулированный предельно жестко антитезис материализма подводил к новой проблеме и новому пониманию отношений духа и природы. *Oportet ut scandala eveniant*⁷, — это значит, что есть движение вперед, даже вызванное нелепостью, оскорбляющей человеческое сознание.

⁷ Потрясения необходимы (лат.).

VIII. НОВАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В период господства позитивизма романтическая мысль не только сохранилась в карикатурных формах, не только оказала влияние, о чем мы уже упоминали, на своих противников из лагеря натурализма, но и продолжала существовать в своей классической форме. Не говоря уже о слепых эпигонах и убежденных консерваторах, чье значение не так велико в истории мысли, а точнее, равно той ничтожной доле новизны, какая приходится и на их долю, довольно вспомнить хотя бы тот романтизм, что сохранился в эклектике Ранке, нашедшего философскую опору в теориях Гумбольдта (еще одного «дипломата»). Идеалистические и романтические мотивы не перестали волновать умы и души философов от Гумбольдта до Лотце, Гартмана, Вундта или соответствующих им фигур в других странах. То же самое произошло в историографии, да и не могло не произойти, ведь если буквально следовать всем формулам позитивизма и агностицизма, то в их бездушной механике погас, ушел бы в небытие любой проблеск мысли и никакое историческое описание не могло бы возникнуть. Поэтому политическая, социальная, философская, литературная, художественная история продолжала двигаться вперед, конечно, не так быстро, как в период романтизма (посколькó обстановка более благоприятствовала естественным и математическим наукам, чем историографии), но по крайней мере заметно. Чтобы показать это, нужен более обширный труд (я вновь должен отослать читателя к уже неоднократно цитировавшейся книге Фуэтера), где среди прочего модно было отдать должное заслугам Ранке, тогда как мне по недостатку времени пришлось коснуться лишь его промахов: я говорил, к примеру, только о противоречиях его «Истории пап», которую, однако, можно смело назвать шедевром. Неумирающую силу романтического духа являет нам пример Тэна, чьи работы столь наивно натуралистичны в основных положениях и руководящих понятиях и столь безудержно романтичны в отдельных картинах, скажем, в характеристике французских поэтов или итальянских и голландских живописцев — закономерным итогом для него стал гипертрофированный антиякобинский романтизм его «*Origines de la France contemporaine*»¹; точно так же Золя и другие веристы, будучи на словах врагами романтической лирики, не смогли исключить из своих романов лирической стихии, а глава этой школы даже завершил свою литературную деятельность абстрактной лирикой «*Quatre évangiles*»². И то,

что сказано о Тэне, можно сказать и о Бокле, и о других натуралистах и позитивистах, вынужденных несмотря ни на что следовать историзму, и даже о тех позитивистах, которые стали последователями исторического материализма и диалектикой овладели, так и не поняв, откуда она взялась. А что касается теоретиков историографии, далеко не все они были такими маниакальными натуралистами, как Бурдо и иже с ним, напротив, таковые были в малом числе и не первого ряда, большинство же склонялось к эклектике, к сочетанию необходимости и свободы, масс и индивидов, причинности и целесообразности, природы и духа; даже для философии истории делалось послабление, пусть и в качестве некоего *desideratum*³ или проблемы, к которой стоит вернуться в будущем (как правило, не раньше греческих календ). И эклектика была представлена самой широкой палитрой — от примитивного приспособленчества до высокой духовной тревоги, из которой, казалось, вот-вот родится новое, свободное от эклектики слово.

Эта форма эклектики и прямые попытки возродить в его целостности романтический идеализм и романтические методы историографии стали встречаться все чаще с тех пор, как современная мысль отреклась от позитивизма, объявив его несостоятельным. Но все это скорее некое предзнаменование, нежели реальный прогресс мысли. И точно так же как предзнаменование (я говорю об общей тенденции, а не об отдельных концепциях и теориях, которые нередко свидетельствуют о существенном продвижении вперед) следует рассматривать новейшие философии, возникшие как реакция на позитивизм, в том числе и наиболее заметные из них — интуиционизм и философию ценностей. Интуиционизм, однако, подвергнув справедливой критике науку как чисто экономическую конструкцию, непригодную для истинного познания, ограничил себя затем областью непосредственного сознания, что привело его к своего рода мистицизму, в котором задохнулась историческая диалектика; в то же время философия ценностей, противопоставив понятиям науки понятие ценности под эгидой духа, словно (сказал бы наш выдумщик Тари) «философское *cave canem*»⁴, оставила, с этим новым дуализмом, неразрешенной проблему тождества истории и исторической мысли как истории. Таким образом, в поле зрения не замечается той **новой философии**, которая, разрешив антиномию витающего в облаках романтизма и прикованного к земле позитивизма, стала бы основанием и обоснованием новой историографии.

Нельзя сказать, что эта философия существует хотя бы в качества назревшей в ней **потребности**, ибо потребность в определенной философии есть уже мысль об этой философии и, следовательно, не потребность, а действительность. Отсюда дилемма: либо вообще не говорить о

¹ «Происхождение современной Франции» (франц.).

² «Четвероевангелия» (франц.).

³ Желаемого (лат.).

⁴ Берегись собаки (лат.).

ней ни слова, а также не говорить ни слова о позитивизме как о законченном и пройденном этапе, либо говорить о новой философии как о том, что живет и существует, и именно потому, что живет и существует; коль скоро не говорить ничего мы не можем в силу высказанной нами критики, то нам ничего не остается, как признать эту философию не мечтой, а действительностью. И чтобы ее обнаружить, нам надо не оглядываться **вокруг**, а заглянуть **в себя** и остановиться на том представлении, которым мы руководствовались в этом историческом очерке историографии и в теоретических пояснениях, ему предпосланных. 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 предстает как момент и производное этого духа, и потому 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 теологии. Дух, составляющий одно целое с миром, — это дух в развитии, а значит, единый и одновременно различный, вечное разрешение и вечная проблема; его самосознание — это философия, являющаяся его историей, или его история, являющаяся его философией, — они тождественны, как тождественны сознание и самосознание, единые и различные подобно жизни и мысли. Философия, которая живет в нас, нам принадлежит, помогает узнать себя, вернее, сама себя узнает, — вне нас, в мысли другого, которая одновременно и наша мысль; помогает обнаружить свое явное или неявное проявление в других формах современной философии и современной историографии. И в этом мы нередко обретаем великое духовное утешение; вот как раз теперь, когда я пишу эти строки, мне попалась книжка некоего историка (привожу один пример из множества), историка и не более того; и в самом начале я вычитал слова, прозвучавшие для меня как собственные: «Моя книга основывается на том убеждении, что немецкая историография должна, не отказываясь от своих плодотворных методологических традиций, стать более гибкой, войти в соприкосновение с великими силами политики и культуры и, ничего не утрачивая из своего содержания и своих задач, погрузиться в философию и политику, — только так она сможет исполнить свое предназначение и стать одновременно всеобщей и национальной»⁵. Такова философия нашего времени, зачинательница новой эпохи в философии и историографии.

Но из этой философии и этой историографии, которые являются **субъектом**, а не **объектом**, нельзя делать историю: не потому, что одно дело факт, а другое — сознание этого факта (этот довод, на который часто ссылаются, мы уже признали ложным), причина в другом, в том,

⁵ Friedrich Meinecke. *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates. München. Berlin, Oldengurg, 1911. 2. Aufl. S. VII.

что история, которую мы создаем, есть история «эпох» или «больших периодов», а новый период оттого и нов, что это еще не период, не нечто замкнутое. Мы не только не можем хронологически и географически его ограничить, поскольку пока не знаем, какой отрезок времени он займет (исчерпает ли себя в течение нескольких десятилетий или, не сумев развернуться, займет место среди исторических понятий лишь через века) и какие страны он охватит (останется ли надолго итальянским или немецким, а может быть, станет явлением более широким и отметит собой бытовую культуру и общественное образование); но главное — мы не можем ограничить его **логически**. Ведь для этого в его рамках должны обозначиться его собственные противоречия, то есть новые проблемы, которые неизбежно возникнут из найденных внутри него решений, а этого пока не произошло: пока что нас качает на волнах — еще не пришло время убирать паруса и готовиться к новому плаванию. «*Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen*» — «до сих пор дошло сознание в своем развитии», — говорил Гегель, завершая свои лекции по философии истории, и говорил неверно, так как развитие, идущее от неосознанности свободы до полной ее осознанности в германском государстве и в системе абсолютного идеализма, не допускало продолжения. Зато теперь, преодолев отвлеченность гегельянства, мы можем сказать это с полным правом.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Имя Бенедетто Кроче (1866—1952) мало что говорит российскому читателю. С его взглядами знаком весьма узкий круг философов и историков-итальянистов. Между тем масштаб и значение личности духовного лидера итальянского либерализма в развитии исторической и философской культуры, политической мысли Италии, а также в истории европейской культуры в целом трудно переоценить.

Взгляды молодого неаполитанского мыслителя, приверженца неогегельянской философской школы, выходца из богатой семьи землевладельца формировались в конце 80-х — 90-е годы XIX века, в период, когда совсем недавно завершился процесс объединения страны (Рисорджименто) и молодое поколение находилось во власти идеи создания современной Италии, основанной на идеалах свободы и осознании нацией своей исторической общности. Поэтому вся творческая деятельность Кроче — как философа, историка, литературоведа, теоретика искусства была подчинена одной главной цели — «нравственному и духовному преобразованию Италии». Это слова его более молодого современника, оригинального марксистского теоретика Антонио Грамши¹, видевшего одну из своих основных задач в написании «Анти-Кроче» (по аналогии с «Анти-Дюрингом»), но вместе с тем признававшего несомненную роль Кроче в духовной жизни Италии начала XX столетия и называвшего его «светским папой».

Формируясь как историк и философ в условиях господства позитивизма в общественной мысли в целом и в историографии, в частности, он начинал свои первые исследования как позитивист. Однако быстро ощутив ограниченность характерного для позитивизма упрощенного, натуралистического подхода к истории, отказывавшегося от общего взгляда на историю и не оставлявшего места «ни для человека, ни для истории человека»², Кроче приходит к осознанию необходимости создания национальной истории, понимаемой не как хроника событий, а как «история чувств и духовной жизни, как «моральная история»»³.

В поисках новой методологии Кроче претерпевает весьма сложную эволюцию философских взглядов, последовательно испытав на себе влияние неокантианства (через знакомство на лекциях Антонио Лабриолы в Римском университете с этикой И. Гербарта), марксизма (благодаря тому же Лабриоле) и, наконец, придя к гегельянской философии «абсолютного духа».

В философии зрелого Кроче действительность предстает как процесс саморазвития духа, который индивидуализируется в исторических явлениях. Но в отличие от Гегеля он совершенно отрицал существование материально-

го мира даже в качестве инобытия идеи. Философия, по Кроче, — наука о духе, кроме которого «нет другой реальности». Познание есть процесс творения духом действительности, процесс самопознания духа.

Основные теоретические постулаты крочеанской методологии исторического познания изложены им в предлагаемом вниманию читателя труде «Теория и история историографии». Он представляет собой написанную в 1912—1913 гг. уже зрелым мыслителем серию исследований, впервые изданных в виде книги на немецком языке в 1915 г., а на итальянском — в 1917 г. Данная монография явилась завершением многолетней работы Кроче над проблемами философского и исторического познания и вышла в свет как четвертый том четырехтомной «Философии духа» (том 1-й «Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика» вышел в 1902 г., том 2-й «Логика как наука о чистом понятии» — в 1909 г., «Философия практики» — в 1909 г.).

В предисловии к первому итальянскому изданию «Теории и истории историографии» Кроче указывает на то, что он углубил и развил теорию историографии, уже изложенную в некоторых главах второго тома «Философии духа» — «Логики...». Это было необходимо сделать, по его словам, поскольку «именно к проблеме исторического познания тяготели все мои исследования о формах духа, об их различиях и единстве, об их действительной жизни, которая есть развитие и история, и об исторической мысли, представляющей собой самосознание этой жизни»⁴.

Кроче называет свою философию «абсолютным историзмом», постулируя тождество философии и истории. Его историзм продолжил традицию историзма в итальянской историографии, связанную с именем Винченцо Куоко, неаполитанского историка начала XIX в. В соответствии с этой традицией умеренного, консервативного историзма Кроче стремился выявить предметность, непрерывность духовного развития каждого народа, трактовал историю как органическую связь прошлого и настоящего. Индивид, творящий историю, стремится, по его словам, «пережить и переосмыслить прошлое в настоящем». А поскольку сам процесс мышления и представляет собой философию и историческое суждение невозможно без отнесения интуиции единичного ко всеобщему, а значит, без философских категорий, то Кроче делает вывод о тождестве философии и истории.

Один из основных постулатов крочеанского «абсолютного историзма» — тезис о современности истории: всякая подлинная история всегда современна, поскольку мы «познаем ту историю, которую важно знать в данный момент». Историческое сознание выступает необходимой предпосылкой действия, а главным актером и творцом истории в концепции неаполитанского философа является свободный, мыслящий индивид.

История у Кроче, также как и философия, — история развития духа. Для него важна единичность, неповторимость исторического акта, который существует лишь постольку, поскольку он «живет в душе историка», мыслится им. Этот тезис Кроче был выдвинут в полемике с механистическими

¹ Грамши А. Избранные произведения. М., 1957. Т. 2. С. 159.

Критическому анализу философских и исторических взглядов Кроче посвящена значительная часть «Тюремных тетрадей» Грамши.

² Гарин Э. Хроника итальянской философии XX века. М., 1965. С. 15.

³ Croce B. Contributo alla critica di me stesso. Bari, 1926. P. 16.

⁴ Croce B. Filosofia dello spirito. V.IV. Teoria e storia della storiografia. 6-a ed. Bari, 1948.

попытками позитивистов создания неких «всеобщих законов», аналогичных тем, что существовали в природе. По Кроче всеобщее, в том числе и в истории, определяется с помощью индивидуализации.

В споре с позитивистской методологией Кроче сформулировал в «Эстетике...» и тезис о том, что метод исторического познания близок к методу искусства, основанному на художественной интуиции. Позднее в «Логике...» он развивает положение о необходимости для исторического познания не только представления, основанного на интуиции, но также и всеобщего понятия, которое объединяется с представлением в индивидуальном суждении.

Кроче не приемлет «философии истории», ищущей конечные причины и цели исторического развития. Объяснение причин исторических событий он видит внутри самого процесса мысли, а не в трансцендентных факторах, что было характерно для других идеалистических и позитивистских концепций, а также для теории исторических закономерностей исторического материализма (не важно, где находится источник трансцендентности — в Боге или же во всемогущих «всеобщих законах»). По Кроче исторический факт — это духовный акт, на который не могут повлиять какие-либо внешние причины, а влияют лишь имманентные развитию духа факторы — Провидение и свободная воля индивида, который руководствуется в своих поступках как совокупностью определенных общественных ценностей и установок, так и некоей «волей Провидения», которую людям не дано познать.

В итоге своих многолетних изысканий Кроче приходит к этико-политической концепции истории, отдельные положения которой он формулирует уже в «Теории и истории историографии», но в особенности в «Маргиналиях», добавленных к 3-ему изданию 1927 г. В центре этой концепции, ставшей в дальнейшем основой влиятельного направления в итальянской историографии, — моральный, нравственный индивид, а подлинная история мыслится в ней как история нравственной и религиозной жизни, понимаемая как история Культуры, этического Государства, нравственных идей, центральной из которых становится либеральная идея свободы.

В «Маргиналиях» содержится также пассаж, ярко характеризующий взгляды Кроче на роль индивида в истории и историческом познании. В противовес известному афоризму древних «*Historia est magistra vitae*», понимавшемуся современной Кроче позитивистской, социологической мыслью в том смысле, что в истории действуют определенные законы, правила, предписания, он настаивает на том, что «Учитель жизни есть жизнь сама по себе» и что «каждый должен помогать себе сам, осознавая всегда присутствующее в настоящем прошлое..., стремясь преодолеть его в новых действиях, возникающих из глубины души, и веря в провидение, которое воплощает в наших усилиях свои предназначения»⁵.

Таким образом главный пафос крочеанской концепции истории направлен на признание в процессе исторического развития и познания роли активной, творческой, нравственной личности, творящей историю в соответствии со своими нравственными, ценностными установками. Несомненно, ис-

⁵ Croce B. Teoria e storia della storiografia. Cit. P. 316.

торико-философские взгляды Кроче не лишены противоречий: одно из очевидных — изложение им проблемы соотношения имманентности и трансцендентности при определении причин исторического развития. Его Провидение, несомненно, несет на себе отпечаток трансцендентности, отвергаемой им в качестве источника развития.

Во второй части «Теории и истории историографии» Кроче рассматривает основные этапы западноевропейской исторической мысли с точки зрения методологических позиций, изложенных им в первой части книги. В результате проведенного Кроче критического анализа основных историографических школ и течений и их методологий начиная с историографии античности, Средних веков, эпохи Возрождения, затем Просвещения, романтизма и, наконец, позитивизма становится очевидным, что ближе всего к его методологии оказывается историография романтизма и существенно повлиявшие на нее исторические взгляды Дж. Вико.

Главным в романтизме, по словам Кроче, было «стремление к органическому соединению всех отдельных историй духовных ценностей: применительно к каждому народу и к каждой эпохе между религиозными, философскими, поэтическими, художественными, правовыми, этическими явлениями устанавливается соответствие как между факторами единого процесса развития» (С. 234). «Понять историю как развитие» и означает, по Кроче, «понять ее как историю идеальных ценностей». У истоков понимания истории как единства историй ценностей (историй поэзии, мифа, права, языка, философского разума и т. д.) стоит оказавший большое влияние на самого Кроче Дж. Вико, мыслитель, творивший в более раннюю, чем романтики эпоху, но предвосхитивший многие их подходы.

Представляется, что первая публикация на русском языке одной из фундаментальных работ Кроче по проблемам историографии и методологии истории несомненно обогатит кругозор современных российских исследователей исторической мысли, введет в научный оборот оригинальные понятия и концепции, сформулированные выдающимся итальянским философом и историком. В предшествующий период нашей истории на фигуру этого мыслителя, идейного противника марксизма было наложено своего рода идеологическое «табу», о публикации его работ не могло быть и речи. Следует также добавить, что еще одной причиной почти полного отсутствия переводов работ Кроче на русский язык⁶, являются, вероятно, трудности, связанные с весьма усложненным языком его повествования и отсутствием зачастую в русском языке адекватных крочеанским понятий. Тем важнее, вероятно, начать работу по освоению новых для нашей культуры концептов.

Канд. ист. наук Т. В. Павлова

⁶ В начале века были переведены лишь две его работы: Кроче Б. Исторический материализм и марксистская экономия. Критические очерки. Спб., 1902; Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М., 1920.